

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Dogmatik in christologischer Zentrierung¹

Von Leo Scheffczyk, München

Die katholische Theologie ist an modernen Gesamtdarstellungen der Glaubenslehre nicht reich. Es liegt ein gewisser Widerspruch darin, daß eine theologisch so stark interessierte Zeit wie die gegenwärtige »fast nur noch theologische Aufsatzsammlungen erscheinen läßt« (H. Thielicke), in denen naturgemäß nicht das Ganze der Glaubenswirklichkeit zum Ausdruck gebracht werden kann. An dem Gewinn einer Gesamtschau bleibt aber auch das moderne Glaubensdenken auf Grund des spontanen Zuges zur Einheitserfassung der Wirklichkeit interessiert, auch wenn es damit kein starres System intendiert.

Daß die systematische Theologie dieses Interesse heute nicht voll befriedigt, ist nicht schwer zu erklären. Das liegt einmal an der weit vorangetriebenen Spezialisierung innerhalb der einzelnen theologischen Disziplinen, deren systematische Zusammenfügung und Durchdringung fast schon über die Kraft eines einzelnen geht. Deshalb wird neuerdings auch der Weg einer Team-Arbeit beschritten (vgl. »Mysterium Salutis«. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln 1965 ff.), der aber gerade im Hinblick auf die von der systematischen Theologie erstrebte Einheitlichkeit und Ganzheit problematisch bleibt. Der andre Grund für den Mangel an neuen Gesamtentwürfen der Glaubenslehre liegt in dem Fließenden und Krisenhaften der gegenwärtigen Glaubenssituation, die eine klare und allgemein verbindliche Neuaussprache der Glaubenswahrheit als ein schwieriges Unternehmen erscheinen läßt. Zur Überwindung dieser Schwierigkeiten bedarf es nicht nur einer souveränen Beherrschung des theologischen Metiers, sondern auch denkerischen Mutes.

Michael Schmaus stellt in der im ersten Band vorliegenden neuen Dogmatik beides überzeugend unter Beweis. Man könnte allerdings meinen, daß dem Autor der großen fünfbandigen Dogmatik, die in ihren sechs Auflagen dauernd auf dem Stand der neuesten theologischen Forschung gehalten wurde, ein solcher Beweis nicht schwer falle. Aber die neue Dogmatik ist keine verkürzte und geringfügig abgewandelte Wiedergabe des großen Werkes. Es handelt sich vielmehr um einen wirklichen Neuentwurf, der freilich die Kontinuität zum ersten Werk nicht verleugnen will und auch nicht zu verleugnen braucht. Das Kontinuierliche liegt in der dort wie hier vorhandenen heilshaften Ausrichtung der Theologie auf das lebendige Kerygma der Kirche und auf den von ihm zu erreichenden Menschen. In dieser Hinsicht hatte schon das erste Werk jene »anthropozentrische Wende« vollzogen, der die Theologie der Neuzeit verpflichtet bleibt. An die Stelle einer objektivierenden Wesensschau des göttlichen »An-sich-Seins« trat die Betonung des »Für-mich-geschehenden« in der Offenbarung, ein Moment, das im vorliegenden Werk noch grundsätzlicher und intensiver, aber auch reflexiver und kritischer zur Anwendung gelangt. Das kritische Bedenken der anthropozentrischen Ausrichtung der Dogmatik ist mittlerweile deshalb notwendig geworden, weil die Zuordnung von Theologie und Anthropologie, von »Theozentrik« und »Anthropozentrik«, ihre Ausgewogenheit eingebüßt hat und die Gewichte sich nach der Seite des Menschlichen verschoben haben. Das ist nicht nur gegenüber der im evangelischen Bereich dominierenden Existentialtheologie zu sagen, sondern auch gegenüber der im katholischen Bereich einflußreichen transzendental-anthropologischen Theologie.

