

BEGEGNUNG

BEITRÄGE
ZU EINER HERMENEUTIK
DES THEOLOGISCHEN
GESPRÄCHS

HERAUSGEGEBEN VON
MAX SECKLER
OTTO H. PESCH
JOHANNES BROSEDER
WOLFHART PANNENBERG

(1972)

VERLAG STYRIA

Das Erscheinen des vorliegenden Sammelwerkes wurde gefördert durch:
den Erzbischof von München,
den Erzbischof von Köln,
den Erzbischof von Paderborn,
den Bischof von Rottenburg,
den Bischof von Mainz,
den Evangelisch-Lutherischen Landeskirchenrat in München,
die Fritz-Thyssen-Stiftung
sowie Lazy Graf Henckel von Donnersmarck.



+ K 72/4137



ISBN 3 222 10701 7
© 1972 Verlag Styria Graz Wien Köln
Printed in Austria
Graphische Gestaltung: Hans Paar
Gesamtherstellung:
Universitäts-Buchdruckerei Styria, Graz



HEINRICH FRIES
GEWIDMET VON
FREUNDEN,
SCHÜLERN
UND
KOLLEGEN

INHALT

Vorwort	12
---------	----

I. Teil: BEGEGNUNG

GRUNDIDEEN

HANS JÜRGEN SCHULTZ	Plädoyer für den Streit	17
MAURICE NÉDONCELLE	Le Heurt initial dans la Rencontre des Personnes	23
WOLFHART PANNENBERG	Die Geschichtlichkeit der Wahrheit und die ökumenische Diskussion	31
MAX SECKLER	Über den Kompromiß in Sachen der Lehre	45
HEINRICH OTT	Theologie als Denk-Akt und als Glaubens-Akt	59
JÖRG SPLETT	Philosophischer und religiöser Glaube	75
FRANZ WIEDMANN	Ende der philosophischen Theologie?	89
JOSEPH MÖLLER	Verheißungen, Utopien, Hoffnung Geistesgeschichtliche und philosophische Erwägungen	103
LAURENTIUS KLEIN	Über den Ort der Begegnung	119
YVES CONGAR	De la Rencontre comme Mystère	123

PERSPEKTIVEN

VILMOS VAJTA	Theologie als Gemeinschaftsarbeit	133
NORBERT SCHIFFERS	Interdisziplinäre Zusammenarbeit – eine ökumenische Forderung	147

JOHANN BAPTIST METZ	Zu einer interdisziplinär orientierten Theologie Skizze des Fragestandes	163
WILFRIED JOEST	Zur Frage des katholisch-evangelischen Dialogs heute	179
ALBERT BRANDENBURG	Eine theologische Ursplaltung? Zur Grunddifferenz zwischen katholischer und reformatorischer Theologie	187
KARL RAHNER	Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie	199
ERICH FEIFEL	Perspektiven einer ökumenisch orientierten Erziehung	213

TESTFÄLLE

EDMUND SCHLINK	Zur Unterscheidung von <i>ius divinum</i> und <i>ius humanum</i>	233
PETER MEINHOLD	Über die ökumenische Tragweite der Mobilität	251
HEINRICH KAHLEFELD	Kritische Christologie und Gemeindepredigt	265
LEONARD SWIDLER	Infalible or Fallible? The Catholic Encounter with the Past and the Future	277
PETER BRUNNER	Realpräsenz und Transsubstantiation Ist die Lehre von der eucharistischen Gegen- wart Christi zwischen Katholiken und Luthe- ranern noch kirchentrennend?	291
ALFRED GLÄSSER	Eucharistieverständnis zwischen Ideologie und Glaube	311
REINHARD MUMM	Konfessionsverschiedene Ehe in evangelischer Sicht	327

KRITIK

STEPHAN H. PFÜRTNER	Autonomie des Menschen – Autonomie Gottes	345
HEINZ ROBERT SCHLETTE	Thesen zum christlichen Gemeindeverständnis	361
JOHANNES NEUMANN	Zum Entwurf einer <i>Lex Fundamentalis Eccle- siae</i> Gesetzestechnische Anmerkungen	369

AUGUST HASLER	Rom – Wittenberg – Genf Kirchenamtlicher Dialog in der Krise	389
JOHANNES BROSEDER	Kirche für die Menschen Bemerkungen zum Problem der Akkommoda- tion	403
KARL LEHMANN	Zum Verhältnis zwischen kirchlichem Amt und Theologie	415

II. Teil: BEGEGNUNGEN

IDEEN UND BEWEGUNGEN

Ø PETER STOCKMEIER	Christlicher Glaube und antikes Ethos	433
IGNACIO ESCRIBANO-ÁLBERCA	Zur Begegnung von Christentum und Helle- nismus Historische Kategorien der Offenbarung in der frühchristlichen Literatur	447
RICHARD HEINZMANN	Begegnung als Strukturelement scholastischen Denkens	457
MICHAEL SCHMAUS	Trinitätstheologie in Patristik und Mittelalter Die psychologischen Ternare Augustins und ihre Abwandlung bei Bonaventura	465
ALFONS HUFNAGEL	Begegnung mit der Wahrheit Thomas von Aquin und die philosophisch- theologische Tradition in I Sent. d. 19	477
FERDINAND KLOSTERMANN	Ökumenische Begegnung in Wien	491
WERNER KÜPPERS	Zwischen Rom und Utrecht Zur neueren Entwicklung der Beziehungen zwischen alt-katholischer und römisch-katholi- scher Kirche	505
PETER BLÄSER	Das Gespräch zwischen römisch-katholischer und alt-katholischer Kirche in Deutschland	525
GEORG KRETSCHMAR	Reformation und Orthodoxie Das theologische Gespräch zwischen der Rus- sisch-Orthodoxen Kirche und der Evangeli- schen Kirche in Deutschland	537

