

weichlichen, sich selbst rechtfertigenden („Licht seienden“) Anspruch der Wahrheit stehen. Freiheit „beginnt nicht in leerer Beliebbarkeit mit sich allein“ (75), sondern fängt an als „gerufen“ angesichts einer Wirklichkeit, zu der der Mensch Ja oder Nein sagen muß, wobei dieser Anruf geschichtlich situiert ist. So bestimmen sich Selbst- und Weltverständnis gegenseitig.

Ist aber, so fragt Splett weiter, der Christ in seinem Glauben der Erfahrung des Heiligen fähig oder nicht? Ist Wirklichkeit als Gnade erfahrbar, als Gnade, die unverfügbar geschenkt ist und gleichzeitig einen geheimnisvollen Überschuß, den Schimmer und Glanz einer Verheißung bedeutet, die das einzelne Ding oder Begebnis wesentlich übersteigt (82)? Im Menschen entdeckt Splett ein Grund-Ja zu der ihm geschenkten Wirklichkeit und die „Erfahrung geschenkten Sinns ist Erfahrung der Gnade“ (76). So wird, trotz allen Dunkels, die Welt „sakramental“, „Symbol des Heiligen, Erscheinung der Macht und Güte ihres Schöpfers“ (90). Damit ist die Notwendigkeit der eigentlichen Sakramente nicht aufgehoben, sondern im Sakrament, vor allem in der Eucharistie, kommt „die Realität zu sich“, sie wird „erfüllt“ (94), wird in ihrer Zweideutigkeit aufgehoben. „Gerade weil der Mensch die Wirklichkeit bei allem Dunkel und Unheil als gnadenvoll, als Sakrament erfährt, sucht er nach einem Sakrament für sie, in dem ihr Heil vorbehaltlos und unwiderlichlich gewährt wird“ (98).

Die Arbeit Spletts liest sich nicht leicht. Da sie sich auf dem Grenzgebiet zwischen Philosophie und Theologie bewegt, weiß man gelegentlich nicht, ob der Verf. die gebrauchte Terminologie „philosophisch“ oder „theologisch“ verstanden wissen will. Vor allem enthält der theologische Begriff des Sakraments die Heilwirksamkeit, so daß man sich vielleicht doch eine genauere Differenzierung in der Anwendung des Ausdrucks „Sakrament“ wünschen könnte. Aber Spletts Untersuchung steht an der heute so wichtigen „Nahtstelle“ zwischen Alltag und Sakrament: wenn die Sakramente nicht als jenseits und neben dem Alltag vollzogene „Religion“ verstanden

werden dürfen, dann muß das Sakrament heilschaffende Vollendung und Erfüllung dessen sein, was der Mensch schon in seinem Alltag tut und erfährt. Zur philosophischen Grundlegung der Sakramentenlehre ist die vorliegende Untersuchung ein reichhaltiger und wertvoller Beitrag. K.-H. Weger SJ

DAECKE, Sigurd Martin: *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie*. Die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1967. 425 S. Lw. 29,80.

Der kenntnis- und urteilsreich ausgeführte ideengeschichtliche Hintergrund (21–235) läßt die Profile der Teilharddeutung erkennen. In zwei divergierenden Grundansätzen überdachte die evangelische Theologie die Einheit von Gott und Welt. Ein „panreligiöses Wirklichkeitsverständnis“ (behandelt werden Hegel, Richard Rothe, E. Bloch, P. Tillich u. a.) findet das Göttliche innerhalb der Weltwirklichkeit; das „nichtreligiöse Wirklichkeitsverständnis“ (W. Herrmann, Fr. Gogarten, D. Bonhoeffer u. a.) sucht Gott im Anders-Sein und betont damit die Weltlichkeit der Welt. In W. Pannenberg und G. Ebeling sind beide Richtungen auf dem Weg zur Synthese.

Auch Teilhard, der mit einer erschöpfenden Kenntnis der Primär- und Sekundär-Literatur behandelt wird, ging es um die „Versöhnung“ der Wirklichkeit, die in „fromme Subjektivität und profane Objektivität“ auseinandergefallen ist (Hegel). Gegen die Teilhardfeindliche Hälfte der Interpreten zeigt Daecke den eindeutigen Primat des Glaubens; Teilhards naturwissenschaftliche Ausführungen sind ihm gegenüber nur „nachträgliche Übersetzungen“. Auch die menschliche Freiheit und die Personalität des „Punkt Omega“ gewinnen in seinem Werk zunehmende Bedeutung. Schlüssel zu dieser Interpretation ist der „Glaube an die futurische Ganzheit der Welt“, der zwischen dem Glauben an Gottes Offenbarung und dem menschlichen Wissen vermittelt. Gegen die Teilhardfreundlichen Interpreten, besonders auf katholischer Seite, wird



das Revolutionäre in seinem Denken betont. Auch Tillichs „Tiefe“ oder Ebelings „Umkehr des Transzendenz-Immanenz-Schema“ schwimmen für Daeyeck im Kielwasser einer veralteten Metaphysik. Das Seinsdenken weicht einem konsequenten futurischen Denken, das die Resultante von „Gott-nach-oben“ und „Gott-nach-vorne“ im Blick hat. Von diesem „Christus futurus“ (nicht nur „adventurus“, also *kommend in* diese Welt, sondern *werdend aus* dieser Welt) kann Teilhard die zerfallende Einheit wiedergewinnen; Daeyeck pflichtet ihm voll bei.