Es ist nicht zu verkennen, daß das von Schmaus vorgelegte Konzept einer christologischen Dogmatik, in dem das eigentlich Neue und Weiterführende dieses Werkes liegt, eine Antwort auf die in der Gegenwart heftig diskutierte und schicksalhafte Frage nach dem Wesen und dem Sinn einer Glaubenslehre überhaupt ist. Es geht hier letztlich um die Entscheidung darüber, ob die göttliche Offenbarung unter die Norm des menschlichen Selbstverständnisses gebracht werden oder einem subjektiven Transzendentalismus unterworfen werden soll (für den eigentlich in der Offenbarung nichts mehr Neues geschieht, sondern der Mensch nur zum Selbstvollzug seiner Transzendentalität angeregt wird) oder ob sie als das dem Menschen unableitbar Begegnende und Neue verstanden werden kann, das das Selbstvertrauen des Menschen von Gott her qualifiziert und so erst zu seiner Eigentlichkeit erhebt. Nun ist leicht einsichtig, daß die Heranziehung des christologischen Prinzips geeignet ist, diese Frage in einer Weise zu lösen, die weder dem in den erstgenannten Lösungsversuchen zutage tretenden Immanentismus verfällt, noch auch in einem überholten Extrinsezismus und Offenbarungspositivismus landet; denn wenn das Christuseignis und der Gott-

¹) Zu Michael Schmaus, *Der Glaube der Kirche*. Handbuch katholischer Dogmatik. München, Max Hueber Verlag, 1969. Band I. 8^o, XVI und 792 S. – Ln. DM 48,-.

mensch als »Subjekt« und als Formalprinzip der Theologie angenommen werden, dann ist garantiert, daß weder das Göttliche der Offenbarung ins Menschliche des Selbstverständnisses aufgelöst wird, noch auch der Mensch als Offenbarungsempfänger und als Partner Gottes übergangen werden kann. Das christologische Strukturprinzip mit den in ihm eingeschlossenen Kategorien des geschichtlich Ereignishaften, der Begegnung und des Personalen vermag so tatsächlich die Offenbarung und den Glauben als das Außerordentliche darzutun, das aus keinem menschlichen Apriori ableitbar ist und das wegen der im Christusereignis geschehenen Einigung des Menschlichen mit Gott doch die menschliche Wirklichkeit als solche innerlich beansprucht und auf höhere Weise zu sich selbst bringt.

Es ist nur die Frage, ob der christologische Ansatz in der vorliegenden Dogmatik konsequent durchgehalten wird und wirklich systembildend wirkt. Das kann zunächst im Hinblick auf den äußeren Aufbau des Werkes behauptet werden. Obgleich auch hier nach einer ausführlichen »Grundlegung« der dogmatischen Theologie zunächst die Gottes- und die Schöpfungslehre behandelt werden, stehen auch diese Heilstatsachen schon im Lichte des Christusgeschehens. Sie werden als die Voraussetzungen gewertet, die zur Vollenbarung des Gottesbezuges wie des Weltbezuges des Christusereignisses führen. Darum wird schon bei der Zeichnung des biblischen Gottesbildes »Gott als der Vater Jesu Christi« kenntlich gemacht und dargelegt, wie das Geheimnis Gottes in Christus erst zu vollkommenem Ausdruck gelangte. Dem entspricht weiterhin in der äußeren Anordnung der Umstand, daß die Trinitätslehre erst in der Christologie ihre thematische Entfaltung erfährt, wo sie aus ihrer begrifflichen Statik viel besser herausgelöst und mit Hilfe des Zentralbegriffs der »Sendung« als das dreigestufte göttliche Heilshandeln gedeutet werden kann, in dem die dialogische Struktur des göttlichen Seins sich in Christus der Welt mitteilt. Auch das Verständnis von Welt und Schöpfung ist insofern christologisch ausgerichtet, als besonders am neutestamentlichen Schöpfungsglauben nachgewiesen wird, daß die Schöpfung die Einleitung des Christusereignisses ist und dieses von vornherein als Kern des Schöpfungsplanes gedacht war.

