

Weltverständnisses war. Wieso hat nämlich die Säkularisierungsthese eine so lange Inkubationszeit gehabt, bis ihre Gedanken erst in unserer Zeit durchbrechen konnten? Die innertheol. Dialektik erfährt eine weitere Steigerung, daß die Genese des Ath. in das christliche Gottesbild selbst eindringt. Hier werden 2 Beispiele gegeben, von denen man sagen könnte, daß das 1. (H. Mühlen) eine positive Endposition ermöglicht, während das 2. (W. Dantine) eine solche nicht zuzulassen scheint. Gemeinsam ist beiden folgender Gedanke: Durch die Rezeption der griechischen Metaphysik und die Hereinnahme der Seinsfrage in die Rede von Gott sei das biblische Gottesbild verfremdet, verdrängt, im Grunde entpersonalisiert worden. Es werde daher durch den Ath. nicht der biblische Gott getroffen, sondern nur „das Endprodukt der formalen, du-losen, alles Seiende unterschiedslos befragenden Seinsfrage“ (Mühlen 121). Aber die Frage ist, und die faktischen Deklarationen des Ath. weisen durchaus darauf hin, ob nicht gerade der biblische Gott als Gegenstand des Ath. gemeint sei. Darauf weist F. auch hin (122). Noch deutlicher zeigt sich dies bei W. Dantine. Dieser sieht den Ath. fast nur noch als Anti-Theismus, wobei Theismus die Deformierung des Schöpferglaubens ist, indem das antike Seinsdenken übernommen wurde. Hier muß freilich mit Nachdruck auf die Position J. Ratzingers in „Einübung in das Christentum“ (103) verwiesen werden, wo ganz klar dargetan ist, daß gerade der entmythologisierende Charakter der griechischen Philosophie im fragenden Bewußtsein den Raum ausspart, den dann der Gott der Offenbarung erfüllen kann.

Das Kernstück des 3. T. „Atheismus als Problem der Anthropologie“ ist ohne Zweifel die glänzende Darstellung des Denkens von K. Rahner zum gegebenen Problem. Aus Raummangel müssen wir auf die parallele Besprechung des Buches von K. H. Weger über das theolog. Denken von K. Rahner verweisen. Dort ist auch seine kategorial-transcendentale Theologie in bezug auf die Gottesfrage kurz besprochen. Auch die bedeutsame Darstellung des Werkes von B. Welte kann nur flüchtig erwähnt werden. Diese weist auf, wie bereits bei Thomas und Meister Eckart, dann auch bei Heidegger der unendliche Horizont der Seinsfrage in der Dialektik der Entscheidung zur Erfahrbarkeit oder Negation des Unbedingten, d. h. Gottes, offen ist.

Den Höhepunkt bildet der 4. T.: „Atheismus als Voraussetzung der Theologie“. Hier konfrontiert uns F. mit der letzten Konsequenz jener Haltung, die den Ath. hoffähig gemacht zu haben glaubt, indem sie ihn zum A-Theismus abgeschrämt hat. F. zeigt uns diese letzte Konsequenz an der Analyse des Denkens von H. Braun und D. Sölle. Braun

will das NT, das „naiv“ mit der Existenz einer Gottheit rechnet und darin getrennt von uns ist, ohne eine „an sich existierende Gottheit, die den Geschichtslauf lenkt“, verstehen, denn ein solcher Gottesbegriff ist für ihn unannehmbar. Hier wird zugleich die letzte Konsequenz der „entmythologisierenden“, existentiellen Hermeneutik Bultmanns augenscheinlich. Was bei Braun übrig bleibt, ist ein Jesus ohne den Vater, dessen Haltung, „der Anspruch des Gefordertseins und die Erfahrung des Getragenseins“, der Mensch zu übernehmen habe. Wie soll das aber geschehen, wenn der Gott, der fordert und der trägt, gar nicht existiert? Die gleiche Konsequenz resultiert auch aus dem Werk D. Sölles, das „den Tod Gottes als Bedingung der Theologie“ konzipiert. Mündet bei Braun die Theologie in Ath. durch radikale Negation der Seinsfrage, so bei Sölle durch die horizontalistische Verabsolutierung der Mitmenschlichkeit. Daß Jesus stellvertretend für Gott steht und daß Gott zugleich im Mitmenschen präsent ist, wissen wir seit Mt 25. Daß aber diese Repräsentanz einem Gott gelten soll, der „tot“ ist, „nicht da“ ist, heißt den Grundsinn der Frohbotschaft ins Leere auflösen. Auch hier bringt F. eine gut fundierte Kritik (240 ff). Überwunden werden diese Fehlhaltungen durch die Kreuzestheologie J. Moltmanns, auf deren nähere Besprechung hier verzichtet werden muß.

