

# LITERATURBERICHT

## Glaubensbegründung. Zur Frage nach Gott und zur Grundlegung der Theologie

In klarer und knapper Sprache legt H. Wagner eine nützliche *Einführung in die Fundamentaltheologie*<sup>1</sup> vor. Seine überblickartige Grundinformation beginnt mit der „*Magna Charta*“ der theologischen Wissenschaft: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt.“ (1 Petr 3, 15) Die Hauptaufgabe der Fundamentaltheologie besteht darin, „aufzuzeigen, daß die christliche Offenbarung den Ansprüchen menschlicher Vernunft und Erwartungen genügt“ (104). H. Wagner bietet dazu einen historisch interessanten und inhaltlich aktuellen Grundriß, der den Blick nach „draußen“ (Verteidigung, zuweilen im Vorgang der Solidarisierung) wie den Blick nach „drinnen“ (Darstellung und Begründungsschemata) berücksichtigt. Über manche Details kann man zu Recht auch anderer Meinung sein, z. B. ob das theologische Teilstück „Lehre der Kirche“ insgesamt der Fundamentaltheologie zuzuordnen ist (55); Hegel und Kierkegaard auf einer (!) Seite (92) zu kommentieren, ist kaum sinnvoll. – Auf zahlreiche Autoren wird kurz und prägnant eingegangen: E. Biser, M. Blondel, G. Ebeling, H. Fries, W. Joest, P. Knauer, A. Lang, J. B. Metz, W. Pannenberg und K. Rahner.

Wichtig scheint mir, noch mehr hervorzuheben, daß die prinzipielle Christozentrik (62; vgl. Dei Verbum I, 4) in der Fundamentaltheologie auch *methodisch* relevant wird. Ohne explizit zuzugeben und darauf zu bauen, daß der „lebendige Grund“ sich letztlich selbst zur Sprache bringen muß, wäre jeder Versuch, die (formale und inhaltliche) Glaubwürdigkeit der Offenbarung argumentativ aufzuweisen, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Das heißt: In der Fundamentaltheologie selbst muß a priori Raum gegeben werden, so „daß die Evidenz der Richtigkeit an der Sache selbst und von ihr her aufleuchten kann“ (H. U. von Balthasar, 73). Außerdem darf methodisch nicht ausgeklammert werden – sondern darauf kommt es ja gerade an –, daß vernünftiges bzw. übervernünftiges Denken den Menschen in seiner *Freiheit* (seinem „eigentlichen Grund“) tangieren möchte. Erst dann kann er wirklicher, *personaler* Adressat von Offenbarung werden, wenn er sich in Freiheit und Geschichte durch Gottes Gnade auf dem Weg zu ihm, der absoluten und ewigen Freiheit, befindet. In diesem Zusammenhang kann man betonen, daß es in Theologie und Verkündigung letztlich nicht bloß um eine argumentative Mitteilung von „Wahrheiten“ (= Glaubenssätze), sondern um die befreende Wahrheit selber geht, den Vollzug der göttlichen Selbsterschließung, die Gottes Offenbarung im Grunde ist (93). Und noch genauer: um die freiwillige Selbstmitteilung Gottes (26) in Fleisch und Blut. Der lebendige Christus selbst ist also der Grund des Glaubens (G. Ebeling), der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh 14, 6). Im Maße seiner Präsenz gewinnt die Theologie, auch die Fundamentaltheologie, an

---

<sup>1</sup> Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1981. 132 S., kart., DM 36,-.

Gewicht. Die hier vorgelegte Einführung ist ein Wegweiser, der dem „Grunddogma“ des Christentums, der Menschwerdung Gottes, die als tatsächliches Ereignis jeglicher darüber nachdenkenden Theologie voraus ist, dienen möchte.

Zusammen mit J. Niemann insistiert W. Kern<sup>2</sup> darauf, daß die Kirche der eigentliche Ort ist, an dem die Theologie zu Hause ist. Doch nicht nur die Theologie, sondern die Überlieferung des *lebendigen Glaubens* findet der Gläubige dort. Der einzelne Christ hat je nach Problemlage seinen Glauben, die Übereignung der ganzen Existenz des Menschen an Gott, mit seiner Rationalität in Einklang zu bringen. Dazu hilft diese *Theologische Erkenntnislehre*. „Die Fundamentaltheologie hat auf argumentative Weise nach den vernünftigen Gründen der Entscheidung für den christlichen Glauben zu fragen.“ (11)

Der Leser findet 1. Bemerkungen zur Begriffsgeschichte von Theologie als Wissenschaft (16–54), 2. Ausführungen zur hermeneutischen Situation der Heiligen Schrift (55–97), 3. Überlegungen zur Bedeutung der Tradition in der Kirche (98–124), 4. Beiträge zum Verständnis von Dogma und Dogmenentwicklung (J. H. Newman, J. E. Kuhn, K. Rahner) (125–149), 5. Reflexionen über das kirchliche Lehramt (150–185). Dessen Aufgabe besteht u. a. darin, „nachträglich festzustellen, ob die konkrete Dogmenentwicklung, eine bestimmte neue theologische Ansicht, eine legitime Interpretation des christlichen Glaubens ist“ (143).