Verständlicherweise bedarf eine solche christologische Zentrierung der Glaubenslehre, die leicht in die an Karl Barth gerügte »christologische Engführung« hineingeraten könnte, einer gründlichen Fundamentierung, die in der ausführlichen »Grundlegung« der dogmatischen Theologie (247 S.) geleistet wird. In diesem Teil, der alle modernen Fragestellungen nach dem Dogma der Kirche und der Aufgabe der Theologie aufnimmt und sie (wie auch sonst in dem Werk zu sehen) in einem erstaunlich vielstimmigen Dialog mit den Aussagen des gegenwärtigen Weltbewußtseins erörtert, ist für das Gesamtverständnis des Werkes die Bestimmung der Offenbarung besonders relevant. Hier wird in einer »transzendentalen Begründung« zunächst die Offenheit des Menschen für Gott in seiner Dialogfähigkeit aufgewiesen, die es sogar zuläßt, von der Offenbarung als von der Aktualisierung der transzendenten Tiefe des Menschen zu sprechen. Aber es wird genau so deutlich gesagt, daß es sich nicht um Aktualisierungen von immanenten menschlichen Möglichkeiten handelt, sondern um Anrufe, die für den Menschen »Überraschungen oder auch Zumutungen bedeuten, weil sie ihn wesentlich über alles Gewohnte und Erreichbare hinausführen« (S. 21). Zur Erklärung dieses qualitativen »Mehr« der Offenbarung genügt also nicht der Rekurs auf die Transzendentalität des Menschen und ihre Aktualisierung in der Geschichte. Es gehört dazu vielmehr die Forderung nach einem einzigartigen Heilsereignis, das für den Menschen nur in der Kategorie personaler Begegnung greifbar werden kann. Dieses Ereignis ist die Erscheinung Christi, von dem deshalb zutreffend gesagt wird, daß er der alleinige Offenbarer und Heilsbringer ist. Von dem Unableitbaren und Neuartigen dieser Offenbarung gilt dann auch, daß sie nicht nur der Transzendentalität und der Bewußtseinslage des Menschen anschließt, sondern daß sie dessen Bewußtseinslage ändert. Mit diesen Feststellungen ist in die Bestimmung der Offenbarung (wie in Konsequenz auch des Glaubens und der Theologie) als entscheidendes Moment das des Personal-Dialogischen eingeführt, das sowohl die formalistische Abstraktion des Christlichen in der Existentialtheologie wie seine aprioristische Objektivierung in der Transzendentaltheologie überwinden kann.

Diese personal-ereignishafte Fassung der Offenbarung auf Grund des christologischen Prinzips findet ihre Entsprechung in dem immer wieder betonten Wortcharakter der Selbsterschließung Gottes, der auch der Verkündigung in der Kirche und ebenso der Theologie als »ekkliesialer Wissenschaft« eignen muß. Sie bestätigt sich aber auch am Gegensatz des integralen Offenbarungsgeschehens, zu dem als dialogischem Vorgang die Antwort des Menschen gehört, nämlich an der Verneinung des Anrufes Gottes, wie sie vor allem im Atheismus vorliegt. Man kann behaupten, daß sowohl die Existentialtheologie (die die Offenbarung im Selbstverständnis des Menschen aufgehen läßt) wie auch die Transzendentaltheologie (die sie in einem vorgegebenen Apriori gründen läßt) das Phänomen des Atheismus eigentlich verharmlosen, weil sie es entweder nur als Mißverstehen des Daseinsinnes oder als mangelnde »Kategorialisierung« der transzendentalen Gotteserfahrung des Menschen deuten. Im dialogisch-personalen Verständnis des Glaubens als Christusbegegnung dagegen bleibt der Atheismus die »letztlich unerklärliche, in der menschlichen Freiheit begründete Widersetzlichkeit gegen Gott« die dort eintritt, wo »der Mensch aus der ihm wesensgemäß zukommenden Selbstbehauptung herausgerufen wird und gehorsam in ein andres Existenzfeld eintre-

ten soll« (S. 24). Damit ist nicht geleugnet, daß sich unter manchen Formen des Atheismus eine Bejahung Gottes vollziehen kann. Aber auch hier »steht im Hintergrund immer die Heilsdynamik Jesu Christi« (S. 130.), die vom Menschen Umkehr und Entscheidung verlangt.

