

Fürst wird dem gerecht im *systematischen 2. Teil* (293–583) der Untersuchung. Dort stellt er die wesenhafte Form der Theologie Hirschers und deren Hervorgehen aus der grundlegenden Einsicht und dem leitenden Interesse dar. Mit Akribie werden schlüssig und überzeugend nacheinander die „wissenschaftliche Konzeption“, die „praktische Intention“ und die „systematische Konstruktion“ des Theologen aufgezeigt. Hierbei wird deutlich, wie Hirschers moraltheologische Vorstellungen zunächst in engem Kontakt mit der kantischen Philosophie, dann aber unter dem Einfluß der Philosophie Fichtes und Schellings entwickelt wurden. Hirschers Wissenschaftsbegriff versteht Fürst als notwendige Folge seiner idealistischen Denkart und charakterisiert ihn als „im weitesten Sinn transzendental-philosophisch mit ausgesprochen praktischer Tendenz“. Leitend ist das Grundprinzip, nach dem sich Freiheit „als Verwirklichung der Wahrheit des Geistes vollzieht“ (364). „Das moral- und pastoraltheologische Werk des Tübingers geht aus einem einheitlichen, erkenntnistheoretisch verantwortbaren und auf praktisches Handeln gerichteten Grundsatz hervor. Es ist in gewisser Hinsicht mit dem Werk J. S. Dreys in der dogmatischen Disziplin vergleichbar und kann, was die wissenschaftliche Leistung und theologiegeschichtliche Bedeutung angeht, mit diesem durchaus auf eine Stufe gestellt werden. Insbesondere bildet die ‚Christliche Moral‘, das systematische Hauptwerk, ein theologisch ethisches System von erstaunlicher Geschlossenheit und Konsistenz, das in jener von der Philosophie des Deutschen Idealismus geprägten Zeit den Ansprüchen praxisrelevanter Wissenschaftlichkeit in hohem Maße Rechnung trägt und zugleich den spezifisch theologischen Desideraten der christlichen Glaubens-tradition und Kirchlichkeit auf weite Strecken gerecht zu werden vermag“ (569).

Der Historiker wird in dieser materialreichen Tübinger Dissertation (50 Seiten Quellen- und Literaturverzeichnis) nicht nur einen wichtigen Beitrag zur Person und zum Werk Hirschers, zur frühen Katholischen Tübinger Schule sowie zu deren neuscholastischen Gegnern finden, sondern darüber hinaus auch einen bedeutenden Beitrag zur Katholizismusforschung des 19. Jahrhunderts. Der künftigen Hirscher-Forschung gibt Fürst folgende Wegweisung: „Nicht die Inhalte als solche sind es, die eine kritische Auseinandersetzung mit seiner Theologie lohnen, vielmehr ist es die spezifische Form seines Denkens, die . . . künftiger Kritik den geeigneten, sachgemäßen Ansatzpunkt bietet“ (576).

Mainz

Johannes Reiter

James J. Bacik, *Apologetics and the Eclipse of Mystery. Mystagogy according to Karl Rahner*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1980, 166 Seiten.

Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen die Begriffe „Geheimnis“ (*mystery*) und „Mystagogie“ (*mystagogy*). Der A. geht von einer Feststellung aus, die allerdings schon eine Wertschätzung impliziert. Viele unserer Zeitgenossen hätten nur wenig Sinn für das Geheimnis, das sich in der Existenztiefe des Einzelnen verbirgt; die heutige Menschheit leide an einer regelrechten „Verdunkelung“ dieser unausweichlichen Dimension (Kap. 1). Elementare und dringende Aufgabe des Theologen wird es deshalb sein, das Mysterium als menschliche Grunderfahrung aufs neue herauszuarbeiten und zu entfalten. Nach Bacik hängen die jetzigen Chancen einer christlichen Apologetik von einem intensiven „Suchen nach dem Mysterium“ ab (Kap. 2). Dieses Suchen veranlaßt zunächst eine metaphysische Analyse der menschlichen Selbsterfahrung. Der sich selbst bewußte Mensch schließt auf die Erfahrbarkeit jenes Geheimnisses, das als Quelle und Ziel zugleich sein sämtliches Trachten umfaßt (Kap. 3). Nun gilt es, die Selbsterfahrung zum klaren Bewußtsein zu bringen. Dazu können nicht nur die Geisteswissenschaften verhelfen, sondern auch sorgfältige Beobachtung der menschlichen Existenz sowie geistliches Leben und moderne Techniken der Meditation (Kap. 4). Eben diese Ergründung der geheimnisvollen Tiefe menschlicher Selbsterfahrung nennt der A. „Mystagogie“. Er sieht darin die notwendige Grundlage einer aktuellen Apologetik. Wird sich der heutige Mensch des Geheimnisses bewußt, das in seinem Innersten wurzelt, dann führt ihn die-

ser Dynamismus über den empirischen Horizont hinaus zum unendlichen Mysterium (Kap. 5).