HANFRIED KRÜGER	Auf dem Weg zu einer Konferenz der Kirchen in Deutschland?	553
THOMAS FRANKLIN O'MEARA	The Ecumenical Evolution in the United States From Confession to Politics (1962—1972)	559

GRENZEN UND GRENZÜBERGÄNGE

BERNHARD CASPER	Begegnung Gesichtspunkte für eine Geschichte der deut- schen katholischen Theologie im 19. Jahrhun- dert	569
EBERHARD SIMONS	Die unerledigte Neuzeit Historische und systematisch-kritische Bemerk- ungen zur gegenwärtigen Situation der Theo- logie	581
FRITZ RAUH	Sprachregelungen an der Grenze zwischen Theologie und Naturwissenschaft Terminologische Voraussetzungen eines Dia- logs	605
ALFONS AUER	Die normative Kraft des Faktischen Zur Begegnung von Ethik und Sozialempirie	615
JOHANNES GRÜNDEL	Ethik und Moraltheologie im Dialog mit der Ethologie	633

PERSONEN UND ENTSCHEIDUNGEN

OTTO HERMANN PESCH	„Das heißt eine neue Kirche bauen“ Luther und Cajetan in Augsburg	645
HELMUT THIELICKE	Aufklärung und Orthodoxie Über Lessing und Goeze	663
JAN H. WALGRAVE	Deux Champions de la Liberté Lamennais et Lacordaire	681
GÜNTER BIEMER	Richard Hurrell Froude und John Henry Newman	697
CHARLES ST. DESSAIN	Cardinal Newman and Eternal Punishment	715

ALOIS GUGGENBERGER	Geschichte, Begegnung und Evolution bei Teilhard de Chardin Zu Max Müllers „Metaphysik des Seins- sinnes“	721
GEORG SCHWAIGER	Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts	735
FRANZ HENRICH	Die Katholische Akademie in Bayern — eine Stätte der Begegnung	749
WERNER DETTLOFF	Begegnung im Wort Gedanken aus einem Gespräch mit Romano Guardini über das Diskutieren	761
ROBERT W. BERTRAM	How free are the American Churches? A clue from Martin Luther King	765
GEORG DENZLER	Der Dialog im Verständnis Papst Pauls VI.	779
WERNER BECKER	Rom und Canterbury Die Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Erzbischof A. M. Ramsey in Rom	791
	Abkürzungsverzeichnis	805
	Bibliographie von Heinrich Fries	807
	Mitarbeiterverzeichnis	837

VORWORT

Die Frage nach dem Wesen des Christentums, um die es eine Zeitlang still geworden war, beschäftigt erneut die Geister. Zahllos sind die Versuche, die zentrale Einsicht und die bündige Formel zu finden. Sie gehen in verschiedene, vielfach einander radikal widersprechende Richtungen. Daß dies nach zweitausend Jahren Christentum noch möglich ist, ist ein erstaunlicher Sachverhalt, der nicht leicht hingenommen werden kann. An positiven oder negativen Bewertungen dieses befremdlichen Zustandes fehlt es nicht. Aber in konstruktive Überlegungen zum Wesen des Christentums ist er kaum mit eingegangen. Er gilt eher als Krisensymptom denn als Element einer Wesensstruktur, eher als einstweilige Schwierigkeit der Selbsterkenntnis denn als vom Wesen selbst bedingtes bleibendes Hindernis für eine abschließende Selbstfestlegung. Da es sich aber, wie die Erfahrung zeigt, um eine permanente Schwierigkeit handelt, ist zu fragen, ob sie nicht selbst zum Wesen des Christentums mit dazugehört — wenn nicht zu seinem ewigen Wesensgehalt, so doch zu seinem geschichtlichen Wesensvollzug.

Wenn dieser befremdliche Sachverhalt nicht als Defizienzphänomen abgewertet und damit aus der Wesensbestimmung ausgeschieden werden soll, sondern in sie zu integrieren gesucht wird, müssen die Gründe der Nichtfestlegbarkeit, die Faktoren der Veränderung, die Ursachen der Pluriformität und die Prinzipien der Differenzierung ausfindig gemacht und in die Überlegungen zum Wesen des Christentums mit einbezogen werden. Dem Stichwort *Begegnung* dürfte dabei eine besondere Bedeutung zukommen. Mit ihm ist ein für das Christentum grundlegender Sachverhalt angezeigt. Ist doch das Christentum selbst in seinem geschichtlichen wie in seinem sachlichen Ursprung aus jener grundlegenden *Begegnung* von Gott und Mensch, von Natur und Gnade, von alt und neu hervorgegangen, die es auch zur Botschaft, zum Auftrag und zum Ziel erhalten hat.

In der biblischen wie in der christlichen Geschichte ist eine Überzahl von Antagonismen und Synthesen zu beobachten. Sie sind Ausdruck von bewältigten und unbewältigten Begegnungsvorgängen und Beziehungszuständen, denen der Mensch im Widerspiel von Wort und Antwort sich ausgesetzt sah. Fast möchte man dem Wort *Begegnung* für das Verständnis des Weges und des Wesens des Christentums eine Art universaler hermeneutischer Schlüsselgewalt zuerkennen. Selbst Produkt von Begegnung bis in das Inkarnationsgeschehen hinein, hat es in der Begegnung mit Anderem seinen Bestand und in der gottmenschlichen Vermittlung seinen Sinn und sein Ziel.

Evangelium und Welt treffen bei aller möglichen Konstanz der bleibenden Strukturen in ständig neuen *Situationen der Begegnung* aufeinander. Echte Begegnung ändert stets alle daran Beteiligten. Begegnung ist schöpferisch, weil sie das eigene Sein und Seinkönnen zum Vorschein bringt, weil sie das Andere als Komplementum des eigenen Daseins realisiert und weil sie Beziehung und Lebenszusammenhang schenkt. Dem Christentum, das radikal auf Begegnung angelegt ist, wachsen von da her schöpferische Kraft ebenso zu wie das Element bleibender Unbestimmbarkeit.

