

»Der Glaube der Kirche«

Zur Neuauflage des »Handbuchs der katholischen Dogmatik«
von Michael Schmaus¹

Von Leo Scheffczyk, München

Michael Schmaus, der in den letzten Jahren mit nimmermüdem Eifer u. a. an der Neuauflage seiner 1970 erschienenen »zweiten Dogmatik« arbeitete, legt hier eine wesentlich veränderte Fassung des Werkes vor, welche die Aufmerksamkeit der Theologie auf sich ziehen sollte. Wenn es wahr ist, daß es einem einzelnen heute immer schwerer wird und ein Wagnis bedeutet, einen Gesamtentwurf der katholischen Dogmatik zu erstellen, so hat M. Schmaus die Schwere dieser Arbeit auf sich genommen und das Wagnis nicht gescheut. Auch wenn man sagen darf, daß seine beiden vorhergehenden »Dogmatiken« (vor allem die des Jahres 1970) die unersetzliche Grundlage dieses neuen Entwurfes boten und so das »Wagnis« wohl kalkuliert war, stellt das Werk doch eine eigene Leistung dar, was zunächst schon an einer inhaltlichen Durchsicht und einem diesbezüglichen Vergleich mit dem »Handbuch« des Jahres 1970 sichtbar wird.

1) *Systematik als organischer Konnex der Glaubenswahrheiten*

Das auf sieben kleinere Bände (in Oktav-Format) berechnete Werk, das nun schon bis zur Schöpfungslehre gediehen ist (Bd. III, Teil 4), zeigt schon in der dogmatischen Einleitungs- und Prinzipienlehre bei deutlicher Konzentration auf das fundamentale Offenbarungsgeschehen die Einbeziehung gewichtiger neuer Momente, die vor allem den Bezug der Heilswahrheit auf den Menschen erschließen sollen. So ist der Abschnitt 8 des ersten Bandes über »die Erstempfänger der Offenbarung und deren Weitergabe« (S. 94–108) in den Zusammenhang neu aufgenommen, wo die »Erwählung« der Offenbarungsempfänger, das »Zusammenwirken von Gott und Mensch« und zugleich auch das Problem der ersten Übersetzung des Offenbarungswortes in die menschliche geschichtliche Sprache der Zeit erörtert werden. Bereits hier wird also das hermeneutische Problem (S. 100) gestellt, das danach in dem Werk durchgehende Berücksichtigung erfährt. Auch das wichtige Moment des »Zusammenwirkens von Gott und Mensch« (S. 98 ff) im Offenbarungsgeschehen wird hier schon berührt, das für eine auf dem Prinzip von »Wort und Antwort« beruhende Dogmatik von Wichtigkeit ist.

¹ Bisher vier Teilbände, EOS Verlag St. Ottilien, 1979.

Mit der starken Hervorhebung des Wortcharakters der Offenbarung ist auch der grundlegende Anschluß an das Überlieferungsgeschehen und an das Problem der »Tradition« geleistet, der im »Handbuch« erst an späterer Stelle vorgenommen wird. Hier wird die hermeneutische Frage nach der »Interpretation« oder der »Übersetzung« des Wortes Gottes in den Horizont der Tradition aufs neue berücksichtigt. Dabei erfolgt nicht nur die Begründung für die Notwendigkeit des hermeneutischen Verfahrens, sondern auch die Zurückweisung des heute weithin unreflektiert erhobenen Vorwurfs, »daß der heutige Mensch die alten kirchlichen Formeln nicht mehr versteht« (S. 130). »Wenn es zuträfe, könnte man nicht begreifen, warum überhaupt heute noch alte Philosophen studiert werden, warum insbesondere östliche dem abendländischen Geiste fremde Philosophien mit großem Eifer gepflegt werden« (S. 130), ein Hinweis darauf, daß auch eine die moderne Hermeneutik berücksichtigende Dogmatik die objektiven Vorgegebenheiten des Heils als Geschichte und Wahrheit nicht einfach in die Subjektivität des gerade noch möglichen heutigen Verstehens auflösen kann.