Das Buch ist ein höchst nützlicher Aufriß nicht nur für Theologiestudenten, sondern für jeden, der sein katholisches Katechismuswissen in einem wichtigen Bereich der Theologie solide (und akademisch) dargeboten bekommen möchte. Man findet ein breites Spektrum informativer und erhellender Einzelaussagen. Theologiegeschichtliche und dogmatisch unmittelbar relevante Passagen ergänzen einander.

K.-H. Weger<sup>3</sup> wählt einen sowohl methodisch als auch didaktisch anderen Weg, um Aspekte des Grundanliegens der Fundamentaltheologie dem neuzeitlichen Menschen aufzuschließen. Seiner Absicht, als Christ den Atheismen und der modernen Religionskritik argumentativ entgegenzutreten, kann man nur zustimmen. Und es gilt: „Gott darf nicht indoktriniert werden müssen. Das Menschsein selbst muß eine innere Voraussetzung des Glaubens an Gott sein. Das ist das Ziel, gleichsam die alle diese Überlegungen tragende ‚Leitidee‘.“ (46) Dennoch bleibt prinzipiell gesehen die Frage, ob Prolegomena zu einer neuen Fundamentaltheologie nicht eher unmittelbar an einer jesuanischen Christologie (die allgemein gültigen *anthropologischen* Fragestellungen ließen sich am *Menschen Jesus* festmachen) als an einer „anthropologischen Theologie“ ansetzen müßten. Doch dies kann hier jetzt nicht diskutiert werden.

In den ersten zehn Kapiteln (12–202) versucht K.-H. Weger zu zeigen, daß es mit dem Anspruch von (auch wissenschaftlicher) Exaktheit und logischer Stringenz des Atheismus nicht so weit her ist. Er tritt auf gegen H. Albert, J. Amery, A. Camus, L. Feuerbach, S. Freud, C. Levi-Strauss, K. Marx, (H. Plessner) und J. P. Sartre. Sowohl Agnostizismus, dialektischer Materialismus, kritischer Rationalismus, liberaler Huma-

<sup>2</sup> Walter Kern/Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre* (Leitfaden Theologie 4). Düsseldorf, Patmos 1981. 188 S., kart., DM 19,80.

<sup>3</sup> Karl-Heinz Weger, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegründung in einer agnostischen Welt*. Graz/Wien/Köln, Styria 1981. 248 S., geb., DM 34,-.

nismus als auch Neopositivismus u. a. kommen auf den Prüfstand (vgl. bes. 170f). Eine Implikation des Atheismus besteht darin, jegliche, auch authentische religiöse Erfahrung von vornherein als Projektion, Illusion, Moment der universellen Zwangsneurose, Entfremdungsform usw. abzutun, um an seiner appellativen Hypothese (= Unterstellung) festzuhalten zu können, daß allein das innerweltlich Faktische die ganze Wirklichkeit sei. „Das Faktische wird zur letzten und inappellablen Instanz.“ (176) Es soll wie ein Tabu immer neue Aufforderungen parat halten. Aber gerade dies läßt sich nicht als Standpunkt der Vernunft ausweisen. – Und dennoch vermag die moderne Religionskritik den Glauben der Gläubigen zu läutern. In der Konfrontation mit ihr erkennt man das fragwürdige Bündnis zwischen christlichen Werten und ideologischem Gedanken-gut, zwischen echter und falscher Frömmigkeit.

Im Schlußkapitel (203 f) geht es um den transzendentalen Aufweis der Existenz Gottes. Es handelt sich dabei um einen aufmerksam machen wollenden „Hinweis auf den ‚Hintergrund‘ unserer Erfahrungen und Vollzüge, einen Hintergrund oder ‚Horizont‘, der, wenn auch nicht in ausdrücklicher Gewußtheit, immer da ist und dessen schlecht-hinniges Fehlen oder Ausbleiben nicht sein kann“ (207). In diesem Kapitel wird gefragt, was näherhin bedeute: In jedem Leben walten ein Unsagbares, ein Unverfügbares. Warum tätiger Einsatz und selbstvergessene Hingabe? Wie sind menschliche Transzendererfahrungen richtig zu interpretieren? (Der Mensch als Frage, als Sinnfrage, als Wesen unbegrenzter Transzentalität, als Freiheit, als Selbstüberbietung, als In-der Welt-Sein, als Träger der Dynamik von Geistigkeit, als kontingentes Wesen, als Aufgabe, als gerechtfertigtes Herz, das glaubt und hofft.) Dieses letzte Kapitel halte ich für das beste des Buches.