Der *Sachverhalt Begegnung* selbst wurde erst relativ spät, in der Philosophie der Neuzeit, in den Rang eines philosophischen Problems erhoben. Und das *Wort Begegnung*, für das die alten Sprachen keine gleichwertige Entsprechung kennen, tritt seinen Siegeszug durch die modernen Sprachen erst Hand in Hand mit der Ausbildung einer eigenen Begegnungsphilosophie an, die indessen nahezu ausschließlich personalistisch orientiert ist. Von hier aus gelangt es in die Theologie — auf weitem Umweg und in später Rückkehr wie so vieles. Heute markiert das Stichwort Begegnung für die theologische Forschung und Besinnung einen Aufgabenkomplex und einen Themenbereich, der weit über das Anliegen und die Denkform des Personalismus hinausreicht, ohne diese geringzuschätzen.

Einen Eindruck hiervon vermag der vorliegende Sammelband zu vermitteln. Er will darüber hinaus einen sachlichen Beitrag zur theoretischen Bewältigung des Begegnungsproblems im Umkreis des Christentums und damit zur praktischen Erfüllung seiner Begegnungsaufgabe leisten. Er entwickelt in einem ersten Teil Grundideen, eröffnet Perspektiven, untersucht Testfälle, übt Kritik unter dem Gesichtspunkt einer normativen Begegnungslehre und hat im zweiten, historisch orientierten Teil Vorgänge und Zustände der Begegnung von Ideen, Bewegungen, Institutionen und Personen aus Vergangenheit und Gegenwart zum Gegenstand. Es kann sich bei der Fülle der möglichen Themen nur um eine Aus-

wahl handeln, die jeder Mitarbeiter in eigener Verantwortung treffen mußte. Aber die Beiträge dieses Bandes, in denen jeweils eher eine Idee skizziert als eine monographische Abhandlung ausgeführt sein will, sind gerade in ihrer thematisch breiten Streuung und sachlichen Verschiedenartigkeit ein Zeugnis dafür, auf wie breiter Front das Begegnungsproblem heute aufgebrochen ist. Die Tatsache, daß bei einem diesem Problem gewidmeten Projekt so viele Namen von Rang wenn nicht zu gemeinsamer Arbeit — das erlaubt das Dasein in Raum und Zeit nicht —, so doch zur Arbeit am gemeinsamen Thema sich vereinigt haben, macht dieses Buch selbst zu einem Zeugnis für Begegnung.

Ein Zeugnis für Begegnung und von Begegnung ist es noch aus anderem Grund. Dieser Sammelband ist Heinrich Fries von Freunden, Kollegen und Schülern gewidmet. Die Mitarbeiter und Herausgeber betrachten es als einen glücklichen Umstand, daß das Wort *Begegnung* zugleich *Titel eines Sachbuches* und *Name einer persönlichen Festgabe* sein kann. Denn was in diesem Buch theoretisch verhandelt wird — das Thema *Begegnung* —, das läßt sich treffend wie kein anderes zur Kennzeichnung und Würdigung des Werkes und der Person von Heinrich Fries anführen. Ein Blick in die Bibliographie, die sich am Ende dieses Bandes findet, vermag davon zu überzeugen, in welchem Ausmaß der theologische Forscher und Schriftsteller Begegnung zu vermitteln und zur menschenwürdigen und sachdienlichen Begegnung anzuhalten sich mühte. Was hier in objektiver Form, in Arbeitsthemen und im literarischen Werk, entgegentritt, hat im menschlichen und christlichen Wesen von Heinrich Fries zu persönlicher Haltung und Lebensart gefunden und ist von da her entsprungen. Heinrich Fries, der jugendliche Sechziger, ist ein Mann der Begegnung. Begegnung und Vermittlung erwachsen hier nicht aus Anbiederung und Konturlosigkeit, sondern aus entschiedener, aber Raum gewährender Freiheit. Die Denk- und Arbeitsatmosphäre, die Heinrich Fries zu schaffen versteht, ist dafür kennzeichnend: Es ist eine Atmosphäre völliger Freiheit des Gesprächs und der Auseinandersetzung, in der geistige Begegnung den konnaturalen Katalysator findet und das Humanum eine Heimstatt hat.

BEGEGNUNG ALS STRUKTURELEMENT SCHOLASTISCHEN DENKENS

RICHARD HEINZMANN

Manche Begriffe prägen in solchem Maß das geistige Profil einer Zeit, daß man darüber vergessen könnte und gelegentlich auch vergißt, daß es die mit einem so zum Schlagwort gewordenen Begriff gemeinte Sache auch schon früher gab.

Das Wort Begegnung dürfte für unsere Tage ein solcher Schlüsselbegriff sein. Es empfiehlt sich deshalb, ihn nicht nur mit Beifall zu bedenken, weil er heute als Fortschritt empfunden wird, sondern ihn auch kritisch zu überprüfen und sachlich zu befragen. Denn je mehr ein Begriff gebraucht wird, desto mehr verliert er an inhaltlicher Präzision. Durch seine Ausweitung auf alle möglichen Sachverhalte und Bereiche wird er immer leerer und besagt am Ende, weil er nichts Genaues sagt, eben gar nichts mehr. Wenn alle davon reden, ist dieses Stadium meistens erreicht.

Neben anderen Möglichkeiten empfiehlt sich als Weg zu einer solchen kritischen Sichtung und Klärung nicht zuletzt der Rückgriff auf die Geschichte. Es wird zu untersuchen sein, ob die Erfahrungen, welche die Vergangenheit mit dem Wort und der Sache der Begegnung gemacht hat, in die Diskussion der Gegenwart eingebracht werden können. Dabei muß geprüft werden, ob Verkürzungen und Vereinseitigungen stattgefunden haben, um diese heute zu vermeiden; geprüft werden muß aber auch, ob und inwiefern sich möglicherweise die Sache Begegnung in der Geschichte besser als heute dargestellt hat.