Erst danach wird folgerichtig der für die Dogmatik bedeutsame Vorgang der Schriftwerdung des Offenbarungswortes aufgenommen, in dem sich ja faktisch nur eine Form der lebendigen Überlieferung konkretisiert (S. 132–213). Um aber den Unterschied zwischen mündlicher Überlieferung und schriftgewordenem Gotteswort festzuhalten, wird das heute von der Exegese praktisch aufgegeben und von der Systematik sehr zurückhaltend behandelte Thema der »Inspiration« in vollem Umfang aufgenommen und unter Einbeziehung der Faktoren der »Gemeinde« und des »gott-menschlichen Zusammenwirkens« (I/1, 147 ff) einer durchaus mit modernen weltbildbedingten Erfordernissen zu vereinbarenden Deutung entgegengeführt, die den vorgeschlagenen »Abschied von der Inspiration« (O. Loretz) als unbegründete Flucht nach vorn erkennbar macht.

Bei einer solchen Hervorhebung des übernatürlichen göttlichen Faktors stellt sich natürlich die moderne »Wahrheitsfrage« bezüglich der Schrift umso dringlicher. Sie wird hier an Hand der vom II. Vatikanischen Konzil sorgfältig gewählten Differenzierungen dahingehend beantwortet, daß die Hl. Schrift »sicher, getreu und irrtumsfrei die Wahrheit lehrt, die um unseres Heiles willen niedergelegt werden soll« (S. 164), woraufhin die Frage nach dem Wahrheitswert profaner Inhalte der Schrift nicht das erste Interesse zu beanspruchen braucht. Jedoch wird an späterer Stelle (S. 211 f) eine adäquate Scheidung zwischen inspirierten Heilswahrheiten und nicht-inspirierten profanen Wahrheiten mit Recht als unsachgemäß abgewiesen. Ein in der Sache neuer Vorschlag liegt in der Empfehlung des Begriffes der »verschiedenen Identitätsweisen der Irrtumslosigkeit« der Schrift, wonach die Wahrheit der profanen Aussagen »nur mittelbar« und »um der Heilswahrheiten willen« (S. 212) zu verstehen ist.

Entgegen einer heute verbreiteten Einebnung der Hl. Schrift unter die Werke der Weltliteratur wird auch das in ihr vorkommende Wunder »als Erkenntnismittel der Offenbarung« (und nicht nur als Ausdruck oder gar als Produkt des Glaubens) mit seinem vollen Gewicht ausgestattet. Von der Redlichkeit dieses keine Schwierigkeit übergehenden Glaubensdenkens zeugt auch die Aufnahme des heute von einer eil-

fertigen Anpassung gern ausgesparten Problems des Verhältnisses des Wunders zur Naturgesetzlichkeit. Die Erklärung erfolgt in einer Weise, welche einerseits das auch naturhaft Außerordentliche des Wunders wahrt, andererseits aber nicht auf eine »Durchbrechung der Naturgesetze« rekurrieren muß, eine Begrifflichkeit, die das theologische Anliegen von vornherein diskreditieren kann. Demgegenüber stellt Schmaus fest, daß »in den im NT berichteten Wundern die Naturgesetze nicht durchbrochen, sondern bewahrt, aktualisiert und über sich selbst hinaus geführt werden« (S. 241).

Ein geschichtlich begründetes Offenbarungsverständnis muß naturgemäß in besonderer Weise auch an der Frage nach der Weiterführung des biblischen Offenbarungsgedankens interessiert sein. Dieses Interesse bekundet der ebenfalls neu aufgenommene Abschnitt, der »die nachbiblische Reflexion über die göttliche Offenbarung« zum Gegenstand hat (S. 244–287). Hier wird die biblisch-dogmatische Grundlegung des Offenbarungsverständnisses um die Ergebnisse der neueren Forschung bereichert, die bei aller gedanklichen Vertiefung und Ausweitung den biblischen Ansatz doch nicht verlassen hat, außer im Modernismus und seinen heute wieder hervortretenden Tendenzen.