Das Buch berücksichtigt nicht explizit die *dialogische* Grundsituation des Menschen, die ja *das* Modell für das Gott-Mensch-Verhältnis abgibt. Mißverständlich für manchen bleibt sicherlich die Verknüpfung von Gott und der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Vollzüge und Erfahrungen (= der Vorgriff über jedes konkrete Denkbare und Verwirklichbare hinaus; K. Rahner) (vgl. 108f; 208f). Dennoch wird, vor allem gegen Ende, die Vernünftigkeit des Glaubens transparent; die Glaubwürdigkeit des Glaubens an Gott wird eindrucksvoll und überzeugend dargestellt.

Das Entscheidende der Qualität einer Glaubensbegründung liegt im Verständnis von Offenbarung. Denn *Gott hat sich offenbart*<sup>4</sup>. In seinem kleinen Buch stellt Weger entscheidende Fragen: „Welches ist der Sinn einer möglichen Offenbarung, wozu soll Offenbarung überhaupt gut sein? Und was ist der Inhalt dessen, was wir übernatürliche Offenbarung nennen? Wie läßt sich darüber hinaus Offenbarung als Offenbarung erkennen, wenn sie doch nur in menschlicher Geschichte erscheint? Wie läßt sich die Einmaligkeit der christlichen Offenbarung erweisen, vor allem angesichts der uns heute bekannten Vielfalt von Religionen?“ (7f) K.-H. Weger gibt darauf gute Antworten.

Da wohl auch in Zukunft die Theologie und die Philosophie miteinander zu tun haben werden, sei exemplarisch auf zwei Bücher hingewiesen, die aus philosophischer Perspektive die Frage nach Gott stellen. Wie steht es um rational verantwortbares Sprechen von Gott? Was besagt der Unterschied von Gott und Idol, einem Abgott?

<sup>4</sup> Karl-Heinz Weger, *Gott hat sich offenbart* (Worauf es ankommt). Freiburg/Basel/Wien, Herder 1982. 124 S., kart., DM 6,90.

B. Casper ist der Herausgeber der beiden Bücher *Phänomenologie des Idols*<sup>5</sup> und *Gott nennen*<sup>6</sup>, die diese und ähnliche Fragen behandeln. Dem bekannten Professor für Christliche Religionsphilosophie in Freiburg i. Br. sei für seine Mühe ausdrücklich gedankt.

Die Aufsätze sind keine leichte Kost – aber die Mühe des Lesens lohnt sich. Die einzelnen Beiträge stehen in sich. Sie sind im Kontext von gemeinsamen Tagungen einer internationalen Gruppe von Philosophen und religionsphilosophisch interessierten Theologen entstanden, die sich seit 1976 regelmäßig in Paris trafen. Die Gemeinsamkeit der Gesprächspartner besteht in dem Interesse an der Frage nach dem unbedingten Sinn menschlichen Daseins. Und damit unmittelbar verknüpft ist die Frage nach dem Maß menschlichen Handelns. Die Sprache ist dabei das Hauptmedium, durch das die Antwort an ihr selbst zum Vorschein kommen soll. Wie kann man vor diesem Hintergrund verantwortbar von Glaube und Religion sprechen? Einige wenige Aspekte der Beiträge und ein kurzer Kommentar werden genügen müssen.

