

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Erich Heintel, Gesammelte Abhandlungen. Band 7: Zur Geschichte der Philosophie I. Band 8: Zur Geschichte der Philosophie II, Verlag Friedrich Frommann, Günther Holzboog, Stuttgart 2000. 401 bzw. 455 Seiten. Ln. je EUR 56,-.

Waren die 1996 erschienenen Bände 5 und 6 den Bereichen gewidmet, in denen sich Vernunft und Praxis durchdringen (siehe ÖR 1998, 283f), so peilen die jetzt anzuzeigenden Bände wichtige Weichenstellungen der Philosophiegeschichte von Aristoteles bis zur Wissenschaftstheorie des 20. Jahrhunderts an.

Band 7 beginnt mit 13 Beiträgen und drei Rezensionen, die sich auf philosophische Strömungen und Ereignisse in Österreich seit 1945 beziehen (17–134). Es folgen Abhandlungen und Rezensionen, die österreichischen Persönlichkeiten gewidmet sind (137–381), darunter ein Festschriftbeitrag „Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Theologie und Philosophie mit besonderer Berücksichtigung Karl Barths“ (187–201) und Bemerkungen zu Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“ (266–271), dazu als „Anhang“ eine Selbstdarstellung des Autors (340–375). Angesichts des Todes von Erich Heintel am 25. November 2000 sei an sie angeknüpft, wenn abschließend gewürdigt wird, welche Impulse von diesem Wiener Philosophen auf eine sich ökumenisch orientierende Theologie ausgehen können.

Zuvor müssen aber noch die beiden Brennpunkte benannt werden, um die die Aufsätze in Band 8 gruppiert sind. Da ist einmal das Vermächtnis, das insbesondere Aristoteles der Philosophie

und Theologie bis hin zu Hegel hinterlassen hat. Diesem Erbe gelten insbesondere die Aufsätze „Die natürliche Fundierung des Ordogedankens in der Tradition“ (119–135) und „Einheit als fundamentalphilosophisches Problem“ (136–158). Den anderen Brennpunkt bildet die geistige Wende, die von der Reformation ausging („Von der Freiheit eines Christenmenschen. 450-jähriges Jubiläum des Thesenanschlags in Wittenberg“, 38–46), bei Kant gegen die Aufklärung zum „Faktum des zweifachen Ich“ (159–187) und bei Fichte zur triumphalen Überlegenheit, aber auch Einsamkeit des auf seine Selbstvergewisserung angewiesenen Subjekts führt („Freiheit ist keine Ideologie“, 20–28 und „Gewissheit und Wahrheit bei Fichte“, 187–205). Der Synthese Hegels zwischen dem, was Kant als verantwortbares Wissen und verantwortungsvolles Handeln unterscheidet, gelten die Aufsätze „Aristotelismus und Transzendentalismus im ‚Begriff‘ bei Hegel (111–118) und „Die Positivität des Christentums in Hegels Religionsphilosophie“ (232–250). Doch es kann bei Missachtung der unterschiedlichen „Sinnebenen“ unserer Sprache und unseres Denkens auch zu Knalleffekten bzw. zum Ende eigenständigen Philosophierens einerseits in einem besserwisserischen Historismus („Zeigt die Historie, wie es eigentlich gewesen ist?“, [10–19]; „einige Bemerkungen zum Gegenstand der Geschichte“ [29–37], andererseits zu positivistischen Fehlurteilen und Verzerrungen, also einer Art „Gespenstermetaphysik“, kommen („Zum Problem des ‚Ich‘ als ‚daseiende‘ (individuelle) Transzendentalität. Von David Hume bis zu Ernst Mach und dem ‚Wiener Kreis‘“ [206–231]. Die Tragik solcher Knall-

effekte im Leben und ihre Auflösung im Humor zeigt sich in der „Narrheit Don Quijotes“ (251–265). Philosophisch gelingt die Aufarbeitung der Differenz zwischen Erscheinung, von der alles Wissen lebt, und der Existenz, in der sie in ein Handeln aus Freiheit umgesetzt wird, z. B. bei Heinrich Barth (siehe die Sammelbesprechung seiner Hauptwerke, 64–102).

Damit bieten beide Bände genug Anlass zu geistiger Anstrengung und Freude für alle Interessierten. Doch inwiefern ist eine Begegnung mit der Philosophie Erich Heintels ein Gewinn für die ökumenischen Bemühungen unserer Tage?