Während der erste Teilband der Grundlegung des Glaubens im objektiven Handeln Gottes gilt, wendet sich der zweite Teilband gleichsam dem Adressaten der Heilsbotschaft zu, d. h. dem Menschen, allerdings nicht zuerst in seiner individuellen Existenz, sondern in seiner sozial-ekklesialen Dimension. Darum sind die herausragenden Gehalte dieses Teiles der dogmatischen Einführung »die Kirche und ihre Dienstaufgabe am Wort« (I/2,3), der Mensch als Empfänger der Offenbarung und seine Verfassung in der Situation der Neuzeit (unter Berücksichtigung aller ihn bestimmenden Tendenzen und Geistesströmungen bis hin zum »christlichen Atheismus« und der »Gott-ist-tot-Theologie«: I/285 ff), aber auch seine positive Disposition für einen Glauben, der im Dogma eine geprägte Ausdrucksgestalt annimmt und so erst zum bewußten, mündigen Glauben wird. Was Michael Schmaus in diesen Partien bietet, ist eine in knappen, sicheren Zügen gezeichnete Situationsanalyse über Verhängnis und Chance der Neuzeit, die einerseits die Schwierigkeiten für die christliche Glaubensverkündigung nicht verharmlost, andererseits aber auch die positiven Ansätze von einem glaubensschwachen Pessimismus nicht zudecken läßt.

Ein solcher optimistischer Glaube muß, zumal in einer wissenschaftlichen Welt, folgerichtig der wissenschaftlichen Reflexion zugänglich bleiben. Die Bedeutung der folgenden Gedanken liegt in der Erschließung des dem Gläubigen zugewandten Sinnes des Dogmas (»Dogma als Glaubenshilfe« I/2,127 ff; »Dogma und Spiritualität« I/2,124) wie auch in der damit grundgelegten Offenheit des Dogmas für seine wissenschaftliche Ausarbeitung.

Das am Ende dieser dogmatischen Prinzipienlehre über den Wissenschaftscharakter der Dogmatik und der Theologie Gesagte nimmt faktisch alle Probleme der modernen Wissenschaftsproblematik, auch in ihren gegen die Theologie als Universitätsdisziplin gerichteten Tendenzen auf, und führt sie einer begründeten Lösung entgegen, welche der Theologie ihr Proprium als »Glaubenswissenschaft« erhält und den heute vielfach empfohlenen Ausweg in die »Religionswissenschaft« vermeidet,

weil er sich für das Heilsanliegen der Theologie tatsächlich bald als Irrweg erweisen mußte.

Auf dem gesicherten Fundament einer solchen Glaubenswissenschaft ist dann der inhaltliche Aufbau der Gottes- und Schöpfungslehre möglich, die in den Bänden II und III in großer materialer Reichhaltigkeit entwickelt wird, doch in ein festes Koordinatensystem eingefügt bleibt. Bemerkenswert und für die Gotteslehre signifikant ist der Umstand, daß hier (anders wie in der 1. Auflage) die Trinitätswahrheit im Zusammenhang mit der Lehre von Gott dem Einen entwickelt und nicht mehr aus der Christologie heraus entfaltet wird. Das hier im Hintergrund stehende methodologische Problem hat seine Wurzel in der Frage, ob die Dogmatik dem Weg der menschlichen Erkenntnis von der Offenbarung folgen soll, auf dem wir zum trinitarischen Gott gelangen (nämlich über Christus und seine Offenbarung der Trinität), oder ob die »wissenschaftliche Rekonstruktion« der Heilswirklichkeit (die ja das eigentliche Geschäft der Theologie ist) an der Realität als solcher Anhalt und Maß nehmen, d. h. sie in ihrer Objektivität und ihrer eigenen Ordnung auslegen soll. Gewiß lassen sich für jede der beiden möglichen Anordnungen oder Reihungen theologische Gründe anführen.