J. Reiter bietet einen inhaltlichen Aufriß der gemeinsamen Fragestellung, und darüber hinaus stellt er Perspektiven der einzelnen Teilnehmer vor. Einsichtig wird, wieso jede sachgerechte Kritik eines Idols letztlich von der *Phänomenologie des Idols* lebt. – Das Unverfügbare in der Sprache ermöglicht Zugänge zur Dimension des Religiösen. (29) Das Religiöse besitzt an sich selbst die Qualität des Unverfügablen. Vom Unverfügbaren selbst, von Gott her wird der Dialog gestiftet. Die Unbedingtheit dieses Anfangs vom anderen her wird als Vorübergang im Vorübergegangen-sein erinnert. Erst wo die prinzipiell offenbleibende Struktur des Wortes geschlossen wird, ist der Raum bereitet für das Auftauchen der Idole (43). – B. Casper legt eine Besinnung auf das Phänomen des Idolischen vor, indem er Rilkes „Fünf Gesänge“ bedenkt. „Die epiphanischen Götter (z. B. der Kriegsgott) sind nicht Gott. Dies zeigt sich im Schmerz des Menschen, und der Schmerz des Menschen, in welchem sich dies zeigt, ist das Menschlichste des Menschen.“ (63) Es gibt „für das Denken keinen kontinuierlichen Übergang von der Wirklichkeit der Götter zu der Wirklichkeit Gottes“ (49). – Für manchen recht knorrig philosophiert A. Halder zum Thema „Bild und Wort“. (Auch M. Heidegger und H.-G. Gadamer kommen zu Wort.) Sein Verständnis von Sein wird nicht überall Zustimmung finden, aber es ist geistreich, genauso wie seine Überlegungen zu Geschichte und Geschichten. – Die Gedanken, die J.-L. Marion über Bild/Ikone vorlegt, sind oft recht erbaulich – im positiven Sinn des Wortes –, z. B.: „Das Idol spielt die Rolle eines Spiegels, nicht eines Porträts: eines Spiegels, der dem Blick sein Bild zurückwirft, oder genauer: das Bild seiner Absicht und der Reichweite dieser Absicht.“ (113) Der Mensch fällt monologisch auf sich selbst zurück, und ein anderes Du kann nicht erscheinen. Oder: „Das wirkliche Bild versucht, das *Unsichtbare als solches sichtbar zu machen*, das heißt zu bewirken, daß das Sichtbare nicht aufhört, auf ein anderes als es selbst zu verweisen, ohne daß jedoch dieses andere jemals reproduziert würde.“ (122) „Das Bild schaut uns an (z. B. eine Christuskonde) – es betrifft uns darin, daß es sichtbar die Intention des Unsichtbaren geschehen läßt.“ (125)

<sup>5</sup> Mit Beiträgen von B. Casper, A. Halder, J.-L. Marion, J. Reiter, F. Ulrich. Freiburg/München, Alber 1981. 286 S., kart., DM 39,-.

<sup>6</sup> Mit Beiträgen von E. Levinas, J.-L. Marion, M. M. Olivetti, J. Reiter, P. Ricoeur, G. Sauter, D. Zeller. Freiburg/München, Alber 1981. 252 S., kart., DM 39,-.

F. Ulrich schreibt über die Sprache der Begierde und über Zeitgestalten des Idols (133–269). Hier muß der Rezendent den Leser allein lassen; denn die Dichte und Fülle der philosophischen und theologischen Gedanken lassen sich weder zusammenfassen noch angemessen charakterisieren. Jeder muß hier selbst lesen und meditieren. Unwillkürlich wird man während der Lektüre dieser Phänomenologie des Idols an die Phänomenologie des Geistes erinnert, in der Hegel die lebendige Vieldimensionalität der Wirklichkeit *dialektisch* zu begreifen versucht. Im Unterschied dazu bietet Ulrich auf analogem Niveau eine Gestalt philosophischen Denkens an, die mit der Sache der christlichen Überlieferung ganz und gar vereinbar ist. Er verfällt nicht dialektischen Grundmustern und einer ihnen korrespondierenden Logik. Im Vorwort schreibt der Herausgeber B. Casper zu diesem Werk von F. Ulrich: „Was er etwa über die dreifache Sprach-Idolatrie ‚Herrschaft des gewesenen Sprachbestandes, grenzenlos ausstehende Zukunft utopischen Sprechens und grenzenlose Unaufhörlichkeit des Geredes‘ sagt, könnte seine Auswertungen bis hin zu Analysen der Glaubwürdigkeit politischer Rede haben; aber auch hin bis zu einer kritischen Sichtung des Sprachbestandes liturgischen Redens.“ (14) Allein wegen des Beitrags von F. Ulrich lohnt es sich schon, dieses Buch zu kaufen.