Das lässt sich am besten von Erich Heintels Selbstdarstellung her darlegen. Er beschreibt darin den Weg, wie er als entscheidende Aufgabe der Philosophie im Kosmos der Wissenschaften zur „universalen Sprachkritik“ geführt wurde (Bd. 7, 345ff). Kritik meint hierbei, welcher „Logos“ lässt die Erscheinung, mit der wir es zu tun haben, angemessen und eigenständig zu Wort kommen und macht damit die Gemeinschaft erst kommunikationsfähig. Ohne eine der Erscheinung angemessene Sprache und ohne ein sorgfältiges Ausdifferenzieren unterschiedlicher Sinnebenen kann es, da wir nun einmal durch Sprache gekennzeichnete Wesen sind, weder Verständigung noch Gemeinschaft geben. Universale Sprachkritik stellt damit einen Befreiungsakt dar, der unerlässlich ist, wenn wir zu selbstverantwortetem Handeln in Freiheit gelangen und als Person nicht im Chaos oder Kreuzfeuer jener Ansprüche untergehen wollen, denen wir ständig ausgesetzt sind (z. B. als Konsumenten der Werbung, über Zeitung oder Bildschirm den Kommentatoren, im Gottes-

verhältnis dem Proselytismus). Im Beitrag „Das Zisterziensertstift Zwettl als europäische Tagungsstätte“ (7, 112–120) stellt er die Differenzierungen und Sinnebenen zusammen, die jenes Chaos vermeiden helfen und uns zu einer Motivierung aus Freiheit verhelfen.

Für Theologie und Philosophie ist die beiderseitige Befreiung zu eigenständiger Partnerschaft besonders wichtig. Nur so kann der Legitimierungsdruck beendet werden, den bis zur Neuzeit die Theologie auf die Philosophie ausübte und notfalls institutionell sicherstellte. Das hat sich dann seit der Aufklärung dahin umgekehrt, dass sich die Theologie den Wahrheitskriterien der Philosophie bzw. den unterschiedlichen Wissenschaftstheorien zu beugen hatte, wenn sie als solche anerkannt sein wollte.

Die verhängnisvollen Folgen dieser Indienstnahmen und Legitimierungszwänge wirken bis heute nach. Demgegenüber ermöglichen die Sprachkritik und die Differenzierung von Sinnebenen, wie Heintel sie unternimmt, dem christlichen Glauben und der Philosophie einen je eigenständigen Sinn- und Wahrheitsanspruch. Ihn energisch zu vertreten, dürfen beide schon deswegen nicht unterlassen, weil die Haltung ihm gegenüber die Probe darauf ist, ob wir es mit einem offenen oder ideologisch festgezurrten Verständnis von Wissenschaft zu tun haben. Das elementare Interesse der Kirche Jesu Christi an ersterem ist evident. Für Heintel selbst hat die Philosophie, wenn sie letzterem verfällt, sich selbst aufgegeben.

Wenden wir solche Sprachkritik auf den christlichen Glauben an, so lässt sich nicht umgehen, das Einende *in* der Vielfalt der Erscheinungen zu beden-

ken, in denen er sich uns darbietet. Das gab und gibt der Suche nach der Einheit ihr Recht. Unterlassen wir sie oder postulieren wir das Einende gar *hinter* den Erscheinungen, dann liefern wir das Erscheinungsbild des Glaubens der Beliebigkeit aus und müssen uns mit einer beschreibenden Konfessionskunde begnügen. Glaubensfreiheit ist dann vorwiegend *negativ* bestimmt, indem wir die Sinnansprüche der verschiedenen Erscheinungsformen des Glaubens generell anerkennen, um ihr konfliktfreies Nebeneinander zu ermöglichen bzw. nur dort eingreifen, wo sich sozial schädliche Folgen zeigen. Die *positive* Aneignung einer bestimmten Erscheinungsform des Glaubens erfolgt dann aufgrund des Traditionszusammenhangs und bzw. oder aufgrund subjektiver Eindrücke. Es wäre lebensfremd zu bestreiten, dass beides für eine Erstbegründung des Glaubens durchaus hilfreich ist und christlicher Glaube ohne persönliche Betroffenheit durch die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus abstrakt bleibt. Nur ist es mit dem Traditionszusammenhang und der Eigenständigkeit je meines Glaubens ja nicht getan.

Wir ordnen uns im persönlichen Glauben vielmehr einem Lebens- und Erkenntniszusammenhang zu, der sich auf bestimmte geschichtliche Ereignisse bezieht und sie in der Symbolsprache des Glaubensbekenntnisses ausdrückt. Dass dieser Zusammenhang uns mit dem Ursprung des Lebens verbindet (Schöpfung), dass wir durch ihn als Person anerkannt und damit mehr sind als unsere Leistung (Versöhnung) und dass unser Leben zusammen mit der ganzen Schöpfung im Reich Gottes seinen letzten Sinn findet (Vollendung) – dafür steht das Bekenntnis zum drei-

einigen Gott. Für diesen Lebens- und Erkenntniszusammenhang beansprucht der Glaube Eigenständigkeit. Er bildet das Einheitstiftende in den Erscheinungsformen des Glaubens, im Fachausdruck der philosophischen Tradition: seine Substanz.