Dennoch hat der hier eingeschlagene Weg theologisch die stärkeren Argumente für sich. Sie liegen nicht nur in dem Umstand, daß letztlich nicht unser Erkenntnisweg für die Aufnahme und Darstellung der göttlichen Wirklichkeit entscheidend ist (was, streng genommen, überhaupt zur Voranstellung der Christologie vor alle Glaubensaussagen führen müßte, weil von Christus her alle Glaubenswahrheiten erst ihr eigentümliches und endgültiges Licht empfangen); sondern diese Anordnung gründet vor allem auch in der dogmatisch-systematischen Bedeutung der Trinitätswahrheit, die nun einmal die Wurzel und der Ursprungspunkt des Ganzen ist. Zudem ist nicht zu übersehen, daß schon in den Einleitungs- und Prinzipienfragen dieser Dogmatik im Zusammenhang mit der Offenbarung auf die Stellung Christi als Vollender der Heilsveranstaltungen Gottes durchgehend hingewiesen wird, so daß der Christozentrik keinerlei Abbruch geschieht.

Aber auch die Ausrichtung dieser Dogmatik auf die Korrespondenz von Gott und Mensch ist natürlich bereits zielstrebig auf *den Menschen* angelegt, der das Menschsein in seiner Eigentlichkeit verwirklichte, nämlich auf den Gottmenschen Jesus Christus. So ist die hier erfolgte Lozierung der Trinitätswahrheit innerhalb dieses Konzeptes organisch verbunden und auch grundsätzlich als die dogmatisch angemessenste zu erachten.

Die möglicherweise bei einer solchen Vorordnung der Trinität immer noch aufstehende Befürchtung eines sog. »Offenbarungspositivismus« (den man bei K. Barth kritisiert hat) ist dann nicht gegeben, wenn die responsoriale Struktur von »Gott und Mensch« immer auch geschichtlich, genauer heilsgeschichtlich, gesehen und entfaltet wird. Gerade aber das geschieht mit Betonung in der Entwicklung dieser Gottes- und Schöpfungslehre, wie die weitläufigen und gründlichen (wiederum unter ständiger Einbeziehung der hermeneutischen Probleme und der dogmengeschichtlichen Entwicklungen) Einlassungen auf die Heilige Schrift beider Testamente und die Tradition ausweisen.

Der in das Ganze eingewobene heilsgeschichtliche Einschluß, der vermittelt des wesentlichen Begriffes der »göttlichen Sendung« einen inneren Zusammenhang zwischen dem göttlichen Leben und der Offenbarung Gottes in der Schöpfung herstellt, vermag zunächst das Gottesbild selbst in seinem tathaft-dynamischen Charakter hervorzuheben, ohne daß dabei die Übertreibungen moderner Theologen in Richtung auf einen »werdenden Gott« aufgenommen werden müssen. Aber schon die Herausarbeitung der göttlichen Wesensattribute wie Allmacht, Souveränität, Heiligkeit, Treue u. a. erfolgt unter Hervorhebung des Weltbezuges, der wiederum in Christus als dem Offenbarer dieser Wesenseigenschaften Gottes seine höchste Konkretion gewinnt. Dabei erfährt angemessenerweise das Geheimnis der »Personalität Gottes als Dreipersonalität« (II,62 ff) eine besonders intensive theologische Durchdringung, in die M. Schmaus als bester Kenner der patristischen und mittelalterlichen trinitarischen Lehrentwicklung in knapper Form auch die Ergebnisse der neuesten Dogmengeschichtsforschung einbringt.

Die theoretische Erörterung des Geheimnisses hindert M. Schmaus aber nicht daran, immer wieder auch das »pro me« der Glaubenswahrheit aufzuzeigen, d. h. den existentiellen Anruf und den Lebensbezug des Dogmas herauszuarbeiten. So wird »die Tragweite der Trinitätsoffenbarung für das christliche Glauben und Leben« (II 80–85) genau so eindringlich aus den Quellen erhoben wie etwa »die Heilsfunktion des Geistes« (II 142 f) oder die Bedeutung des Bittgebetes (II, 262 f).

Der responsorialen Struktur der Offenbarungswahrheit entspricht eine besonders einläßliche Behandlung der Schöpfungswahrheit im dritten Band des Werkes. Die hier einschlägigen Themen zeigen die heute etwa in einer akademischen Vorlesung kaum mehr zu bewältigende größte Differenziertheit, die nicht nur das Eingehen auf das schöpferische Tun Gottes notwendig macht, sondern auch die Berücksichtigung der ganzen, durch die Sünde dialektisch gespannten Anthropologie, der theologischen Kosmologie (mit den heute auftretenden Problemen der Evolutionstheorie) und der Fragen nach der rein geistigen Schöpfung (Angelologie). Diese thematische Reichhaltigkeit wird aber hier wiederum strukturiert und bewältigt durch die christologische Zentrierung, durch den heilsgeschichtlichen Realitätsbezug und durch die Einbeziehung des zur Responsorialität berufenen Menschen.