Am Schluß muß noch einmal mit Bedauern auf die durch Raummangel aufgezwungene Unvollständigkeit der Rez. hingewiesen werden. Der Leser wird jedoch wenigstens einen ungefähren Überblick über das enorme Gedankenmaterial gewinnen, das F. hier zusammengetragen hat. Das Werk ist allen, die an dieser Thematik interessiert sind, wärmstens zu empfehlen.

Linz Sylvester Birngruber

WEGER KARL-HEINZ, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken.* (175.) (Herderbücherei 680) Freiburg 1978. Kart. Iam, DM 7.50.

Aus Anlaß des 75. Geburtstages des großen Theologen K. Rahner wurde von K. Lehmann und A. Raffelt „Rechenschaft des Glaubens“, ein K. Rahner-Lesebuch, herausgegeben und als eine Einführung in sein theolog. Denken dieses Herder-TB. Ist es schon ein kühnes Unternehmen, in einem TB das theolog. Werk R. Rahners zu skizzieren, so muß die Rez. eines so inhaltsgeballten Buches auf jeden Fall Stützkraft bleiben, selbst wenn sie sich darauf beschränkt, nur die tragenden Gedanken aufzugreifen.

K. Rahner kam zu seiner Theologie, weil er spürte, daß die traditionellen Glaubensaussagen das Selbstverständnis des modernen Menschen nicht mehr treffen. Er macht die Selbsterfahrung des Menschen zum Aus-

gangspunkt der theologischen Erwägungen. Was der Mensch in seiner Erfahrungswelt vorfindet, nennt R. die „kategoriale Wirklichkeit“, die Ausgangspunkt wird für seine transzendent-anthropologische Methode. Sie ergibt sich aus der unausweichlich dynamischen Ausrichtung des Menschen auf eine Wirklichkeit, die die empirisch-geschichtliche, eben die „kategoriale“, übersteigt. Daher der Name „transzendentale Methode“ und „anthropologischer Ansatz“. Alle Erfahrungen, die der Mensch macht, erklären das Menschsein nicht in der vollen Wirklichkeit. Kennzeichnend ist für den Menschen seine radikale Offenheit, in der ihn nichts restlos erfüllt. Wir begreifen den Menschen nur als das Wesen einer unbegrenzten Transzendentialität. So findet R. seinen Ansatz für eine anthropozentrisch gewendete Theologie. Sie hat sich an 3 großen Themenkreisen zu bewähren: an der Gottesfrage, der Gnadenlehre und der Christologie.

Zum 1.: An der Dynamik des Menschen nach dem Unendlichen kann nicht gezweifelt werden. Aber die moderne Religionskritik stellt das Unendlichkeitsbewußtsein als eine subjektive Erfahrung hin, der keine objektive Wirklichkeit entspricht: eine Projektion, eine Illusion. R. hat sich mit den Argumenten der Religionskritik nicht ausführlicher auseinandergesetzt. Er hält ihr eine subtile philosophische Erwiderung entgegen: Das Endliche kann nicht Bedingung für eine Unendlichkeitserfahrung sein. Weil der Mensch nicht das Unendliche ist, sondern sich in tausend Weisen als der Endliche erfährt, ist er mit dem Unendlichen nicht identisch. Es ist klar, daß dies nicht die einzige mögliche Auseinandersetzung mit der modernen Religionskritik ist. Sehr schöne Gedanken bringt R. zur Erklärung der Evolution und zur Lehre der Kirche von einer Einschaffung der Seele durch Gott. Die Evolution ist immer gekennzeichnet durch ein Mehr. Es entsteht immer Neues, das vorher in dieser Weise einfach noch nicht da war. Wie kann aber aus Niedrigem Höheres werden? R. führt es auf eine metaphysische Kausalität zurück, auf das transzendentale Wirken Gottes. Die irdischen Ursachen werden zu Höherem befähigt. Auf das Werden eines Menschen angewendet heißt das: Die Eltern können ganz Ursache des Menschen sein, insofern sie den neuen Menschen entstehen lassen durch die ihre Selbstüberbietung ermöglichte Kraft Gottes, wobei das göttliche Tun kategorial nicht faßbar wird.