Im II. Teil seines Werkes beschreibt Bacik zwei Varianten – „Modelle“ – seiner mystagogischen Methode. Beide Wege entspringen der theologischen Anthropologie und sollen eine Phänomenologie der menschlichen Selbsterfahrung begründen (Kap. 6). Das 1. Modell beschäftigt sich mit dem unendlichen „Fragen“ des Menschen, das eine absolute Offenheit und Verheißung in sich birgt. Das 2. Modell gründet auf der Erfahrung der Freiheit und der personalen Liebe; auch darin, meint Bacik, erschließt sich dem Menschen ein Weg zum absoluten Geheimnis (Kap. 7). Zum Schluß versucht es der A., seine Methode philosophisch und theologisch auszubauen. Die in allen Menschen angelegte Ausrichtung auf das Absolute ist eigentlich die „Bedingung der Möglichkeit“ menschlichen Denkens und Handelns überhaupt (Kap. 8).

Wie es dieser Überblick erkennen läßt, beruft sich der A. ausdrücklich auf die theologische Anthropologie K. Rahners. Er will aber dessen transzendente Heuristik nicht einfach erläutern; es ist ihm daran gelegen, die Rahnerschen Thesen schöpferisch weiterzuentwickeln. So erklärt sich die zentrale Rolle, die Bacik dem Terminus *mystagogy* zuweist. Das Wort kommt bei Rahner nur selten vor, und zwar in Anlehnung an seinen ursprünglichen (liturgisch-sakramentalen) Sinn. Gewiß steht es jedem Theologen frei, einen herkömmlichen Sprachgebrauch aus bestimmten Gründen abzuwandeln. Er geht dann allerdings das Risiko ein, von seinen Lesern mißverstanden zu werden. In der Einleitung, die er für dieses Buch geschrieben hat, spricht sich Rahner selbst eher vorsichtig über das Unternehmen des A. aus. Zudem wirkt das apologetische Vorhaben von J. J. Bacik heute etwas befremdend. Es handhabt zu unkritisch Ausdrucksweisen wie *secularized* oder *troubled atheists, religious experience, categorical mystagogy* usw. Auch das Verhältnis der Metaphysik zu den modernen Humanwissenschaften ist ungenügend geklärt. Vielleicht hätte der A. einen größeren Nutzen aus den Denkanstößen eines M. Blondel ziehen können, den er nur flüchtig zitiert.

Strasbourg

Charles Wackenheim

Quapp, Erwin H. U., Barth contra Schleiermacher? „Die Weihnachtsfeier“ als Nagelprobe. Marburg 1978/ 104 S. kart. 18.80 DM.

Quapps Studie beinhaltet eine Auseinandersetzung mit K. Barths Abhandlung über „Schleiermachers „Weihnachtsfeier““ von 1924 (K. B., Die Theologie und die Kirche, 106 ff.; jetzt auch Gesamtausgabe Bd. 11, Die Theologie Schleiermachers, Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, 98 ff.), den Versuch einer eigenen Interpretation von Schleiermachers „Weihnachtsfeier“ und eine kritische Vorstellung wichtiger Interpretationen dieses Werkleins von Schelling über D. F. Strauß, W. Dilthey, H. Bleek bis zu E. Hirsch.

Quapps Anliegen ist zu zeigen, daß Christus, u.zw. im Sinne der Christologie von Joh 1,1 und 1,14, tragender Grund der ganzen „Weihnachtsfeier“ sei. „Auf die Tragweite dieses Grundtextes der Schleiermacherschen Dogmatik ist nicht nur alles in der Weihnachtsfeier abgezielt, sondern von der Tragfähigkeit dieses Grundtextes lebt die ganze Weihnachtsfeier“. (28) Auch wenn Schleiermacher die Frauen von dem Göttlichen in (ihren!) Kindern sprechen läßt, „so ist der letzte Grund Joh 1,14“ (30 Anm. 122). Gegen Dilthey gewandt: Nicht „findet Schleiermacher . . . im Johannes-Evangelium seine spekulative Christologie wieder, sondern Joh 1,14 ist die Bedingung der Möglichkeit seiner Spekulation, die Voraussetzung“. (74) „Nein, ohne Christus verwirklicht sich bei Schleiermacher nichts“ (81), auch er versteht das Allgemeine vom Besonderen, von *diesem* Besonderen her.

Man begreift, daß es den Verf. verdrießt, wenn Barth die Gewichte bei Schleiermacher, auch dem späteren Schleiermacher, im entscheidenden anders verteilt sieht, wenn Barth bei Schleiermacher gleichsam immer wieder den Pferdefuß findet – selber christozentrischer Theologe, nicht pro, sondern contra Schleiermacher angetreten ist. In der Tat kommt Barth in seiner Schleiermacher-Vorlesung 1923/24, von der seine Be-