Das erstgenannte Strukturprinzip prägt sich dem Gedankengang beispielhaft schon am Anfang ein in der Bestimmung der »Schöpfung als Voraussetzung für die Menschwerdung des Logos« (III 3 ff); das zweite Gestaltprinzip tritt in der ausführlichen Darstellung des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens und seiner bedeutungsschweren Zeugnisse zutage (die wiederum unter Heranziehung des hermeneutischen Instrumentariums und der weltbildbedingten Probleme erörtert werden); das dritte Strukturmoment findet seinen Ausdruck etwa in dem Kapitel über den »Menschen als Gesprächspartner Gottes«.

Eine konsequent den heilsgeschichtlichen Realismus einhaltende Erklärung der Schöpfung als Tat und Wahrheit Gottes bürdet sich natürlich damit eine ganze Reihe von Problemen auf, die im Zwischenbereich zwischen Theologie und Naturwissenschaft spielen und die heute von einer rein existentialistischen Schöpfungstheologie (etwa bei G. Ebeling und noch entschiedener bei Fr. Buri) mißachtet werden, was

aber nicht ohne Schaden für den Realitätsbezug des Schöpfungsglaubens geschieht und die Glaubenslehre an diesem Punkte (mit Konsequenzen für das Ganze) wieder in die Nähe der Schleiermacherschen Bewußtseinstheologie bringt. Der Realismus des Heilsgeschichtlichen, der etwa in den Fragen nach Urstand, Ursünde, Erbsünde und der Existenz der Geisterwelt die großen denkerischen Herausforderungen des modernen Weltbilddenkens aufnimmt und mit den heute verfügbaren Denkmitteln bewältigt, macht erst den Blick frei für die vorbehaltlose Anerkennung des Gottgeheimnisses der Welt und des Weltgeheimnisses Gottes, das etwa dem existentialistischen Denken in einem unchristlichen Akosmismus entschwindet. Obgleich der Realitätsgehalt dieser heilsgeschichtlichen Wahrheiten nicht aufgegeben wird, werden sie doch so erklärt, daß nirgends ein Widerspruch zu gesicherten naturwissenschaftlichen Befunden auftritt und keinerlei Grenzüberschreitung geschieht. Die Beachtung der Grenzen setzt den Theologen aber seinerseits instand, auf mögliche Grenzüberschreitungen von der Gegenseite her hinzuweisen, so etwa in der Frage nach der Relevanz der Zufallshypothese innerhalb der Deutung der Hominisation (III 208) oder in der kritisch aufgenommenen Frage nach der »Gewißheit der Evolutionsthese« (III 197 f). Hier wird das Gespräch mit der Naturwissenschaft aufgenommen, aber in einer Weise geführt, die entgegen dem heute weithin einseitigen Gefälle einer Bevormundung der Theologie durch das Naturwissen auch die umgekehrte Richtung aufzuzeigen wagt, nämlich die des Aufweises naturwissenschaftlicher Grenzen und ihrer möglichen Öffnung für die neue Dimension des Theologischen.

