gisch orientierten Theologie, 2. der existentialistische Versuch einer Versöhnung des Heiligen mit dem Profanen, und schließlich 3. der Entwurf einer „kenotischen" Theologie. Die Eigenwilligkeit und Eigenart Altizers tritt dabei besonders zutage: der pleonastische Stil, die Ungenauigkeit seiner Sprache, die nach Altizers Auffassung der religiösen Wirklichkeit besser entspricht als die rationale, der Symbolcharakter der religiösen Sprache, die sich der Wirklichkeit des Heiligen eigentlich nur intuitiv und transkonzeptual nähern kann, einer Wirklichkeit, die im Grunde nur aus Bewußtseinsinhalten besteht. Die ausführlichen Darlegungen der 1. und 2. Schaffensperiode Altizers seien hier übergangen. Die Gedanken der 3. Periode sind jedoch so brisant, daß sie etwas von dem Charakter dieser Theologie vermitteln können: Gott, das ist hier ein vorwärtsdrängender Prozeß kenotischer Metamorphose. Das „zentrale Thema" ist dabei der „Fall", d. h. das „Auseinanderfallen einer ursprünglichen Totalität in die Zweiheit von Gott einerseits, Mensch und Welt andererseits". Das Herausfallen der Welt aus der Totalität, die „Ursünde", wäre somit als das Schöpfungsgeschehen zu begreifen, wobei auch Gott in seiner „Transzendenz" wurde. In der Aufhebung dieser Distanz aber, d. h. in der Gegenbewegung aus der Transzendenz in die Immanenz hinein, in der Inkarnation, beginnt die Erlösung, verstanden als ein Prozeß der Auflösung jeder „Selbstheit", in der Kreator und Kreatur zurück in die Wiedervereinigung streben. In der Inkarnation tut der Schöpfergott (der „Satan") als der gefallene in kenotischer Selbstentleerung den ersten Schritt in die Welt, wodurch dann auch die Schöpfung „apokalyptisch" transformiert wird. Die Kraft dieser ungeheuren Bewegung erwächst aus der „Spannung" des Gegensatzes des transzendenten Gottes zur Welt, wodurch alle Fesseln der Vereinzelung zu neuem ständigen Koinzidieren gelöst werden. Der Inbegriff der ständigen Aufhebungsbewegung ist das „Neue Jerusalem" — für Altizer der „apokalyptische Name der Liebe".

Was helfen solche extravaganten Entwürfe weiter? Je für sich genommen, stellen sie innerhalb der Theologie so etwas wie ein Exoticum dar. Bereichernd wird deshalb erst die Auseinandersetzung mit ihnen. Vf. befaßt sich in drei Problemkreisen angesichts dieser „Gott-ist-tot"-Theologie mit der Frage der Schöpfung und der natürlichen Gotteserkenntnis, angesichts des Gottes- und Menschenbildes von Rubenstein und Altizer mit der Einheit von Gott und Welt und angesichts des von beiden Theologen gedachten „Nirwana" mit dem letztgültigen Sein oder Nichtsein des Menschen. Zum 2. Problemkreis sei nur die Feststellung herausgegriffen, daß die Erfahrung des Menschseins unser Denken von Gott beeinflußt, daß aber auch die Gotteserfahrung und -lehre auf die Erfahrung des Menschseins nicht ohne Einfluß ist. Es gilt infolgedessen, daß der Mensch, wenn er die Göttlichkeit Gottes an sich reißt und Gott für „tot" erklärt, diesen Gott nur auslöschen kann im Untergang seines eigenen Selbst.

Das Werk schließt nicht nur eine Erkenntnislücke, indem es noch einige besonders brisante Entwürfe einer vor Jahren eigentlich schon „gelaufenen" theologischen Richtung Amerikas nachträglich beibringt — das tut es mit besonderer Behutsamkeit, Einfühlsamkeit und viel Verständnis —, sondern macht vor allem auch auf die noch längst nicht aufgearbeitete „Grundlagenkrise" der Theologie aufmerksam und verweist auf seine Weise noch einmal auf jene wunden Punkte, die sich in den kommenden Jahren erneut krisenhaft auswirken könnten — wie im übrigen alles Liegengelassene bzw. Verdrängte.