Dies soll hier in der gebotenen Kürze für einen bestimmten Zeitraum versucht werden. Es besteht nicht die Absicht, neue Forschungsergebnisse materialer Art vorzulegen. Es geht vielmehr darum, den betreffenden Zeitraum unter einem bestimmten Gesichtspunkt, eben unter dem Blickwinkel von Begegnung, zu befragen [1].

[1] Da es sich bei dem vorliegenden Beitrag nicht um eine mediävistische Spezialstudie

Wenn dies hier bezüglich der Scholastik geschehen soll, dann wird das allgemeine „Vor-urteil“ mit einem ausschließlich negativen Beitrag zu dem Thema Begegnung rechnen. Man kann sich nicht vorstellen, daß eine so eminent moderne Kategorie im Mittelalter realisiert worden sei. Wenn man sich dazu nur an das dunkle Kapitel „Inquisition“ erinnert, dann wird aus der Vermutung Gewißheit.

Ein weiteres kommt noch hinzu. Auch wenn heute die Geringschätzung der Scholastik seit dem Humanismus überwunden ist und wenn man im allgemeinen zwischen Scholastik und Neuscholastik zu unterscheiden weiß, so ist es doch eine Tatsache, daß mit der grundsätzlichen Historisierung und Relativierung in der Neuzeit das abendländische Denken jene Wende zum Subjektivismus und Personalismus vollzogen hat, ohne die die dialogische Ausrichtung des modernen Bewußtseins und Lebensgefühls nicht verstanden werden kann.

Diese Abkehr von dem ungeschichtlich objektivistischen Denken der Scholastik mit ihrer Frage nach dem Wesen der Dinge und die Hinwendung zum Subjekt, zur Relativität und Endlichkeit des Menschen deutet schon an, daß sich hier auch ein Wandel oder zumindest eine starke Akzentverlagerung im Verständnis von Begegnung vollzogen haben dürfte, wobei zumindest die Gefahr gegeben ist, daß Begegnung sich in formaler, zwischenmenschlicher Freundlichkeit erschöpft und sachliche Gesichtspunkte als sekundär und belanglos beiseite gelassen werden.

*

Wenn man nach den Ursachen fragt, die um die Wende vom 11. zum 12. Jahrhundert zu jenem Aufbruch führten, den man in Theologie und Philosophie Frühcholastik nennt, so stößt man auf ein eigenartiges Phänomen. Mit dem Ausgang der Väterzeit war ein weitverbreiteter geistiger Stillstand eingetreten. Man sammelte, exzerpierte und behütete das überkommene Erbe. Es fehlte jedoch an jeder eigenen Initiative zu kritischer Würdigung und rationaler Durchdringung des Materials. Man hütete den Buchstaben und meinte, in solch konservativ-konservierender Haltung der Schrift, den Vätern und dem Anspruch des Christentums in besonderer Weise gerecht zu werden.

Diese Situation änderte sich nicht durch irgendwelche äußere Einflüsse,

handelt, kann auf Literaturangaben weitgehend verzichtet und dafür auf die allgemeinen Standard- und Nachschlagewerke verwiesen werden.

wie etwa durch die Erschließung neuer theologischer Quellen oder bisher unbekannter philosophischer Werke. Derartiges geschah nicht. Es war allein das geistige und denkerische Format einzelner Persönlichkeiten, die diese Wende herbeiführten und so jene Entwicklung in Gang brachten, die in der Hochscholastik ihre umfassende Ausprägung erfahren sollte.

Aus dem äußerlichen Nebeneinander von theologischem Erbe und unreflektierter Gläubigkeit wurde eine kritische und schöpferische Auseinandersetzung, eine lebendige Begegnung.

Von vereinzelt, wenig nachwirkenden Versuchen in der Vorscholastik abgesehen, ist in erster Linie Anselm von Canterbury zu nennen. In seinem methodischen Ansatz und theologischen Programm des „Credo ut intelligam“ [2] ist der entscheidende Sachverhalt auf die kürzeste Formel gebracht. Fides und intellectus begegnen sich, um in der Einheit von Glaube und Einsicht als Glaubenseinsicht Theologie zu sein. Diese Begegnung ist von solcher Intensität, daß sie auf den Menschen geradezu verwandelnd wirkt.

Der Mensch wird von Anselm konkret heilsgeschichtlich als gefallener Mensch — homo incurvatus [3] — gesehen. Auch der Verstand ist in seiner rationalen Kraft hinsichtlich der Erkenntnis des Göttlichen gebrochen. Das „donum intellectus“ des Urstandes ist verloren. Durch die reinigende und läuternde Kraft des Glaubens empfängt der Mensch die Gabe des Verstandes wieder. Die ratio fide purgata befähigt den Menschen zum intellectus fidei, zu einem tieferen Eindringen in die Geheimnisse dieses Glaubens, ohne sie dadurch rationalistisch aufzulösen. Als formaler Akt ist der Glaube Voraussetzung der Theologie, in welcher die ratio ohne Schriftbeweis in die Inhalte des Glaubens hineindenkt [4].

So steht am Anfang und an der Wurzel der Scholastik als inaugurierendes Geschehen die Begegnung von Glauben und Wissen. Die Jahrhunderte vorher glaubten auch, aber ihr Glaube wurde nicht zum Glaubenswissen,

[2] *Proslogion*, Cap. I: „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo: quia nisi credidero, non intelligam“ (*Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, hrsg. v. F. S. Schmitt, Bd. 1, Seckau 1938 — Edinburgh 1946; Bd. 2–6, Edinburgh 1946–1961, hier Bd. 1, 100). Der ursprüngliche Titel des Werkes lautete: *Fides quaerens intellectum. Prooemium* (a. a. O., 94). Zu der hier nur angedeuteten Problematik des Theologiebegriffs bei Anselm und den damit in Verbindung stehenden Fragen vgl. insbesondere: G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*, in: *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, 24–62.

[3] *Proslogion*, Cap. I, a. a. O., 100: „Domine incurvatus non possum nisi deorsum aspicere, erige me ut possim sursum intendere.“ Vgl. ebd., 98.