Auch die neue Dogmatik bleibt damit dem heute so oft beargwöhnten systematischen Denken treu, ohne welches die Theologie letztlich ihre wissenschaftliche Aufgabe nicht erfüllen könnte. »Systematik« ist aber hier (abgesehen von der möglichst umfassenden Zusammenschau aller Einzelelemente und ihrer sachgemäßen Zuordnung) nicht gleichzusetzen mit der Konstruktion eines Gedankengebäudes aus einer einzigen Wahrheit oder Idee heraus, auch nicht mit einer Ausfaltung eines transzendentalen Apriori (wie in der sogenannten »Transzendentaltheologie«), sondern sie ist die Nachgestaltung einer organischen Lebensganzheit, die dem Menschen vorgegeben ist, die er sich aber im Nachvollzug des denkenden Glaubens so zu eigen machen kann, daß dieses Lebendige sein eigenes Leben wird. Für diese organische Struktur einer Systematik ist die Art und Weise besonders signifikant, wie in dieser Dogmatik die Glaubenswahrheiten in einem inneren Konnex zueinander verbunden werden, so daß bereits am Anfang (etwa in der Offenbarungslehre) das Zentrum transparent wird (Christus) und von diesem Zentrum her alles davor Liegende wiederum eine neue Beleuchtung und eine Erkenntnisbereicherung erfährt. Für eine eilfertige Lektüre mag das den Eindruck von Wiederholungen und Überschneidungen erwecken. In Wahrheit aber handelt es sich dabei um die Bewährung des Organismusgedankens, der in allen Einzelheiten das Wirken desselben Lebendigen zum Vorschein kommen läßt.

2) Die Strukturelemente

Indessen laden die letzten Erwägungen dazu ein, die noch eindringlicheren Fragen nach den tieferen Gestaltkräften, den methodischen Regeln und den inneren Prinzipien dieses Organismus zu stellen. Man versteht eine geistige Schöpfung, zumal eine Dogmatik nicht, wenn man sich mit der Aufzählung der wesentlichen Inhalte begnügt (die im übrigen auch nicht annähernd vollständig dargeboten werden kann) und ihren systematischen Zusammenhalt nachweist. Ein tieferes Verständnis ist auf die Herausfindung der das Ganze strukturierenden Züge und Gestaltkräfte verwiesen, die auch den Typus des betreffenden Werkes charakterisieren. Bei der Beantwortung dieser Frage geht es um die im Zeitalter des »theologischen Pluralismus« (der bis zu einer gewissen Grenze als legitim angesehen werden kann) nicht belanglose Feststellung, wie sich ein dogmatisches Werk in seiner Eigenart verstehen läßt, wie es sich von anderen ähnlichen Entwürfen abhebt und wie es möglicherweise seine Überlegenheit über andere Untersuchungen derselben Art erweisen kann.

Zur Beantwortung dieser Fragen ist ein Blick auf die diesem Werk vorausgehenden dogmatischen Gesamtdarstellungen Michael Schmaus' instruktiv, in deren Tradition verständlicherweise auch das neue Werk steht. Für den sich durchhaltenden und doch auch einer organischen Entwicklung geöffneten Grundzug dieser Glaubenslehre ist ein programmatisches Wort aus der Einleitung zum ersten Band der »Katholischen Dogmatik« vom Jahre 1937 charakteristisch, in dem das Anliegen dieses damals herausfordernd neuartig empfundenen Werkes so umschrieben wurde: »Es (das Werk) will spürbar machen, daß das Wort Gottes, welches für jede Zeit gesprochen ist, Antwort gibt auf die Fragen, die den Menschen der Neuzeit und der Gegenwart bewegen«. Dazu gehört auch, daß das Werk »die im Glauben erfaßbare Wirklichkeit in ihrer Zuordnung zur menschlichen Natur, als Erfüllung der menschlichen Lebenssehnsucht über alle menschlichen Erwartungen hinaus aufweist«. Hier klingt lange vor Paul Tillichs in dessen »Systematischer Theologie« entwickeltem »Korrelationsprinzip« die Ausrichtung der Offenbarung auf den Menschen an, ohne daß der dem theologischen Anliegen unangemessene Strukturbegriff der »Anthropozentrik« bemüht wird. Er ist deshalb als unangemessen zu bezeichnen, weil eine ernst gemeinte Anthropozentrik im Menschen das alle Strahlen der Heilslehre auffangende Zentrum sehen wird und in einem zweiten Schritt (der z. B. bei P. Tillich kaum vermieden ist) den Menschen wie sein Fragen zum Maßstab dessen machen muß, was die Offenbarung gerade noch sagen darf.