Im Buch *Gott nennen* wird besagtes Thema im sorgsamen Hören auf das Geschehen der Sprache selbst und auf die geschichtliche Überlieferung hin, wie es zu dem Nennen Gottes kommt (10), entfaltet. An einem Beispiel aus dem Psalter weist D. Zeller einige Grundelemente des Namens Gottes nach. Es geht nicht um Kultmechanik, sondern um vernünftiges Vertrauen. Jahwe ist letzte Instanz für den beten wollenden Menschen, dessen Sprache religiös wird, wenn er zum Sprechen auf Gott hin befreit ist (33). „Wer zu Gott ruft, beruft sich auf das Verhältnis, das Gott in Freiheit mit ihm eingegangen ist, oft auch auf seine eigene Treue. Gebet ist Aktualisierung eines solchen Verhältnisses, Verwirklichung relationaler Freiheit.“ (23) Gott ist der Gott des Bundes. – Ganz in der Tradition des Alten Testaments stehend philosophiert E. Levinas. Nach seinem Glauben bedeutet der Gott der Bibel auf unwahrscheinliche Weise das Jenseits des Seins, die Transzendenz (83). Man sollte mehr vermuten, rät er, „daß eine Rede anders sprechen kann als in der Weise, daß sie sagt, was sie draußen gesehen oder gehört oder im Innern geprüft hat“ (94). Wie kann eine Rede unmittelbar Wort *Gottes* sein? Levinas legt auf fast 40 Seiten subtil Gedanken zum Thema „Gott und die Philosophie“ vor. – P. Ricoeur handelt mit der ihm eigenen Brillanz das Nennen Gottes ab. Der gehörte biblische Text ist sein Fluchtpunkt. Er weiß davon, daß „das Amalgam von Sein und Gott die subtilste Verführung ist“ (57). Gott wird in verschiedener Weise genannt: „in der Erzählung, die Ihn erzählt, in der Prophetie, die in Seinem Namen spricht, in der Weisung, die Ihn als Ursprung des Imperativs anzeigt, in der Weisheit, die Ihn sucht als Sinn des Sinnes, im Hymnus, der Ihn in der zweiten Person anruft“ (64 f). Manchem Leser kann Ricoeurs dialektisches Reden zuweilen etwas lästig werden, vielleicht weil man merkt, daß verschiedenes so nicht stimmig genug ist, z. B. wenn es um Auslegungen neutestamentlicher Texte geht (vgl. 68 f); auch bei der Interpretation der dogmengeschichtlichen Überlieferung (70 f) klingt manches eigenwillig. – J. Reiter formuliert in seinen Überlegungen zu einer Phänomenologie des Nennens Gottes Konsequenzen einer nicht nur methodologischen Verlegenheit in geschichtlich-systematischer Sicht. Ein

prinzipielles Ausweichen ins Verstummen stelle letztlich wohl noch eine schlimmere Verfehlung dar als das tatsächliche Mißlingen des Nennens Gottes (129). Gott will genannt sein. M. Buber bezeichnet das Wort „Gott“ als das „beladenste aller Menschenworte. Keines ist so besudelt, so zerfetzt worden. Gerade deshalb darf ich darauf nicht verzichten.“ (127) Ursprünglich gehört das Wort „Gott“ zum religiösen Phänomen, das im Bereich des Heiligen zu Hause ist und als ein Phänomen sui generis (eigener Art) anzuerkennen ist, wenn es in authentischer Sachlichkeit erschlossen werden soll (134). Es ist durchgängig universal qualifiziert, d. h. es besitzt Bedeutung für jegliches und jeden. Es verwirklicht seine Universalität in dem Maße, wie es in Manifestationen sui generis zum Vorschein kommt (141). „Nur wenn in einer Phänomenologie des Nennens Gottes dieser ‚Gott im Genitiv‘ eine Chance des Sich-Zeigens hat, bietet sich einer solchen Phänomenologie ihre Chance *als* Phänomenologie.“ (142) Dabei kann natürlich dieses Sich-Zeigen nicht identisch sein mit einer idolischen Epiphanie, einem geheimnislosen Greifbarwerden, sondern für das religiöse Phänomen jener Phänomenologie ist die Antwort des Ganz-Anderen konstitutiv. – Die Strenge der Logik der Liebe ist durchaus mit Wissenschaftlichkeit vereinbar. Die ratio (Verstand) ist eine Dimension des intellectus (Erkenntnisvermögen), Verstand ein Aspekt der Vernunft. J. L. Marion bringt in seinem Aufsatz „Strenge der Liebe“<sup>7</sup> Beispiele, die dies demonstrieren. Zu diesem Zweck erwähnt er performative Aussagen, die nicht nur informieren, sondern die Persönlichkeit des Sprechenden einbringen. Sie machen deutlich: „Jeder Mensch hat zumindest im Prinzip in sich und aus sich die bleibende Vollmacht, die allein Versprechen, Schwur, Liebe, Verfluchen usw. gültig machen kann. Ohne diese Vollmacht hört er in einem gewissen Sinne auf, die Fülle dessen, was den Menschen ausmacht, darzustellen.“ (171) Aufgrund solcher Vollmacht, die frei abgehandelt wird, zeitigt der Mensch wesentliche Beziehungen gemäß der Logik freiwilliger Liebe. Zutiefst, bewußt oder unbewußt, ist – und dies wird bei Marion herausgehoben – die Logik und Strenge der Liebe im christologischen Ereignis verwurzelt. Von dort her wird transparent: „Die Gültigkeitsregeln des Bekenntnisses des Glaubens röhren von der Liebe her, als Logos τοῦ σταυροῦ.“ (Wort vom Kreuz) (183) Restlose Entäußerung aus Liebe begründet Glaubwürdigkeit. – M. M. Olivetti bedenkt die gesellschaftliche Dimension des Nennens Gottes. Vom System Gesellschaft her schreibt er der Kirche als Wir-Gestalt die gesellschaftliche Funktion zu, „daß sie den Unnennbaren nennt und den Namen des Unnennbaren bewahrt. Die dem Volk Gottes eigene Funktion ist also die, das regula-