[4] Hierzu sei insbesondere auf das Monologion und das Proslogion verwiesen.

weil er nicht kritisch reflektiert und rezipiert wurde, und blieb deshalb nach außen hin unwirksam.

Bereits die unmittelbaren Schüler Anselms konnten die Höhe seiner Spekulation und seines Theologiebegriffs nicht halten. Die Fragestellung verlagerte sich auf eine andere, theologisch nicht so anspruchsvolle Ebene.

Die strenge Traditionsgebundenheit der damaligen Zeit mußte mit Notwendigkeit zu dem kritisch-dialektischen Denken in ein Spannungsverhältnis geraten. Die Begriffe „ratio“ und „auctoritas“ umschreiben die damit aufgebrochene Problematik. Es geht dabei um den methodischen Einsatz der Dialektik, der formalen Logik bei der Bearbeitung der Autorität der Schrift und der Väter.

Der Einsatz des logischen Instrumentariums der „logica vetus“ und seit der Mitte des 12. Jahrhunderts auch der „logica nova“ in der Theologie war im Verständnis der damaligen Zeit eine Begegnung von Kirche und Welt und für die konservativen Kreise eine Bedrohung der *sacra pagina* durch das Profane. Schon im 11. Jahrhundert hatten sich die extremen Fronten der Hyperdialektiker und Antidialektiker gebildet. Während die ersteren sich in rein logischem Formalismus verloren, in der Meinung, die Probleme rein formal und ohne tieferen Einblick in größere Zusammenhänge lösen zu können, verwarfen die Antidialektiker jede Dialektik. Die Gesetze der Logik seien, so argumentierten sie, eine Erfindung des Teufels und vor Gott ungültig. Diese Kontroverse drängte im 12. Jahrhundert zur Entscheidung. Die Antidialektiker, die sich fast ausschließlich in Kreisen der Mönchstheologie fanden, lehnten auch eine sinnvolle und kontrollierte Anwendung der Dialektik in der Theologie ab [5]. Die repräsentativsten Vertreter dieser beiden Richtungen waren Peter Abaelard sowie Gilbert von Poitiers auf der einen und Bernhard von Clairvaux auf der anderen Seite. Trotz seines hohen Ansehens, seines kirchenpolitischen Einflusses und nicht geringer Intrigen gelang es Bernhard am Ende nicht, als Sieger aus diesem Kampf hervorzugehen. Wenn er auch äußerlich durch die von ihm erwirkte Verurteilung Abaelards dominierte

[5] Mit welcher Schärfe und Leidenschaft diese Auseinandersetzungen geführt wurden, geht aus vielen literarischen Zeugnissen hervor. Die Anhänger der dialektischen Theologie beklagen sich darüber, daß diese Generation meint, nichts akzeptieren zu können, was von einem „Modernen“ entdeckt und gedacht wurde. Nur was von den „ältesten Vätern“ überliefert ist, nähmen sie an. Demgegenüber steht die fortwährende Klage der Konservativen über die „innovationes“ und die „innovatores huius temporis“. Vgl. hierzu M.-D. Chenu, *Nature, Man and Society in the Twelfth Century. Essays on new theological perspectives in the latin west*, Chicago – London 1968, 312f und 321–330.

— gegen Gilbert gelang ihm das schon nicht mehr —, so hatte er in der Sache von Anfang an verloren. Nach dem immanenten Gesetz des geistigen Fortschritts setzte sich die dialektische Methode [6] in der Theologie durch, ein Ereignis, ohne das die Hochscholastik undenkbar wäre.

In der literarischen Form der „quaestio“ fand die dialektische Methode ihren angemessenen Niederschlag. Nachdem der kritische Geist erwacht war, konnte die Form der „lectio“ nicht mehr ausreichen. Über eine paraphrasierende Erklärung hinaus wurden jetzt Fragen an den Text gestellt und schließlich auch unabhängig von Textvorlagen Fragen und Probleme aufgeworfen. Aber nicht nur in der Tatsache des Fragens zeigt sich die kritische und forschende Haltung, sondern auch in der Durchführung einer quaestio wird diese Dynamik und die Bereitschaft, sich allen Einwänden zu stellen, um so den Problemen auf den Grund zu gehen, deutlich. Alle auctoritates und rationes, das gesamte Wissen der damaligen Zeit, kommen in jeder quaestio zu dem jeweils diskutierten Gegenstand zum Zweck der Wahrheitsfindung miteinander ins Gespräch.

In jedem „Utrum“ kommt diese Offenheit und echte Dialogbereitschaft zum Ausdruck. So stereotyp die äußere Technik der quaestio anmuten mag, in Wirklichkeit spiegelt sie die ganze Lebendigkeit und Aufgeschlossenheit dieser Epoche wider. Auch die großen theologischen Summen sind keine geschlossenen Gesamtdarstellungen der Theologie, sondern offene Systeme. In ihnen sind nicht Thesen, sondern Fragen zusammengefaßt. Sie sind nicht die Summe der Theologie, sondern die Summe von Fragen zu den einzelnen Problemen. Dabei ist der Aufbau einer Summe als ganzer wiederum eine offene Frage und von verschiedenen systembildenden Elementen abhängig.

Das geistige Ringen des 12. Jahrhunderts war weitgehend formaler Art oder zumindest durch formal-methodische Probleme bedingt. Der philosophische Horizont war unangefochten der neuplatonische Augustinismus. Mit dem Bekanntwerden der metaphysischen Schriften des Aristoteles zu Beginn des 13. Jahrhunderts änderte sich diese Situation grundlegend. Die Begegnung des neuplatonisch-augustinischen Denkens mit der weltoffenen und weltzugewandten Philosophie des Aristoteles führte eine tiefgreifende Wende in der mittelalterlichen Geistigkeit herbei.