Einer theologiegeschichtlichen Forschung bleibt freilich die Aufgabe gestellt, zu untersuchen, in welchem Maße und in welcher Intensität dieses für die damalige Zeit hochangesetzte Programm durchgeführt und erfüllt werden konnte. Es hat sicher eine weitere gedankliche Durchdringung in der Schrift »Wahrheit als Heilsbegegnung« erfahren (1964), deren Ergebnisse im zweibändigen Handbuch »Der Glaube der Kirche« (1969/1970) voll eingebracht wurden. In der vorliegenden dritten Form der Dogmatik aber ist dieses Korrespondenz- oder Responsorialprinzip als das das Ganze durchwirkende Gestalt- und Strukturgesetz zur Geltung gebracht. Das zeigt sich nicht nur an Einzelheiten wie etwa an der Erklärung der Offenbarung oder des

Dogmas als Wort- und Antwortgeschehen, es zeigt sich auch in der großen Linienführung, die etwa in den Untertiteln der Bände einen beredten Ausdruck gewinnt. So ist es keine beiläufig eingefügte Überschrift, wenn der Teilband 1 den Untertitel trägt: »Die Initiative Gottes auf menschliche Antwort hin« und der Folgeband (noch der Grundlegung der Dogmatik gewidmet) unter dem Thema steht: »Die menschliche Antwort als Integration von Gottes Initiation«.

Einem dogmatischen Problembewußtsein wird sich freilich sofort die Frage stellen, wie bei dieser starken Korrelation zwischen Gott und Menschen das »anthropozentrische Umkippen« der Heilslehre vermieden und die Gefahr der Identifizierung von Theologie und Anthropologie umgangen werden kann. Die Lösung dieser Problematik gelingt Michael Schmaus mit Hilfe der in der Inhaltsbesprechung schon angedeuteten Ausrichtung des Heilshandelns Gottes auf einen *bestimmten* Menschen hin, nämlich auf den Gottmenschen Jesus Christus, in dem alles Menschheitliche exemplarisch aufgenommen und repräsentiert wird, aber so, daß es in sich nicht geschlossen und abgesättigt erscheint, sondern seine Dynamik auf die größere Ehre Gottes hin freizusetzen und dem Heilsprozeß erst die »absolute Zukunft« zu erschließen vermag. Das geschieht strukturell durch die »Christozentrik«, die Michael Schmaus auch in der bereits genannten Vorrede zum ersten Werk als für die Dogmatik verbindlich erklärte: »Es ist ein Anliegen dieses Buches, deutlich werden zu lassen, daß die Einheit der Offenbarung begründende und tragende Mitte Christus ist«. Auch dieses Anliegen, im »Handbuch« von 1969/70 entschiedener verfolgt, hat in dem vorliegenden Werk eine nochmalige Intensivierung erfahren, wie schon die den dogmatischen Grund legende Lehre von der Offenbarung ausweist (I/1), in der Jesus als der »Vollender des Offenbarungswortes« eingeführt ist, aber auch (III) die Schöpfung »als Voraussetzung für die Menschwerdung des Logos« interpretiert wird. Dieser christologische Ansatz besitzt nicht nur die Kraft, die anthropozentrische Engführung aufzubrechen, sondern erweist zumal heute seine aktuelle Bedeutung darin, daß er allein den Absolutheitscharakter des Christlichen zu begründen und zu halten vermag. In einer Epoche der Relativierung des Christusgeschehens und damit auch der Kirche, la viele Theologien auf der »religionsgeschichtlichen Welle« reiten, vermag ein solche Christozentrik das *proprium christianum* allein zu garantieren.

Freilich mag sich auch hier die problematische Gegenfrage einstellen, ob diese ungeschmälerte Behauptung des christologischen oder gott-menschlichen Prinzips das menschliche Verstehen nicht überfordert oder ob der christologische Ansatz nicht »unvermittelt« bleiben und doch wieder »heilspositivistisch« wirken muß. Darauf wäre zu entgegnen, daß die erkenntnismäßige »Last« und »Belastung« dieser Christozentrik hier doch »abgeleitet« wird. Wie die Strebepfeiler der Gotik die Last des Gewölbes ableiten, so erfolgt hier die »Entlastung« durch die Elemente des heilsgeschichtlichen Denkens, die das Heil als von Gott geführte Pädagogie und als den Menschen in Wort und Tat ansprechenden Zusammenhang verstehbar machen. Es sind zuletzt also die heilsgeschichtlichen Strukturmomente, die das scheinbare christozentrische Übergewicht ausgleichen. Dies kann ein heilsgeschichtliches Denken dadurch leisten, daß es die göttlichen Heilstaten als sinnhaften Zusammenhang dar-

stellt, in dem der ebenfalls geschichtlich verfaßte Mensch die hohe Entsprechung zu den Grundanliegen seines Daseins findet.