---

<sup>7</sup> Die Beiträge von J. L. Marion sind erweitert und modifiziert erschienen unter den Titeln „L’idole et l’icône“ und „La dernière rigueur“, in seinem neuesten Buch: *Dieu sans l’être*, Paris 1982, 15–37; 259–277, ein Buch, das lesenswert ist. Die jeweilige Durchstreichung (besser: „Durchkreuzung“) des Wortes Gott (DXeru; ca. 140 mal), womit Marion eine radikale Entsubstanziierung des „ens absolutum“ und dadurch eine Metamorphose der ontologischen Differenz in den Akt des Schenkens zum Ausdruck bringen will, wirkt allerdings spekulativ etwas hilflos und skurril.

Ohne zu einem abschließenden Urteil kommen zu können, wurde ich das Gefühl nicht los, daß unter dem Schein der Wiedergewinnung einer christlichen Ontologie die Gefahr eines höchst bedrohlichen supra-naturalistischen Fundamentalismus lauert. In diesem Zusammenhang sei nachdrücklich darauf hingewiesen, daß der Durchbruch in den überwesenhaften Seinsakt als Gabe und das Verstehen der ontologischen Differenz als Schenkungsereignis positiv schon in dem Werk von F. Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln 1961, entfaltet ist.

tive Ideal, der allgemeinen Gesellschaft als Verheibung zu bewahren, jenes Ideal, auf welches das jeweils weiteste System sich nicht direkt berufen kann“ (217).

Denn nur die Kirche weiß sich – im Glauben – von Gott als Volk Gottes erwählt und bekennt ihre Herkünftigkeit von Jesus Christus selbst. – Mit G. Sauter und seinen Überlegungen schließt dieser Band, dessen Untertitel „Phänomenologische Zugänge“ dadurch eingelöst ist, daß auf eine „Sache“ gezielt wurde, die je spezifisch zur Darstellung gelangte, ohne daß sie deswegen schon an sich selbst identisch gewesen wäre. Diese Differenz und Offenheit ist für den Leser fruchtbar. Wenn G. Sauter behauptet, „daß unser Reden von Gott nur möglich ist auf Grund des Redens zu Gott“ (219), dann wird damit gegen Ende noch die unmittelbar existentielle Seite der Gesprächspartner berührt. Damit ist intendiert, daß der einzelne sich so am Sprachspiel beteiligt, daß nicht nur philosophische Zugänge, Arten und Weisen des Redens und Betens jeweils ins Spiel gebracht werden, sondern daß aufgeht: Der einzelne selbst mit seiner unersetzlichen Freiheit steht auf dem Spiel. Sauter schreibt: „Das Gebet lebt aus dem Geheimnis der Freiheit: der Freiheit Gottes, der in Schöpfung und Menschwerdung ein anderes Dasein sich gegenüberstehen läßt ... Wer betet, spricht aus Freiheit und ruft Gott in seiner Freiheit an.“ (228) Dadurch werden die Idole überwunden und Gott mit seinem Namen genannt.

Die religionsphilosophischen Beiträge in den zuletzt genannten Büchern sind z.T. auch explizit fundamentaltheologische Überlegungen. Zahlreiche Bausteine, die weit hin schon systematisch geschichtet sind, legt Kardinal Ratzinger in seinem neuesten Werk dazu vor<sup>8</sup>. Nach der Lektüre dieses gut gegliederten Sammelbandes bedauert man, daß kein Register vorhanden ist.<sup>9</sup> Bei aktuellen Anlässen würde man gerne in die Fülle der höchst aufschlußreichen Gedanken, Anregungen und Formulierungen zurückgreifen. Nicht nur wegen der sprachlich eleganten und geistreichen Überlegungen, die J. Ratzinger anstellt, sondern wegen der Sache selbst, die thematisiert wird, lohnt sich das Studium der Beiträge. Zwei Aspekte sollen hier besonders genannt werden. – Die Frage nach dem rechten Verständnis von Freiheit ist gerade in der Neuzeit ein entscheidender Angelpunkt nicht nur für einen orthodoxen Begriff von Gnade, sondern auch für eine glaubwürdige Darstellung der christlichen Botschaft in der Welt von heute. Das Bedenken von Freiheit durch K. Rahner wird von J. Ratzinger hart kritisiert (169 f). „Ich glaube also, mit einem Wort, daß der Kern des Problems von Rahners Synthese in seinem Verständnis der Freiheit liegt ...; im Grundansatz hat Rahner weithin den Freiheitsbegriff der idealistischen Philosophie übernommen – einen Begriff von Freiheit, der in Wirklichkeit nur auf den absoluten Geist – auf Gott –, aber nicht auf den Menschen paßt.“ (177) Dies wäre formal an und für sich vielleicht nicht so wichtig, aber