Mit dem Gesagten ist schon angedeutet, daß die »Christozentrik« sich nicht nur im Aufbau und im Formalen dieser Dogmatik durchsetzt, sondern daß sie auch material-inhaltlich bestimmend wirkt. Das zeigt sich beispielhaft an zwei Fragepunkten, die heute besonders in die Diskussion geraten sind. Der eine dieser Punkte ist die Lehre von den Engeln, die hier keineswegs (wie heute gelegentlich geschieht) offen gelassen, sondern als Glaubenswahrheit ernst genommen wird, auch wenn der Verfasser sich nicht verhehlt, daß sie sich nicht leicht in ein evolutives Weltbild einordnen läßt. Aber hier wirkt weder die Behauptung des theologischen Existentialismus überzeugend, daß diese Wahrheit dem heutigen Menschen nicht mehr nachvollziehbar sei, noch auch die gut gemeinte Forderung eines transzendenten Denkens, daß für sie ein theologischer Ort in der Transzendentalität des Menschen aufgewiesen werden müsse. Schmaus beschreitet auch hier wieder den christologischen Weg, der zwischen den Extremen hindurchführt, indem er das Heilstun der Engel als Dienst an der Vorbereitung und Vollendung des Christusereignisses in der Welt erklärt, das gerade unter Einbeziehung der Wahrheit von den Engeln eine neue universal-kosmische Bedeutung empfängt. Damit ist weder die Notwendigkeit der Existenz von Engeln bewiesen, noch auch eine Ableitung aus einem anthropologischen Apriori gegeben. Und dennoch ist mit dem christologischen Bezug implizit behauptet, daß diese Wahrheit gerade in ihrer engen Verbindung mit dem Zentrum der Offenbarung vom Menschen nicht als unzumutbar angesehen werden kann, ja daß sie das menschliche Verständnis von Schöpfung und Erlösung um eine neue Dimension zu erweitern vermag.

Vom Christus- und Erlösungsgeheimnis her ist ebenso die Lehre von Sünde und Erbsünde entworfen und durchwirkt. Auch hier zeigt sich, daß das auf den ersten Blick dem heutigen Menschen unzumutbar Erscheinende dieser Offenbarungswahrheit von der Wirklichkeit der in Christus geschehenen Erlösung einen neuen Sinn empfangen kann, in dem der Mensch sogar die eigene Daseinsthematik wiedererkennt, ohne die betreffende Wahrheit aus dieser Thematik abzuleiten. Die Erbsünde ist danach die vom Menschen gesetzte Hemmung des von Gott geplanten Geschichtsganges auf die Vollverwirklichung der Gottgemeinschaft. Indem sie aber von vornherein durch die Tat des gottmenschlichen Erlösers übergripen erscheint, wird sie als der dunkle Hintergrund verstehbar, auf dem sich die Offenbarung von Gottes universalem Gnadenwillen in Jesus Christus umso leuchtender abhebt und der Mensch die Verwiesenheit auf seinen Erlöser umso deutlicher erkennt. Aus der »positiven Stellvertretung« der Menschheit durch Christus wird auch die »negative Stellvertretung« durch »Adam« in etwa verstehbar, in dessen Solidarität mit der Gesamtmenschheit nur ein spezifisches Moment der geschichtlich-sozialen Verfassung des Menschen zum Ausdruck kommt.

Wo die Christuswirklichkeit in dieser Weise als Struktur- und Verstehensprinzip der ganzen Theologie angenommen ist, wird erklärlich, daß die Christologie selbst eine besonders ausführliche Darstellung erfährt. Die das ganze Werk durchziehende Polarität von geschichtlichem Offenbarungsanruf und menschlicher Antwort führt hier zu einem eindeutigen Festhalten an der Geschichte Jesu, die vom Kerygma nicht getrennt werden darf.

Das zeigt sich schon in der einleitenden Abhandlung über den »verkündigenden Jesus und den verkündigten Christus«. Hier wird in Auseinandersetzung mit der Entmythologisierung und der hinter ihr stehenden Existentialtheologie das Anliegen durchaus anerkannt, daß Jesus für den Menschen nur durch die Verkündigung und im Glauben heilsbedeutsam wird. Darum aber ist seine irdische Geschichte nicht bedeutungslos, wie schon das Interesse der Evangelien am geschichtlichen Jesus deutlich werden läßt.

Naturgemäß kommt diese Problematik in besonderer Schärfe in der Frage nach der Auferstehung Jesu zum Austrag. Hier wird in sauberer Analyse die Auferweckung Jesu von einem Ereignis innerhalb der Geschichte, das etwa mit historischen Mitteln verifizierbar wäre, unterschieden, aber doch an der immanent-transzendenten Realität dieses Ereignisses festgehalten, weil sonst der Osterglaube der Jünger (und aller sich ihnen anschließenden Gläubigen) bei sich selber anfinde und damit in seinem Entstehen nicht nur unerklärlich bliebe, sondern selbst an die Stelle der Offenbarung treten würde.