Jetzt ging es nicht mehr nur um die Rezeption formaler Logik, sondern um die Auseinandersetzung mit einer bisher unbekanntem philosophischen Konzeption von hohem Rang. Neue theologische Richtungen nahmen von

[6] Abaelards Schrift *Sic et non* ist ein programmatisches Beispiel dieser Methode und hatte, wie sein Gesamtwerk, großen Einfluß auf ihre Weiterentwicklung.

hier ihren Ausgang. Die Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Gruppen wurden hart geführt; kirchliche Verurteilungen blieben nicht aus. Aber das Ergebnis waren die großen theologischen Konzeptionen der Hochscholastik mit ihrer Fülle verschiedenartiger Interpretationen, die deshalb nebeneinander bestehen konnten, weil das Ganze unter dem „Quaeritur utrum“ scholastischen Denkens stand.

Um sich die geistige Beweglichkeit dieser Theologie und ihre Bereitschaft und Fähigkeit, über alle Schwierigkeiten hinweg den Forderungen ihrer geschichtlichen Stunde gerecht zu werden, d. h. Begegnung mit der Welt zu realisieren, bewußt zu machen, muß man sich vergegenwärtigen, welcher Bruch mit der Tradition theologischen Denkens hier geschah. Thomas, um nur den bedeutendsten Repräsentanten zu nennen, stand vor der Frage, ob die Theologie sich mit dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff vereinbaren lasse. Indem er sich dafür entschied, mußte er das Verständnis von Theologie als „intellectus fidei“, wie es von Anselm im Geiste Augustins entwickelt worden war und in der franziskanischen Theologie fortgeführt wurde, verlassen. Theologie wurde unter dem Einfluß der aristotelischen Metaphysik Wissenschaft aus den Glaubensartikeln als Erkenntnisprinzipien [7]. Um des äußeren Wissensfortschritts willen hat hier die Theologie die Dimension der Tiefe (das intus-legere) verloren und eine Akzentverlagerung vom Heilsgeschichtlichen auf das Metaphysische erfahren, die man bedauern und kritisieren, deren Notwendigkeit für die damalige Situation man jedoch nicht bezweifeln kann.

Dieser kurze Versuch, die Entstehung und Entwicklung der Scholastik an einzelnen Wendemarken unter dem Aspekt von Begegnung zu sehen, dürfte gezeigt haben, daß damit ein Grundzug scholastischen Denkens angesprochen ist.

Peter Abaelard hat diese tolerante Aufgeschlossenheit und Bereitschaft, der Spur der Wahrheit überallhin zu folgen, in seinem „Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum“ unmißverständlich ausgesprochen: „Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera, et nullam adeo frivolum esse disputationem arbitrator, ut non aliquod habeat documentum“ [8].

[7] Die Bezeichnung „Konklusionstheologie“ wurde mit Absicht nicht gewählt, da auch die Theologie Anselms, wengleich in anderem Sinn, Konklusionstheologie ist.

[8] PL 178, 1614 A. Zu dieser Haltung relativer Toleranz im 12. Jahrhundert, insbesondere den Juden gegenüber, vgl. L. Rabinowitz, *The social Life of the Jews of Northern France in the XII – XIV Centuries as Reflected in the Rabbinical Literature of the Period*, London 1938.

So ist es nicht verwunderlich, daß der Dialog, insbesondere in der Früh-scholastik, eine der häufigsten Literaturgattungen ist. Als Gesprächspartner findet man Heiden, Juden, Philosophen usw.; nur der Häretiker kommt unter dem Titel „Dialogus inter“ nicht vor. Die Auseinandersetzung mit ihm findet immer unter dem eindeutigen Vorzeichen des „Contra“ oder „Adversus“ statt. Hier hat die Bereitschaft zur Begegnung ihre Grenze. Unter dem Einfluß der besonderen Situation des Verhältnisses von Kirche und Staat schlägt sie sogar um in die brutale Vernichtung des Gegners [9].

Der entscheidende Grund für dieses ablehnende Verhalten ist wohl darin zu sehen, daß im Mittelalter Häresie nur als formale Häresie denkbar war. Den materialen Häretiker kannte man nicht. Er war immer derjenige, der die Wahrheit des Glaubens besaß, durch Schuld und mit böser Absicht jedoch davon abfiel [10]. Mit ihm zu sprechen ist von vornherein sinnlos. Hier wird gleichzeitig der objektivistische Grundzug dieser Epoche sichtbar. Begegnung fand im Grunde immer auf der Ebene der Gegebenheiten, der Objekte statt; die Person, die eine Sache vertrat, war letztlich gleichgültig. Die meisten großen geistigen Begegnungen dieser Zeit sind auf der Ebene der beteiligten Personen letztlich gescheitert [11], in der Sache aber fruchtbar verlaufen.

Das subjektive Moment von Begegnung, die zwischenmenschliche Beziehung, der Versuch, den anderen und sein Anliegen zu verstehen, ist der Scholastik fast völlig fremd.

*

Die vorausgehenden Überlegungen sollten zur Klärung und Präzisierung von Begegnung beitragen. Das Ergebnis scheint mir für die aktuellen Probleme unserer Tage nicht unwichtig zu sein.

Zum einen sollten alle, die sich in ihrem Kampf gegen die heutige Theologie mit ihrer Offenheit allen theologischen, religiösen und geistigen

[9] Zur Inquisition vgl. den Beitrag von P. Mikat, in: LThK 5 (21960) 698–702.

[10] Zu diesem Verständnis von Häresie siehe etwa Thomas von Aquin, STh II–II 10,8: „Ad tertium dicendum quod, sicut vivere est voluntatis, reddere autem est necessitatis, ita accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis. Et ideo haeretici sunt compellendi ut fidem teneant.“ Vgl. auch Quaestio XI „De Haeresi“.

[11] Vgl. beispielsweise Abaelard – Bernhard, Gilbert von Poitiers – Bernhard, Hugo von St. Viktor – Gilbert von Poitiers, Robert von Melun – Gilbert von Poitiers, Thomas – Bonaventura.