In der protestantischen Theologie wird die ökumenische Suche nach dem Einheitstiftenden in den Erscheinungen des Glaubens vielfach verdächtigt, dadurch werde der Glaube objektiviert und in Metaphysik verwandelt. Doch dies ist ein lang- und zählebiges Vorurteil, das völlig außer Acht lässt, dass die universale Sprachkritik, auf den Glauben angewandt, ihn gerade von Metaphysik unterscheiden und ihn von seiner Handhabung als verfügbares Objekt befreien will. Sie tut dies, in dem sie seiner Aneignung diese Eigenständigkeit erkämpft und Fremddeutungen z.B. auf der Linie des Marxismus, der Soziologie oder Psychologie abwehrt.

Indem sie die Einheit in den Erscheinungen des Glaubens sucht, macht die Sprachkritik im Sinne Heintels zugleich ein Gefälle sichtbar, das die ökumenischen Dialoge nicht unbeachtet lassen sollten. Diese Dialoge sind, nachdem sie als Suche nach der Einheit mehrere Jahrzehnte segensreiche Ergebnisse gezeitigt hatten, bezeichnenderweise ins Stocken geraten, als sie sich den Strukturen zuwandten, in denen der Glaube gelebt wird. Dass die Gemeinschaft im Glauben Strukturen braucht, in denen sie lebt, wird ernsthaft nirgends bestritten. Nur wild charismatisch bewegte Geister und völlig unerfahrene Amtsträger stellen sich diese Gemeinschaft als ein ständiges Happening vor. Wo es praktiziert wird, verliert es schnell seinen begeisternden Charakter und liefert den Glauben der

Willkür der Enthusiasten, reformato-
risch gesprochen der Schwärmerei aus.

Die Frage, ob die gelebte Substanz
des Glaubens sich Strukturen schafft
und braucht, ist seit Pfingsten ent-
schieden. Es gäbe den christlichen Glauben
als Erscheinung in der Geschichte
nicht, wenn es anders wäre. Ökumenisch
strittig ist allerdings das Ver-
hältnis zwischen den in der Vergan-
genheit entstandenen und neu entstehenden
Strukturen, mit anderen Worten: der
Freiheitsraum, den die überlieferten
Strukturen den neu sich bildenden
gewähren.

Ein typischer Fall, wie schwer das
fallen kann, ist der durch die päpstliche
Enzyklika „Dominus Iesus“ entstan-
dene Streit, ob die aus der Reformation
hervorgegangenen Strukturen genügen,
diese Kirchen als „Kirchen im eigent-
lichen Sinn“ zu qualifizieren oder nicht.
Wird er in der einen oder anderen kon-
fessionellen Konstellation fortgesetzt,
dann könnte die ökumenische Bewe-
gung trotz ihrer beachtlichen Erfolge in
die Situation geraten, in der sich am
Ende von Faust II Mephistopheles vor-
findet: „Ein großer Aufwand, schmä-
hlich! ist vertan“ (Vers 11837). Damit
dies vermieden wird, werden wir ekkle-
siologisch auf dem Gefälle von der Ein-
heit im Glauben hin zu überlieferten
und neu sich bildenden Strukturen
bestehen und mit Kardinal Walter Kas-
per auf „Kirchen unterschiedlichen
Typs“ bestehen müssen, die miteinan-
der eine Kirche Jesu Christi bilden.
Warum ist das so?

Einen der Eckpunkte in der Philoso-
phie Erich Heintels bildet die Entwick-
lung, wie der Mensch sich in der
Geschichte zum Handeln und damit zu
Gemeinschaft und Kultur bestimmt.
Das ist ein weites Feld. In unserem

Zusammenhang ist festzuhalten: Die
geschichtliche Entwicklung hat die
abendländische Kirche in eine Polarität
geführt, an der sie sich zwar immer
wieder neu wunden reiben, die sie aber
nicht mehr beseitigen kann. Sie besteht
darin, dass sich die Selbstbestimmung
zum Handeln einerseits in einem Rah-
men vollzieht und vollziehen muss, der
durch die „Natur“ des Menschen
bestimmt ist. Was diese „Natur“ aus-
macht, steht dabei fest und bildet ein
Gefüge, aus dem durch Einhaltung ver-
nünftiger Ordnungen das Wohl und
durch die übernatürliche Kraft der in
den Sakramenten der Kirche vermittel-
ten Gnade das Heil gewirkt wird. Die
gesunde und heilsame Selbstbestim-
mung verfügt damit über stabilisierende
Ordnungen, die Sicherheit vermitteln.
Wie aber, wenn diese „Natur“ kein
festes Gefüge mehr bildet und dem auf
sie begründeten Naturrecht eine Selbst-
bestimmung zum Handeln an die Seite
oder entgegentritt, in der unser Ich
diese Vorgegebenheiten überschreitet
(transzendiert)?