Das gilt in gleicher Weise von den Erscheinungen des Auferstandenen, in denen die objektive Realität wie die subjektive Gewißheit des Auferstehungsereignisses zutage tritt. In der in diesem Zusammenhang aufgenommenen Auseinandersetzung mit R. Bultmann und W. Marxsen macht Schmaus deutlich, daß Verkündigung und Glaube leer und sinnlos würden, wenn sie nicht auf dem Ereignis der wirklichen Auferstehung gründeten, wenn ihnen also nicht geschichtliche Fakten vorausgingen. Im Grunde – so darf man die Auseinandersetzung weiterführen – zeugen die Vertreter einer rein existentialen Theologie, die den christlichen Glauben an keinerlei historische Ereignisse binden wollen, darin gegen sich selbst, daß sie ja doch wenigstens das Faktum der Existenz und des Lebens Jesu Christi zur Erklärung der Entstehung des Christusglaubens brauchen. Sie

geben damit selbst zu, daß der Glaube an Christus nicht ohne das historische Christusgeschehen auskommt, wenn er nicht zur Ideologie werden und gleichsam auf der »Rückseite« des Gedankenbogens wieder in die Nähe des mit Recht abgelehnten Mythos geraten will.

Aber Schmaus argumentiert hier nicht nur mit rational-theologischen Gründen, obgleich das gerade dem Dogmatiker nicht verwehrt sein kann. Er nimmt vielmehr in weitem Umfang auch die biblisch-historische Beweisführung auf. Das geschieht in der Christologie besonders intensiv, die bislang wohl in keiner katholischen Dogmatik so tief biblisch fundiert wurde. Auch hier ist die dem Existentialismus zuwiderlaufende Grundoption bestimmend, daß die Bibel nicht nur Anlaß für den Gewinn eines authentischen Selbstverständnis bietet, sondern daß sie objektive Heilsgeschichte wiedergibt, der gegenüber sich der Mensch zu entscheiden hat. Daß eine solche Auffassung mit dem vielgeschmähten »Offenbarungspositivismus« nichts zu tun hat, wird immer wieder an dem Bemühen um die »Übersetzung« und »Aneignung« des Geschehenen in einem um die Bedingtheiten der historischen Ausdrucksgestalt wissenden modernen Glaubensbewußtsein deutlich. Das zeigt sich u. a. in der Wertung der lukanischen Kindheitsgeschichte, deren Midrasch – Charakter zugegeben wird, ohne daß deshalb ein jeweiliger Tatsachekern eliminiert werden müßte. Das zeigt sich ähnlich bei der Erklärung der Wunder Jesu, die nicht mühelos beiseite geschoben und so als »Funktion des Glaubens« in ihrer Faktizität irrelevant werden, die vielmehr als Ausdrucksgestalten und Zeichen der in Jesus gekommenen Gottesherrschaft in ihrer Realität ernst genommen werden, wenn auch die jeweilige literarische Form für die Deutung des Kernvorgangs herangezogen und beachtet werden muß. Vor allem ist hier die Ausrichtung dieser Machttagen auf die Auferstehung richtig gesehen wie auch ihre Abhängigkeit von dieser vollendeten Offenbarung der Dynamik des Gottesreiches im Kosmos.

Der Bedeutung, die dem historischen Jesus für den Christus des Glaubens zugeschrieben wird, entspricht auch die ausführliche Behandlung der biblischen Selbstaussagen Jesu, die den Grund für die dogmatische Erfassung des Seins Jesu abgeben, das trotz des Nachdrucks auf dem Geschehens- und Tataspekt des Lebens Jesu für die Dogmatik weiter gefragt bleibt. Wenn auch hier wegen der Unabgeschlossenheit der exegetischen Forschung manches offen bleiben muß, so wird doch erkennbar, daß etwa selbst ein solch anspruchsvoller Hoheitstitel wie »Sohn Gottes« einen Anhalt im Wort wie im Tun des historischen Jesus hat (hierfür ist besonders aufschlußreich Mt 11, 27). Das gilt auch vom Messiasitel, den Jesus selbst wohl nicht formell gebraucht hat, der deshalb aber nicht einfach eine Rückprojektion in die Evangelien auf Grund des Auferstehungsglaubens darstellt, sondern im messianischen Tun des historischen Jesus begründet ist, von dem seine Jünger schon vor der Auferstehung beeindruckt waren.