<sup>8</sup> Joseph Kardinal Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München, E. Wewel Verlag 1982. 416 S., brosch., DM 28,- (Ln., DM 36,-).

<sup>9</sup> Folgende Stichwörter dokumentieren, welch breites Spektrum von Themen den Leser erwartet: Amt, Anthropologie, Atheismus, Auferstehung, Aufklärung, Bildung, Bischöfe, Christentum, Communio, Credo, Erfahrung, Eucharistie, Evangelium, Fest, Gemeinde, Geschichte, Glaube, Gleichnis, „Gott“, Heil, „Heiliger Geist“, Heilsgeschichte, Humanität, Innerlichkeit, „Jesus Christus“, Katechumenat, Katholizismus, Kirche, Lebenssinn, Liturgie, Metanoia, Mission, Ökumene, Opfer, Orthodoxie, Papsttum, Patristik, Priestertum, Sakramente, Schöpfung, Sünde, Taufe, Theologie, Tradition, Vaticanum II, Wahrheit, Weisheit, Wissenschaft.

es impliziert in der Perspektive Ratzingers schlimme theologische Konsequenzen: „Erinnern wir uns an die Formel: ‚Wer ... sein Dasein annimmt, ... der sagt ... zu Christus ja.‘ (Rahner) In dieser spirituellen Umsetzung der transzendentalen Reduktion – die ja auch deren geheimer Ausgangspunkt war – sehe ich die Auflösung des Besonderen ins Allgemeine, die der Neuheit des Christlichen widerspricht und die christliche Befreiung zu einer Schein-Befreiung depotenziert.“ (174) „Bloß das Menschsein annehmen, wie es ist (oder auch ‚in seiner letzten Bedingungslosigkeit‘) – das ist nicht Erlösung, sondern Verdammnis. ... Aus dem Ungenügen der spirituellen Formel, in der sich Rahners Geschichtstheologie konkretisiert, klärt sich für mich auch das zunächst unerwartete Umschlagen dieser transzendentalen Reduktion in marxistisch inspirierte Theologie in der Generation nach Rahner.“ (175) Wenn die Charakterisierung Rahners und die Kritik an seinem theologischen Ansatz stimmig sind, sind hier gewiß Klärungen nötig – und wohl nicht nur im privaten Gespräch. Man muß fragen: Ist dies wirklich der ganze K. Rahner, den J. Ratzinger in Blick nimmt? Ich glaube das nicht.

– Zukunftsträchtiger als die oben genannte Differenz zwischen J. Ratzinger und K. Rahner scheint mir die kirchengeschichtlich höchst bedeutsame Auffassung von Kardinal Ratzinger bezüglich der Ökumene zwischen Orthodoxie und Katholizismus zu sein. Was J. Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation und Freund des Papstes dazu sagt, läßt hoffen, daß wir den Tag der wiederaufgenommenen Kommuniongemeinschaft noch erleben können. „Die westliche Maximalforderung an den Osten wäre es, eine Anerkennung für den Primat des römischen Bischofs in dem vollen Umfang zu verlangen, wie er 1870 definiert wurde. Die östliche Maximalforderung wäre es, die Primatslehre von 1870 als völligen Irrtum zu erklären.“ (270) Keine der Maximalforderungen enthält eine wirkliche Hoffnung auf Einheit (208). Solche Standpunkte verhindern die notwendige Einheit. Die Diagnose von Kardinal Ratzinger lautet: „Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet. ... Die Aufgabe jedes verantwortlichen Christen und in besonderer Weise natürlich der Theologen und Kirchenführer ist es, ... nicht nur immer nach der Vertretbarkeit der Einigung, der Anerkennung des anderen, sondern noch viel nachdrücklicher nach der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens zu fragen, denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung.“ (210f) Und sie soll überwunden werden, nicht zuletzt auch durch mutige Schritte der Hierarchie.