Klar ist, dass davon die Aneignung
des Glaubens und das Verhältnis zur
Überlieferung revolutioniert wird. Aber
geht mit der Freiheit eines Christen-
menschen zugleich die Substanz des
Glaubens in der Subjektivität unter?
Verständlich, dass viele das so sahen,
als dieser Prozess in Gang kam. Doch
inzwischen sollte ökumenisch aner-
kannt sein: Der christliche Glaube ver-
liert seine Substanz nicht, wenn es zu
neuen Formen der Aneignung und von
ihnen her zu neuen Strukturen für die
Lebensgemeinschaft kommt, in die er
führen will. Ja mehr; es ist nicht nur
unmöglich, sondern die Ökumene
würde ungeheuer an Zeugniskraft ver-
lieren, hieße ihre Losung: Anpassung

tut Not!, denn die Substanz des Glaubens lässt sich nur in den traditionellen Strukturen bewahren. Schon das Neue Testament nötigt uns ja glücklicherweise nicht zu einseitigen Optionen zwischen der Verkündigung des Reiches Gottes durch Jesus einerseits und der (judenchristlichen) Urgemeinde in Jerusalem bzw. der Kirche aus Juden und Heiden andererseits, die aus der Sendung der Apostel durch den auferstandenen Christus hervorgehen.

In denkendem Nachvollzug aufzeigen zu können, dass und warum unsere Bestimmung durch Natur als Schöpfung Gottes und die Selbstbestimmung in der Freiheit eines Christenmenschen die Substanz des Glaubens bilden und polar im Lebenszusammenhang der Kirche geeint sind – das macht die ökumenische Bedeutung der Philosophie Erich Heintels aus. Hoffen wir, dass sein mehrfach angekündigtes Werk „Mündiger Mensch und christlicher Glaube“ doch noch posthum erscheinen kann.

Hans Vorster

SOTERIOLOGIE

Thomas Rigl, Die Gnade wirken lassen.

Methodistische Soteriologie im ökumenischen Kontext. Bonifatius Verlag, Paderborn 2001. 194 Seiten. Gb. EUR 29,90.

Diese Arbeit, eine Dissertation, die von der Katholischen-Theologischen Fakultät in Regensburg angenommen wurde, hat doppeltes ökumenisches Gewicht. Zum einen dadurch, dass ein katholischer Theologe ein Thema methodistischer Theologie durchforscht und aus seiner Sicht kritisch beleuchtet, zum anderen dadurch, dass er die Bedeutung dieser Thematik für die ökumenischen Dialoge, die mit methodisti-

scher Beteiligung geführt wurden, darstellt. R. bewältigt diese selbst gestellte Aufgabe ausgezeichnet. Nach einer kurzen Einführung in John Wesleys Leben und Werk und seine ökumenischen Bemühungen untersucht der zweite Teil der Arbeit „Das christliche Heil nach John Wesley“. R. stellt das Ineinander von Rechtfertigung und Heiligung in der Soteriologie John Wesleys dar und versteht sie als „Spielart der anglikanischen *via media*“ zwischen katholischer Tradition und reformatorischem Neuansatz. Im Großen und Ganzen ist Wesleys Auffassung im Detail und im Grundsatz richtig erfasst; allerdings scheint mir die Möglichkeit des Geschenks plötzlicher „vollkommener Heiligung“ gegenüber der eines stufenweisen Weges zu ihr unterbewertet zu sein, und vor allem das Urteil, dass der „reformatorische Durchbruch“ des Jahres 1738 „nur eine kurzzeitige Akzentverschiebung zu Gunsten der Rechtfertigung allein aus Glauben“ brachte, „um dann der Heiligung erneut das Feld zu überlassen“ (78), zu einseitig. Dass damit, wie R. richtig feststellt, das „*sola fide*“ zur Basis der gesamten Soteriologie Wesleys wird, darf nicht unterschätzt werden.

Im 3. Hauptteil untersucht R. „Die Rezeption der Wesleyanischen Soteriologie im Methodismus der Gegenwart“. Es ist für jemand, der selbst an diesem Prozess beteiligt ist, schön, gewissermaßen von außen festgestellt zu sehen, dass es hier – insbesondere im Bereich der UMC (EmK) – einen großen Konsens gibt.

Der 4. Hauptteil schließlich behandelt „Wesleyanisches Heilsverständnis im Dialog“. R. untersucht die Ergebnisse der Dialoge zwischen Methodisten und Anglikanern, Reformierten,