Auch wenn diese Christologie heilshaft und heilsgeschichtlich ausgerichtet ist, kann und will sie die Seinsfrage nach dem Gottmenschen, wie sie sich aus der Entfaltung des Schriftzeugnisses in der Zeit der Patristik schon stellte, nicht übergehen. Dabei weckt Schmaus das Verständnis dafür, daß die seinhaften Aussagen der christologischen Konzilien als Heilsaussagen gemeint waren, die die Gestalt Jesu seinhaft umschreiben mußten, um das Mysterium des göttlichen Heilsplanes zu sichern.

Daß die hier stattgefundene Entwicklung des Dogmas und des Glaubensbewußtseins noch weitergeführt werden kann und die dogmatische Wahrheit von der hypostatischen Union aus dem statischen Begriffskleid des griechischen Denkens in einen neuen Verstehens- und Sprachhorizont übersetzt werden kann, zeigen die subtilen Ausführungen zur »theologischen Erhellung der hypostatischen Union«, in denen vor allem eine dynamische Interpretation des Personseins bestimmend ist. Wenn Personalität als Hinordnung und Selbsttranszendenz auf ein Du verstanden wird, dann ist der Vorgang der Menschwerdung auch als eine Selbstmitteilung des göttlichen Ich an ein menschliches Du zu denken, die so machtvoll wirkt, daß der göttliche Logos die das menschliche Ich Jesu tragende und durchherrschende Kraft wird. Das Ich Jesu ist somit nicht mehr das menschliche Ich, sondern das transzendente Ich des Logos. Seine göttliche Transzendenz ist zugleich die Gewähr dafür, daß Gott das »Gegenüber« des Menschen Jesus bleibt. Von diesem Ansatz aus werden auch die alten, aber bis heute aktuell geliebten Fragen nach dem menschlichen Wissen und Wollen Jesu neu angegangen, wobei unter Berücksichtigung der biblischen Fakten das wahre Menschsein Jesu gewahrt werden kann. Ohne sachfremden Spekulationen Raum zu geben, wird unter Heranziehung allgemeiner psychologischer Erfahrungen versucht, die Eigenheit des menschlichen Wissens Christi zu erhalten, das als echtes Erfahrungswissen doch eine vorbegriffliche und vorbildhafte Gottschau zu eigen haben konnte, mit der ein Nichtwissen bezüglich bestimmter Einzelerkenntnisse und Daten (die nicht zum Heilsauftrag gehörten) durchaus zu verbinden ist. Die Befragung der neueren theologischen Autoren zu diesem Thema zeigt allerdings auch, daß das Gottgeheimnis des Menschen Jesus rational nicht auflösbar ist.

So zeigt sich gerade am Christusgeheimnis auch der Mysteriencharakter der theologischen Wahrheit. Das scheint das Streben nach einer Übersetzung der Offenbarung in das moderne Selbst- und Existenzverständnis allerdings in eine Aporie zu führen. Aber ein solcher Einwand kann nur dort

entstehen, wo das Kerygma von vornherein dem Maß des Menschen unterworfen erscheint. Das muß zuletzt zu einer Reduktion der gesamten Theologie auf reine Anthropologie führen und auf Aussagen über die Bewußtseinslage des sich gläubig wählenden Menschen. Gerade die christologische Struktur dieser Dogmatik, die das Christusereignis nicht nur als wesentlichen Inhalt, sondern als tragenden Grund und als theologisches Erkenntnisprinzip versteht, widersteht einer solchen letzten Anthropologisierung. Sie verbietet sich einem christologischen Denken genauso wie die Auflösung des Göttlichen in Jesus in das Menschliche. Die reine Anthropologisierung des Kerygmas ist – christologisch betrachtet – nur eine neue Spielart von Monophysitismus, bei dem das Göttliche sich gänzlich ins Menschliche hinein verwandelt. Im Bereich des Verstehens entspricht das einer restlosen Akkomodation der Offenbarungswahrheit an das menschliche Selbstverständnis, das sich das Christentum zu einem maßgerechten Gewand zuschneidet. In ihm läßt es sich zwar ohne Spannung leben, aber doch wohl nur auf Kosten der Einzigartigkeit und bleibenden Neuheit des Christlichen in der Welt.