Passau *Heinrich Döring*

KASPER WALTER (Hg.), *Absolutheit des Christentums.* (Qu. disp., 79) (156.) Herder, Freiburg 1977. Kart. lam. DM 27,50.

Die Konferenz der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen nahm auf ihrer Arbeitstagung in Salzburg 1977 das schwierige und zugleich dringliche Problem auf, das philosophisch und theologisch gleicherweise der immer neuen Aktualisierung bedarf und mit dem Absolutheitsanspruch des Christentums gegeben ist. — W. Kasper spricht in der Einführung davon, daß dieses Thema heute „zur Problemanzeige für das Verhältnis des Christentums zur Moderne" geworden sei (9).

Die Referate werden in der Reihung gebracht, wie sie von der Sachproblematik her gefordert wird. *K. Lehmann* führt zunächst in die Geschichte des Topos „Absolutheit des Christentums" ein, indem er auf die Zusammenhänge mit dem deutschen Idealismus des 19. Jh. hinweist und E. Troeltsch in seiner Bedeutung für das Thema würdigt. Lehmann bleibt aber nicht beim historischen Bericht stehen, sondern zieht Folgerungen, die z. T. in den anderen Beiträgen genauere Ausführungen erfahren. *E. Zenger* arbeitet das Thema im AT an der Abrahamstradition heraus. *G. Lohfink* erörtert Universalität und Exklusivität des Heiles im NT. *H. Bürkle* untersucht in einem missiologischen Kapitel „den christlichen Anspruch angesichts der Weltreligionen heute", die mit ihrer eigenen Dynamik ein universales Selbstverständnis vertreten bzw. anstreben. Die christologische Konzentration bringt das Referat von *W. Breuning:* Jesus Christus als universales Sakrament des Heils. Die ekklesiologische Konzentration bietet *H. U. v. Balthasar,* der die Begriffe absolut und katholisch auf ihren konkreten Sinn befragt. Er bringt im Blick

auf die Differenz zwischen dem „alten" und dem „neuen" Gottesvolk mit erschreckender Deutlichkeit die „defiziente" Katholizität der Kirche zu Bewußtsein.
Die fundierten Beiträge, die vom Leser ein waches Interesse für die Differenziertheit des Problems verlangen, dienen im besten Sinn des Wortes der Vertiefung eines realistischen Selbstverständnisses der Ecclesia catholica.

Graz *Winfried Gruber*

KÜNG HANS, *Existiert Gott?* Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. (878.) Piper, München 1978. Ln. DM 42,—.