Auch manche Kritik (immanente!) wird angebracht, besonders aus der Position Ebelings heraus. Doch gesteht Daeyeck der nur dialektisch zu verstehenden Position Teilhards eine bewußte, systemfeindliche Offenheit zu. Eine Kritik an vorliegendem, aus einer Hamburger evangelischen Dissertation entstandenen Werk, muß ihrem Autor die gleiche Offenheit zubilligen. Dann erst darf sie darauf hinweisen, daß – abgesehen von unnötigen Weitschweifigkeiten und Wiederholungen (vgl. 186 ff.) – manches zu sehr schematisiert wird (z. B. die Linie: Teilhard-Rahner-Pannenberg). Doch dies hängt auch zusammen mit dem angenehmen, gut lesbaren Stil. In das reiche Vorschußlob, das dem Buch bisher gespendet wurde, kann der Rezensent somit nur einstimmen.

J. Sudbrack SJ

MUSCHALEK, Georg: *Glaubensgewißheit in Freiheit*. Freiburg: Herder 1968. 104 S. Kart. 12,80.

Die Reihe der „*Quaestiones Disputatae*“ präsentiert sich in ihrem 40. Band in leicht veränderter äußerer Aufmachung; die von Muschalek behandelte Problematik einer freien Glaubensgewißheit ist jedoch von gewohnter Aktualität. Es geht in der vorliegenden Untersuchung, die der Verf. als „Vorergebnis einer Arbeit“ bezeichnet, die die Deutsche Forschungsgemeinschaft durch ein Stipendium ermöglicht, um die Frage: wie kann der einzelne Christ in der heutigen Zeit zu einer intellektuell redlichen Glaubensgewißheit gelangen?

Nach einer kurzen Darlegung des immer aktuellen Problems wendet sich Muschalek zunächst einer dogmengeschichtlichen Erhellung der Frage zu, innerhalb der die Glaubenstheologie des Thomas von Aquin besondere Aufmerksamkeit findet, da Thomas ein heute weit verbreitetes, aber ungenügendes Glaubensverständnis grundgelegt hat. Im Gegensatz zu anderen Interpreten vermochte nach Muschalek Thomas (trotz einer „eigenartigen Unausgeglichenheit“) das aristotelische Erkenntnisideal nicht zu sprengen. In kurzen Auseinandersetzungen wird dann über Luther, Descartes und Kant bis in die Zeit des I. Vatikanums gezeigt, wie sich im Anschluß an Thomas und unter dem Einfluß des von ihm vorbereiteten naturwissenschaftlichen Denkens im katholischen Glaubensverständnis der Schwerpunkt des Glaubens immer mehr von der Glaubensentscheidung zur Annahme fest formulierter Glaubenslehrensätze hin verlagerte, die durch die „*praeambula fidei*“ in ihrer Glaubwürdigkeit als „bewiesen“ gelten sollen. Dadurch gerät das Glauben jedoch in ein scheinbar unlösbares Dilemma: kann es Glaubensgewißheit geben, wenn das Glauben eine freie Tat des Menschen sein soll? Ist wirkliche Gewißheit nicht nur dort möglich, wo die Evidenz des Erkannten zwingend ist? (Auf eine eingehende Behandlung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit im Glaubensakt verzichtet Muschalek – leider – bewußt.)

Einer zusammenstellenden Darstellung des Glaubensverständnisses im NT folgt dann ein spekulativer Teil, der sich wie folgt aufbaut: Gewißheit geschieht nur in Entscheidung; diese Entscheidung, in der das menschliche Existenzwissen wird, ist eine Entscheidung von Gott her, der sich in Jesus mitteilt; Jesus Christus aber wird in seiner Kirche gefunden. Da es aber Kirchen mit verschiedenen Glaubensbekenntnissen gibt, bedarf es mit der freien Entscheidung (die für eine „Existenzwahrheit wahrhaft sehend macht“) einer für den einzelnen jeweils differenzierten Auseinandersetzung mit der „*nötigenden historischen Sacherkenntnis in Bezug auf Jesus Christus und die Kirche*“ (89), wo bei ein „*Konvergenz-*