Wo dagegen mit dem einzigartigen Ereignis des Gottmenschen ernst gemacht wird, stehen Göttliches und Menschliches, Offenbarung und Selbstverständnis in fruchtbarer Polarität und Korrelation zueinander. Dann bleibt das Selbstverständnis zwar Bedingung für das wirksame Ergehen der Offenbarung, aber es wird nicht seine Norm.

So fragt diese Dogmatik nicht zuerst danach, was dem heutigen Menschen an christlichen Elementen gerade noch zugemutet werden kann. Sie tritt vielmehr mit dem hochgemuten Anspruch auf, dem modernen Menschen in der Konfrontation mit dem Gottmenschen etwas zu sagen, was das menschliche Selbstverständnis sehr wohl trifft, aber nicht auf seine eigenen Möglichkeiten zurückwirft, sondern diese in Richtung auf die Möglichkeiten Gottes transzendiert. Hier wird das die Mitte des Glaubens bildende Christusereignis nicht dem menschlichen Bedürfnis unterstellt, sondern umgekehrt der Mensch in den Dienst Christi genommen, in dem er sich verlieren soll, um so erst sein höheres Selbst zu finden.

M. Schmaus bezeichnet die in diesem Werk unternommene Weise, heute dogmatische Theologie zu treiben, nicht als die einzig mögliche. Trotzdem dürfte darüber hinaus auch dies gesagt werden, daß das christologische Moment im Grunde keiner Dogmatik ganz fehlen darf, daß es aber, wie hier als Strukturprinzip angewandt, eine Form der Vermittlung des Glaubensmysteriums ermöglicht, die in ihrer Konkretheit, ihrer personal-existentialen Stoßkraft und ihrer Vermeidung der anthropozentrischen Enge besonders zeitnah und zukunftsweisend ist.

Ecclesia et Ius¹

Von Othmar Heggelbacher, Bamberg

Vorliegende Festschrift ist sehr vielschichtig. Die eingehende Besprechung aller Teile ist darum schon aus Raumgründen ausgeschlossen. Eine Auswahl möge einen Überblick über die Thematik geben und einzelne Fragen herausheben, dabei aber alle Arbeiten kurz anführen.

I. Eine Reihe von Beiträgen behandeln kirchenrechtliche Fragen im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil. Hier sind zu nennen: »Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild (H. Heimerl)«; »Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche (K. Mörsdorf)«; »Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft (M. Kaiser)«; »Fragen des Inkardinationsrechtes (H. Schmitz)«; »Einige Bemerkungen zu dem Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester (M. Schmaus)«; »Das Motuproprio Papst Pauls VI. vom 18. 6. 1967 über den eigenständigen Diakon in rechtlicher Sicht (J. Weier)«; »Zur Reform der Diözesansynode (H. Heinemann)«; »Grundlegung von Beispruchrechten der Laien durch das II. Vatikanische Konzil (H. Socha)«.

Während J. Weier die spezielle Frage des Diakonates aufgreift und in längerer Darstellung entfaltet (S. 167–207) und H. Schmitz sich mit der Anpassung des Inkardinationsrechtes befaßt (S. 137–152), wenden sich die andern der genannten Studien Fragen umfassenderen Charakters zu.

H. Heimerl hakt bei dem in den letzten Jahren besonders deutlich aufgekommenen Antijuridismus und seinen Gründen ein (S. 3 ff), um sich dem biblischen Kirchenbild zuzuwenden und die Kirche unter dem Begriff des Gottesvolkes und als Heilsgemeinschaft zu besprechen. Während sie in der Vergangenheit vor allem als Heilsanstalt gesehen wurde, wird sie gegenwärtig mehr als das Volk Gottes betrachtet; aber auch die Heilsgemeinschaft kann des institutionellen Elementes

¹) Siepen Karl, Weitzel Joseph, Wirth Paul (Hrsg.), ECCLESIA ET IUS. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern. München – Paderborn – Wien, Schöningh, 1968. 8^o, XV u. 784 S. – Geb. DM 48,-.