Die Bedeutung dieses Buches liegt nicht nur darin, daß es vom derzeitigen Präfekten der Glaubenskongregation stammt, sondern gründet vor allem in den inhaltlichen Sachaussagen, die es wert sind, genau bedacht und studiert zu werden, um sie dann angemessen zu rezipieren.

Immer wieder wird Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekt der Römischen Glaubenskongregation unmittelbar mit dem kirchlichen Lehramt und einzelnen Theologen zu tun haben. Zum Beziehungsgefüge von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft heißt es in dem von W. Kern herausgegebenen Buch *Die Theologie und das Lehramt*<sup>10</sup>: „Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen ist der Überzeugung, daß katholische Theologie als Glaubenswissenschaft nur in der Gemeinschaft der Kirche, auf der Grundlage und unter der Norm des kirchli-

---

<sup>10</sup> (Quaestiones disputatae; 91). Freiburg/Basel/Wien, Herder 1982. 237 S., kart., DM 46,-.

chen Glaubens möglich ist. Dazu gehört auch die Gemeinschaft mit dem kirchlichen Lehramt. ...

– Die Theologie kann ihren Dienst in der Kirche und für die Kirche nur in Freiheit tun. Diese im Evangelium selbst begründete Freiheit schließt Verantwortung für die Einheit und den Frieden in der Kirche ein. Aber eben um dieses Dienstes in der Kirche willen muß die Theologie frei forschen und die Ergebnisse ihrer Forschung frei diskutieren können. ...

– Es kann Recht und Pflicht eines Theologen werden, einen Vertreter des Lehramtes zu ermahnen und zu kritisieren, wenn dieser sich theologisch unsachgemäß äußert oder unangemessen in den Bereich der Theologie eingreift. Andererseits hat das kirchliche Lehramt das Recht und die Pflicht, einen Theologen zur Rechenschaft zu ziehen, wenn er nach Meinung des kirchlichen Lehramtes die Grundlagen der katholischen Glaubenslehre verläßt oder verfälscht und damit Verwirrung in der kirchlichen Glaubensgemeinschaft stiftet.“ (234f)

Die Abhandlungen in diesem Band sind von W. Kern in seiner Einführung (7–15) höchst treffend charakterisiert. Der Leser kann sich dort zuverlässig orientieren. Die Abhandlungen schrieben P. Eicher, F. Hahn, R. Schaeffler, M. Seckler und W. Kasper, der seinen Beitrag mit folgendem Postulat schließt: „Die Apologie der Hoffnung auf das Reich Gottes als Reich der Freiheit ist Lehramt und Theologie gerade in der heutigen Situation in gegenseitiger Bindung und Freiheit gemeinsam aufgegeben.“ (233)

*Paul Imhof, München*

## BUCHBESPRECHUNGEN

### Bildbände

*Huber, Paul:* Heilige Berge. Sinai, Athos, Golgota – Ikonen, Fresken, Miniaturen. Zürich/Einsiedeln/Köln, Benziger 1982. 240 S. (mit 214 Abb., davon 90 in Farbe), Ln., DM 98,–.

Der Verfasser legt in diesem Buch zunächst das Ergebnis seiner Reisen zu den drei heiligen Stätten Jerusalem (Golgota), Sinai und Athos vor. Diese Orte, die auch durch altehrwürdige Klöster und Bibliotheken berühmt sind, besitzen wenig bekannte Handschriften mit kostbaren Miniaturen und wertvollen Kunstschatzen. Der Theologe Paul Huber, der zugleich ein bedeutender Fotograf ist, hat diese Werke für uns reproduziert und stellt sie hier einem größeren Publikum vor.

Zugleich bietet Huber in seinem Buch unter dem Vorzeichen des „Heiligen Berges“ eine

Wesensdarstellung des religiösen Weltbildes von Byzanz und behandelt einige zentrale Themen wie Christus, den Weltenherrscher, Christus und Maria, Mutter Gottes, Engel und Dämonen, Mythologie und Heilsgeschichte. Dabei stößt der Verfasser in Neuland vor. Huber begreift die Kunstwerke nicht bloß als ästhetische Artefakte, sondern als Symbole einer theologischen Bildsprache, die für die Wahrheitserkenntnis wesentlich ist. Dabei unterstützt ihn der Aufsatz von Walter Heitler, einem Naturwissenschaftler, der im gleichen Buch die Problematik von naturwissenschaftlicher Erkenntnis und Bildtheologie treffsicher zeichnet.

Unter den reproduzierten Miniaturen nehmen die Illustration des christlichen Weltumseglers Cosmas Indikopleustes eine besondere Rolle ein, den der Verfasser, gestützt auf das