Strömungen gegenüber auf die „Theologia perennis“ der Scholastik berufen, die formalen Strukturen dieser Epoche ebenso ernst nehmen wie die inhaltlichen Aussagen. Nicht nur das „Was“, auch das „Wie“ gehört zu dem großen Erbe scholastischer Theologie.

Zum anderen wurde deutlich, daß einseitiger Objektivismus in seiner letzten Konsequenz zur Unmenschlichkeit führen kann. Das sollte jedoch kein Grund sein, extremen Subjektivismus zum Ideal zu erheben, wenngleich die Gefahr des entgegengesetzten Pendelausschlags nicht klein zu sein scheint. Extremer Subjektivismus ist zwar nicht unmenschlich, aber er kann sehr wohl menschenunwürdig sein.

Begegnung in umfassendem Sinn wird nur in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen realisiert werden können.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

AAS	= Acta Apostolicae Sedis
AKID	= Alt-Katholischer Internationaler Informationsdienst
ARG	= Archiv für Reformationsgeschichte
BeihZNW	= Beihefte der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
BSLK	= Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
Cath	= Catholica (Jahrbuch). Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie, seit 1968 für ökumenische Theologie
Concilium	= Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DC	= Deutsche Christen
DS	= Denzinger-Schönmetzer, Enchiridion symbolorum
FZPhTh	= Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GCS	= Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
GuL	= Geist und Leben. Zeitschrift für Ascese und Mystik
HerKorr	= Herder-Korrespondenz
HJ	= Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
HNT	= Handbuch zum Neuen Testament, begr. v. H. Lietzmann, jetzt hrsg. v. G. Bornkamm
HThG	= Handbuch theologischer Grundbegriffe, 2 Bde., München 1962 bis 1963
HThG (dtv-WR)	= Handbuch theologischer Grundbegriffe, 4 Bde. (Deutscher Taschenbuch Verlag, Wissenschaftliche Reihe Nr. 4055–4058)
IKZ	= Internationale Kirchliche Zeitschrift
JES	= Journal of Ecumenical Studies
Kathpress	= Katholische Presseagentur
KD	= Karl Barth, Kirchliche Dogmatik
KuD	= Kerygma und Dogma. Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre
LThK	= Lexikon für Theologie und Kirche
MKKZ	= Münchener Katholische Kirchenzeitung

MS	= Mediaeval Studies, hrsg. v. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto
MThZ	= Münchener Theologische Zeitschrift
NRTh	= Nouvelle Revue Théologique
NTS	= New Testament Studies
PC	= Positives Christentum. Zeitschrift für alle christlichen Aufbaukräfte im Dritten Reich
PG	= Patrologia Graeca
PhJ	= Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
PL	= Patrologia Latina
RAC	= Reallexikon für Antike und Christentum
rde	= Rowohlts deutsche Enzyklopädie
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RHPhR	= Revue d'histoire et de philosophie religieuses
RVV	= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten
STh	= Thomas von Aquin, Summa theologiae
ThLZ	= Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft
ThPh	= Theologie und Philosophie
ThQ	= Theologische Quartalschrift (Tübingen)
ThR	= Theologische Rundschau
ThRv	= Theologische Revue
ThW	= Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. G. Kittel, fortges. v. G. Friedrich
US	= Una Sancta. Zeitschrift für ökumenische Begegnung
WA	= Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe
WABr	= Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Briefwechsel
WATR	= Martin Luthers Werke. Weimarer Ausgabe. Tischreden
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZkTh	= Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW	= Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche

MITARBEITERVERZEICHNIS

- Dr. Alfons Auer, Professor an der Universität in Tübingen; 7400 Tübingen, Paul-Lechler-Straße 8.
- Dr. Werner Becker, Ökumenischer Beauftragter des Bistums Meißen; X-7031 Leipzig, Karl-Heine-Straße 110.
- Dr. Robert W. Bertram, Professor am Lutheran Concordia Seminary; 801 De Mun Ave., St. Louis, Mo. 63105, Lutheran Concordia Seminary/USA.
- Dr. Günter Biemer, Professor an der Universität in Freiburg; 7800 Freiburg-St. Georgen, Tirolerweg 27.
- Dr. Peter Bläser, Professor am Johann Adam Möhler-Institut in Paderborn; 4790 Paderborn, Leostraße 19a, Johann Adam Möhler-Institut.
- Dr. Albert Brandenburg, Professor am Johann Adam Möhler-Institut in Paderborn; 4790 Paderborn, Leostraße 19a, Johann Adam Möhler-Institut.
- Dr. Johannes Brosseder, Professor an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Bonn; 8000 München 81, Warthestraße 20 (Institut für Ökumenische Theologie der Universität München, 8000 München 22, Geschwister-Scholl-Platz 1).
- Dr. Peter Brunner, em. Professor an der Universität in Heidelberg; 6903 Neckargemünd, Im Vollmer 16.
- Dr. Bernhard Casper, Professor an der Universität in Augsburg; 7800 Freiburg, Riedbergstraße 5.
- Dr. Yves M. Congar, Professor am Couvent d'Etudes des Frères Prêcheurs in Le Saulchoir; 91 Soisy-sur-Seine, Le Saulchoir, Etiolles.
- Dr. Georg Denzler, Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Bamberg; 8081 Breitbrunn/Ammersee, Seestraße 34.
- C. Stephen Dessain, Superior, Herausgeber der Nachgelassenen Werke Newmans; The Oratory, Edgbaston, Birmingham 16.
- Dr. Werner Dettloff, Professor an der Universität in München; 8200 Rosenheim-Oberwöhr, Ringstraße 57.
- Dr. Ignacio Escribano-Alberca, Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Bamberg; 8050 Freising, Domberg 27.
- Dr. Erich Feifel, Professor an der Universität in München; 8000 München 19, Fasoltstraße 3.
- Dr. Alfred Gläßer, Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Eichstätt; 8833 Eichstätt, Walburgiberg 2.