Ein so verstandenes heilsgeschichtliches Denken, das in die responsoriale und christologische Grundstruktur eingefügt ist, vermag auch die von der heutigen »transzendentalen« Theologie in den Vordergrund gerückte Problematik nach der Vermittlung des Heils als Tat und Wahrheit an den Menschen einer angemesseneren Lösung zuzuführen (wohl wissend, daß hier ein Letztes Unauflösbares übrigbleibt, das aber durch eine stringente idealistische Erklärung zum Schaden der ganzen Theologie wegdiskutiert wird). Die »transzendente« (im Endergebnis auch »anthropozentrische«) Wende der Theologie, die im Grunde behauptet, daß alle Heilswahrheiten im Menschenwesen eingetragen sind, daß der Mensch in sich schon »Geoffenbarkeit« ist und daß er nur sich selbst zu verstehen braucht, um das Geoffenbarte anzuerkennen, macht zuletzt aus der positiv-geschichtlichen Offenbarungswirklichkeit des Christentums eine Menschheitsreligion, die aus dem sogenannten »subjektiven Wahrheitsgewissen« des Menschen emporsteigt und die der geschichtlichen Ereignisse höchstens noch der stärkeren Konkretisierung wegen und der deutlicheren »Greifbarkeit« halber bedarf.

Aber nicht einmal diese Berufung auf das nachfolgend Geschichtlich-Ereignishafte ist denkerisch zwingend, weil nicht zu ersehen ist, warum die Konkretisierung der im Menschen bereits »eingezeichneten« Heilsinhalte nicht im Lebensvollzug des Menschen selbst geschehen kann. So wird Christus, der nach der Hl. Schrift allein »der Weg, die Wahrheit und das Leben« ist (Joh 14,6) zu einem partiellen Wahrheitsmoment menschlicher Humanität, ein auswechselbares Beispiel einer aufklärerischen Menschheitsreligion. Eine ernstlich durchgeführte »transzendente« Theologie steht gegen den Buchstaben wie gegen den Geist der Hl. Schrift. Sie vermag auch objektiv das Skandalon des Christusereignisses, das im Kreuze gipfelt, nicht zu erklären, wie sie subjektiv nicht das mögliche Nein des Menschen zum geschichtlichen Ereignis (von dem er doch angeblich schon weiß) begründen kann. Dagegen vermag eine von der heilsgeschichtlichen Struktur bestimmte Theologie nicht nur genuin biblisch zu bleiben, sondern auch mit den Strukturen des Responsorialen (oder Dialogischen) und des Geschichtlich-Dramatischen die Offenheit des Menschen für die Initiative Gottes zu begründen, ohne dabei das Herausfordernde des kontingenten geschichtlichen Ereignisses und die Möglichkeit seiner Ablehnung zu überspielen. Eine auf den Prinzipien des Personalen, der Christozentrik und der Heilsgeschichte gründende Theologie vermag das allgemeine wie das individuelle Heilsgeschehen als ein wirkliches Drama zu begreifen, während eine rein transzendente Konstruktion der Theologie in die Nähe einer philosophischen Denkoperation gerät, in der sich der Mensch nur selbst auslegt.

Vergegenwärtigt man sich diese inneren Strukturen der neuen Schmausschen Dogmatik, so wird man feststellen, welche bedeutsame Orientierungshilfe sie in den heute anstehenden Wesensfragen um Christentum und Kirche bietet, eine Hilfe, die durch die an den schwierigsten Problemen bewährte klare Sprache und das erhellende Wort für den suchenden Menschen erst ihre volle Bedeutung gewinnt.