

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 interessengebedigte 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,

bevor er mit knappen Strichen den Gott der Offenbarung charakterisiert. Und schließlich: Der Gott Jesu Christi. In der Frage nach dem Verhältnis Jesu zu Gott „erreicht die Gottesfrage ihre letzte Tiefe“ (744). Auch das Buch hätte hier seine letzte Tiefe finden können. Wollte es doch gerade in der Frage nach der Gottessohnschaft Jesu das in „Christ sein“ undeutlich gebliebene Christusbild nachzeichnen bzw. ergänzen. Es geht um die Frage der Präexistenz des Sohnes. K. versucht auch hier wieder eine Übersetzung der „Chiffre“: Was bedeutet das alles für mich heute? Aber der Versuch, so redlich er gemeint sein mag und so heftig er gegen die Deutsche Bischofskonferenz verteidigt wird (855, Anm. 11), kann darüber nicht hinwegtäuschen, daß dabei eine wahre Gottessohnschaft „von Ewigkeit her“ nicht mehr zur Sprache kommt. Fehlt damit der Antwort auf die Gottesfrage nicht doch eigentlich der tiefste Grund, der im Sein Gottes selbst gelegt ist?

Das soll aber nicht heißen, daß dadurch die Frage des Buches unbeantwortet bliebe. Es zeigt sich einmal mehr, wie sich nur im Verhältnis zum Gott-Menschen in Jesus, d. h. im Glauben, die Gottesfrage entscheiden läßt. Das großartige Panorama von Fragen und Antworten, wie es das Buch überzeugend entfaltet, vertieft auch diese fundamentale Erkenntnis des Christen.

Graz

Winfried Gruber

GRESHAKE G. / LOHFINK G., *Bittgebet — Testfall des Glaubens*. (Grünwald-Reihe (104). Mainz 1978. Snolm DM 14,50.

Dieser Band vereinigt 6 Beiträge, zu denen eine zwischen A. Hertz, G. Lohfink und G. Greshake in der ThQ Tübingen (157/1977/7—42) geführte „Diskussion über das Bittgebet“ Anlaß gab. Über diese Diskussion hinaus werden spezielle Fragen aufgegriffen, die das Bittgebet aufgibt. Nach einem viel zitierten Wort von W. Kasper ist das Gebet „der Ernstfall des christlichen Glaubens“. Davon inspiriert, erklären die Hg. das Bittgebet als den „Ernstfall des Ernstfalls“, und das Thema des 2. Beitrages von H. Schaller (Studentenpfarrer in Basel) wird zum Buchtitel: *Das Bittgebet — ein Testfall des Glaubens*.

Ein 1. Teil bringt die „Diskussion über das Bittgebet“. A. Hertz OP (Lehrbeauftragter für Bildungsphilosophie an der Universität Frankfurt) konzentriert die vielschichtig erscheinende Problematik des Bittgebets auf den Zusammenhang mit der jeweils herrschenden Gottesvorstellung. Das spezifisch biblische dialogische Verhältnis von Gott und Mensch wird — wie auch Greshake (42) feststellt — nicht deutlich genug erkannt. — G. Lohfink unterstreicht vom NT her diese Grundtatsache und ergänzt sie durch die biblische Komponente der „Geschichtsmähd-

tigkeit Gottes“. — „Grundlagen einer Theologie des Bittgebetes“ erarbeitet G. Greshake, wobei auch er auf den Zusammenhang von Bittgebet und Gottesfrage ausführlich eingeht, stellt wichtige Strukturen des biblischen Geschichtsverständnisses heraus und zeigt schließlich das Bittgebet als Teilnahme an der Todes- und Auferstehungserfahrung Christi.

Im 2. Teil werden spezielle Fragen aufgenommen: H. Schaller erwägt in seinem 1. Beitrag „Das Bittgebet und der Lauf der Welt“ das Gebet als einen bewußtseinsändernden Faktor und verweist auf den Gesamtzusammenhang einer Lebensgeschichte als den eigentlichen Ort des sinnvollen Bittgebetes. „Thesen zum Wunderverständnis“ (der Begriff „Wunder“ wird hier doch etwas zu weit gefaßt) formuliert Th. Pröpper (Tübingen). In einem Schlußkapitel, das der Spiritualität des Gebetes dient, äußert sich nochmals H. Schaller in seinem für den Gesamtittel maßgebenden Aufsatz: Im Bitten vor Gott bekundet sich in Freiheit vollzogene Teilnahme am Gebet Christi. — Das kleine Buch weist überzeugend nach, wie sehr das Gebet ein Thema ist, „in welchem derzeit das Ganze des Glaubens und der Theologie entschieden wird“ (7). Die Entscheidung wird demnach konkret von den Betern getroffen, die der Theologie wieder zu neuer spiritueller Tiefe verhelfen können.

Graz

Winfried Gruber

LIES LOTHAR, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*. (Innsbr. theolog. Studien, Bd. 1) (363.) Tyrolia, Innsbruck 1978. Kart. Iam. S 480,—, DM 68,—.

Mit dieser Dissertation (Würzburg 1977) beginnen die „Innsbrucker theologischen Studien“, die von E. Coreth / W. Kern / H. Rotter herausgegeben werden. Diktion und Denkstil weisen die umfangreiche Monographie als für den Dogmatiker und Dogmengeschichtler aus. Nicht alle wissenschaftlich brennenden Anliegen können hier vorgestellt und beurteilt werden.

Im Ausgang des profangriechischen, frühjüdischen und vororigenisch-christlichen Befundes entwickelt L. die Vorstellungsinhalte von Eucharistie — als Wortgeschehen, als Kultspeise, als Opfer — und kann im Vergleich zu Origenes feststellen, wie sehr der Alexandriner der Tradition verhaftet ist und aus ihr lebt (62 f, 97, 214 ff). Die Aneignung erfolgt freilich unterschiedlich stark, in der auch neue Elemente Aufnahme finden (97 bis 148). Diese bindet sich an aus dem Platonismus entlehnten Denkkategorien, die das Gefüge seines theolog. Denkens beträchtlich prägen: Das inkarnatorische Element seiner Christologie tritt zurück, die Logos-Lehre dominiert. Die Sakramentalität der Eucharistie bleibt verkürzt (348); die Realpräsenz