- Dr. Johannes Gründel, z. Zt. Dekan, Professor an der Universität in München; 8050 Freising, Domberg 36.
- DDr. Alois Guggenberger, Professor an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars am Inn; 8096 Gars/Inn, Kirchplatz 65.
- Dr. August Hasler, 8000 München 19, Lachnerstraße 22.
- Dr. Richard Heinzmann, Akademischer Direktor am Grabmann-Institut der Universität München; 8000 München 50, Gustav-Schiefer-Straße 6/III.
- Dr. Franz Henrich, Direktor der Katholischen Akademie in Bayern; 8000 München 23, Mandlstraße 23, Katholische Akademie in Bayern.
- Dr. Alfons Hufnagel, Domkapitular, Honorarprofessor an der Universität in Tübingen; 7968 Saulgau, Hindenburgstraße 1.
- Dr. Wilfried Joest, Professor an der Universität in Erlangen; 8520 Buckenhof/Erlangen, Im Herrenloh 14.
- Dr. Heinrich Kahlefeld, Direktor des Instituts für Katechetik und Homiletik in München; 8000 München 19, Nürnberger Straße 54.
- Dr. Laurentius Klein, Abt der Benediktinerabtei Dormition Abbey in Jerusalem; POB 22, Jerusalem/Israel.
- Dr. Ferdinand Klostermann, Professor an der Universität in Wien; A-1170 Wien, Waldgghofgasse 3-5.
- Dr. Georg Kretschmar, Professor an der Universität in München; 8012 Ottobrunn, Pommernstraße 32.
- Dr. Hanfried Krüger, Oberkirchenrat; 6000 Frankfurt/Main, Bockenheimer Landstraße 109.
- Dr. Werner Küppers, Professor an der Universität in Bonn; Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, 5300 Bonn, Am Hof 3-5.
- DDr. Karl Lehmann, Professor an der Universität in Freiburg; 7800 Freiburg, Belfortstraße 11, Dogmatisches Seminar der Universität.
- Dr. Thomas F. O'Meara, Professor am Aquinas Institute School of Theology; 2570 Asbury Street, Dubuque, Iowa 52001, USA.
- Dr. Peter Meinhold, Professor an der Universität in Kiel; 2300 Kiel-Schulensee, Dorfsteede 15.
- DDr. Johann Baptist Metz, Professor an der Universität in Münster; 4400 Münster, Kapitelstraße 14.
- Dr. Joseph Möller, Professor an der Universität in Augsburg; 7400 Tübingen, Goethestraße 23.
- Dr. Reinhard Mumm, Kirchenrat; 8000 München 2, Meiserstraße 13.
- Dr. Maurice Nédoncelle, Professor an der Universität in Straßburg; 29 Faubourg National, Strasbourg/Frankreich.
- Dr. Johannes Neumann, Professor an der Universität in Tübingen, z. Zt. Rektor der Universität Tübingen; 7401 Tübingen-Pfrondorf, Maiefeldstraße 33.
- Dr. Heinrich Ott, Professor an der Universität in Basel; CH-4142 Münchenstein, Lärchenstraße 26.
- Dr. Wolfhart Pannenberg, Professor an der Universität in München; 8032 Lochham, Riesheimerstraße 6.
- Dr. Otto H. Pesch, 5000 Köln 41, Meersburgerstraße 3; z. Zt. Professor an der Harvard Divinity School, Harvard University, Cambridge, Mass. 021138, USA.

- Dr. Stephan H. Pfürtner, Professor an der Universität in Freiburg/Schweiz; CH-1700 Freiburg, 1 Place Georges Python.
- Dr. Karl Rahner, em. Professor an der Universität in Münster, Professor an der Philosophischen Hochschule der Jesuiten in München; 8000 München 19, Zuccalistrasse 16.
- Dr. Fritz Rauh, Professor an der Universität in Augsburg; 8000 München 19, Menzinger Straße 49.
- Dr. Max Seckler, Professor an der Universität in Tübingen; 7401 Unterjesingen, Sommerhalde 5.
- Dr. Eberhard Simons, 8000 München 22, Kaulbachstraße 29.
- Dr. Jörg Splett, Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt; 6050 Offenbach, Isenburgring 7.
- Dr. Leonard Swidler, Professor an der Temple University in Philadelphia; Temple University, Philadelphia, Pennsylvania 19122, USA.
- Dr. Norbert Schiffers, Professor an der Universität in Regensburg; 8400 Regensburg, Am Ölberg 2, Katholisch-Theologische Fakultät.
- DDr. Heinz Robert Schlette, Professor an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Bonn; 5300 Bonn, Römerstraße 164.
- DDr. Edmund Schlink, em. Professor an der Universität in Heidelberg; 6904 Ziegelhausen über Heidelberg, Am Büchsenackerhang 38.
- Dr. Michael Schmaus, em. Professor an der Universität in München; 8035 Gauting, Junkerstraße 5.
- Hans Jürgen Schultz, Chefredakteur Kultur, Abteilungsleiter am Süddeutschen Rundfunk Stuttgart; 7000 Stuttgart 1, Postfach 837.
- Dr. Georg Schwaiger, Professor an der Universität in München; 8000 München 80, Morgenrothstraße 22.
- Dr. Peter Stockmeier, Professor an der Universität in München; 8000 München 55, Cochemstraße 2.
- DDr. Helmut Thielicke, Professor an der Universität in Hamburg; 2000 Hamburg 13, Von-Melle-Park 6.
- DDr. Vilmos Vajta, Professor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg; Centre d'Etudes Oecuméniques, 8 Rue Gustave-Klotz, Strasbourg/Frankreich.
- Dr. Jan Walgrave, Professor an der Universität in Löwen; Löwen/Belgien, Justus-Lipsiusstraat 18.
- Dr. Franz Wiedmann, Professor an der Pädagogischen Hochschule Würzburg der Universität Würzburg; 8700 Würzburg, Büttnerstraße 17/19.