Für das Gesamtverständnis des Buches ist der Untertitel nicht zu übersehen: Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. — Es geht vor allem um Information und Orientierung über den heutigen Fragestand, um Antworten: „eindeutige, aber nicht fertige. Sie sollen zu einer freien Entscheidung herausfordern, pro oder contra..." (19) Zu einer Entscheidung für oder gegen Gott? Wie denn gegen, wo die Antwort des Buches doch heißt: „Ja, Gott existiert" (19)? Das aber gerade zeigt sich im Verlauf der Lektüre immer deutlicher: Intellektuelle Einsicht kann die existentielle Entscheidung nicht entlasten. Den Sprung über den Graben des Zweifels, aber auch über den der rationalen Gewißheit, muß jeder in eigener Verantwortung wagen. Das Buch versteht sich als Ergänzung von „Christ sein", „gewachsen aus dem Bedürfnis, die Gottesfrage zu vertiefen und die Auseinandersetzung mit Atheismus und Nihilismus gründlich durchzuführen" (876). Weit ausholende philosophiegeschichtliche Darstellungen — zurück bis zum Beginn der Neuzeit — dienen der systematischen Klärung der geschichtlichen Gottesproblematik und sollen im Vorfeld der Gottesfrage die Antwort vorbereiten.
In der Gottesfrage schwingt eine andere grundsätzliche Frage mit: Wo gibt es unerschütterliche Gewißheit? Küng will zunächst die neuzeitliche Problematik von Vernunft und Glauben klären: Er geht den Denkweg nach, der sich von der „Selbstgewißheit" des R. Descartes („cogito ergo sum") aus eröffnete. Ihm entgegengesetzt B. Pascal, bei dem sich die letzte Gewißheit auf das Credo der biblischen Botschaft gründet. Die dramatische Geschichte von Vernunft und Glaube in der Neuzeit führte zur Eliminierung Gottes aus Politik und Wissenschaft. Heute hingegen ist — zumindest in der wissenschaftstheoretischen Diskussion — gegen puren Rationalismus ein neuer Sinn für offene Rationalität festzustellen, d. h. auch ein besseres Verstehen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. K. formuliert in einer ersten „Zwischenbilanz" Thesen zur neuzeitlichen Rationalität, die zu Konsequenzen aus dem geänderten Weltbild für Philosophie und Theologie bzw. Kirche zwingen, zu einem kritisch-dialogischen Miteinander, wofür eine „radikale Kurskorrektur von Kirche und Theologie" Voraussetzung ist (143). Der schwere Vorwurf trifft christliche Theologie und Kirche, daß sie durch ihr Versagen den neuen Naturwissenschaften gegenüber die Entstehung des wissenschaftlichen und politischen Atheismus gefördert hätten (152).
Ein neues, d. h. ein neuzeitliches reflektiertes Gottesverständnis ist in der Philosophie Hegels gegeben. Hier vollendet sich die mit Descartes einsetzende epochale Entwicklung: Gott in der Welt — Gott in der Geschichte. K. ist immer bestrebt, auch die geistigen Beziehungen zu anderen Denkern mit ins Gespräch zu bringen, was in diesem schwierigen Hegelkapitel eine besondere Verstehenshilfe bedeutet — hier von Spinoza bis zu Teilhard de Chardin. Erst jetzt, nachdem das Verhältnis von Gott und Welt für unser heutiges Verstehen erklärt worden war, greift K. die zentrale Frage wieder auf: Existiert Gott? Damit wird die Auseinandersetzung mit dem Atheismus unvermeidlich. Die verschiedenen Gestalten des zunächst immer theoretischen Atheismus werden in einer langen, kritisch-konstruktiven Darstellung herausgearbeitet: Gott — eine Projektion des Menschen? (L. Feuerbach); eine interessenbedingte Vertröstung? (K. Marx); eine infantile Illusion? (S. Freud) In der auf dieses informative Kapitel folgenden „Zwischenbilanz" geht K. nachdrücklich auf den Zusammenhang zwischen Gottesfrage und Kirchenfrage, d. h. von Theorie und Praxis ein und will mit sehr konkreten Hinweisen zur „Kurskorrektur" aufrufen. Mit dem Nihilismus zieht Fr. Nietzsche die radikalste Konsequenz aus dem Atheismus und zeigt, was sich tatsächlich ändert, wenn Gott nicht existiert. Die einzige Alternative zum Nihilismus: Das Ja zur Wirklichkeit, getragen von einem „Grundvertrauen", das in jeder Lebenssituation immer wieder neu zu erwecken ist.
Die letzte und absolut unüberholbare Alternative zum Atheismus ist das Ja zu Gott. K. führt in diesem Zusammenhang in die Problematik der Gotteserkenntnis (durch die Vernunft: Vatikanum I; durch den Glauben: K. Barth) und des Gottesbeweises ein — alles im Blick auf die rationale Verantwortung des Glaubens heute. Die Wendung vom Gott der Philosophen zum Gott der Bibel erfolgt endgültig im „Ja zum christlichen Gott". Es ist das Schlußkapitel, das eigentlich die Summe der vorausgehenden Überlegungen einbringen müßte, das sich aber nun, gemessen an den weit ausholenden philosophischen Exkursen, irgendwie im Schatten der denkerischen Entwürfe, etwas isoliert und an den Rand gedrängt findet. In einigen Hinweisen auf den „Gott der nichtchristlichen Religionen" geht K. zunächst auf die Vielfalt religiöser Erfahrungen ein,