2. Das Glanzstück ist R. Gnadenlehre. Gnade ist wesentlich Selbstmitteilung Gottes. Sie ist für den Menschen ein übernatürliches Existential, das ihm als Angebot von vornherein gegeben ist. Auf den Begriff einer „reinen Natur“ kann die Theologie wegen der Ungeschuldtheit der Gnade nicht verzichten, aber die Wirklichkeit des Menschen

trifft das nicht. Es gibt keinen menschlichen Selbstvollzug, in dem nicht reflex oder unreflex Selbstmitteilung Gottes am Werke wäre. Bekanntlich nennt R. jene Menschen, die ohne Kenntnis der geschichtlichen Wortoffenbarung Gottes ihr Heil wirken, „anonyme Christen“. Der Ausdruck ist vielfach bekämpft worden, mit einiger Berechtigung: Er relativiert, wenn er isoliert dasteht, das Christentum und scheint die Nichtchristen unrecht zu vereinnahmen. R. selbst hält den Ausdruck für unvermeidlich, solange man ihm keinen Vorschlag für ein besseres Wort macht. Es gibt nämlich ein übernatürliches Heil für alle Menschen, und dieses ist auf Christus bezogen. Trotzdem scheint es so zu sein, daß dieser Ausdruck, wenn er gebraucht wird, durch eine erweiterte Erklärung entsprechend abgestützt werden muß. Weil Gott das Heil aller Menschen will, gibt es eine transzendentale Offenbarung an alle Menschen. Sie ist gleichsam der Hintergrund für die geschichtliche, kategoriale Offenbarung, für die wir dieses Wort gewöhnlich gebrauchen. Jede Religion muß als ein Versuch angesehen werden, die transzendentale Offenbarung zu vergegenständlichen, und es steht somit in jeder Religion ein Stück geglückter, wirklich echter kategorialer Offenbarung, auch wenn es in ihrer Depravationen gibt.

3. Das schwierigste Kap. ist wohl jenes, wo R. versucht, dem heutigen Menschen Jesus Christus nahe zu bringen. Der Ausdruck „Menschwerdung Gottes“ scheint ihm wegen mythologischer Belastung wenig geeignet zu sein. Es ist wohl nicht möglich, in einer kurzen Rez. den Gedankengang R. voll nachzuzeichnen. Die Richtung seiner transz. Christologie geht ungefähr so: Der Mensch hält kraft seiner transz. Verfassung Ausschau nach einer vollen Epiphanie Gottes in der Welt. Nun hat Christus als einziger von sich behauptet, die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zu sein und zu bewirken. Daß diese Behauptung zurecht besteht, wurde in der Auferstehung von Gott bestätigt. Diese ist als Faktum glaubhaft nachzuprüfen. R. nennt Christus den absoluten Heilbringer, weil er die unwiderrufliche Tat Gottes am Menschen ist. Jesus wird dabei nicht in seismäßigen Kategorien beschrieben (Natur — Person, wie es das Chalcedonense tat), sondern vor allem in seiner Funktion für die Menschheit. Der Mensch hält mit einer transz. Notwendigkeit, die gar nicht ausdrücklich gewußt werden muß, Ausschau nach dieser Zusage. „Diese Zusage Gottes in der Geschichte (und da muß sie geschehen, soll die Geschichte weitergehen) muß heilbringend für alle Menschen sein, infolge dessen muß sie die endgültige nicht mehr rückgängig zu machende Selbstzusage Gottes sein“ (140).

Mit Absicht habe ich dieses Zitat an den

Schluß gestellt. Sehen wir von der notwendigen Verkürzung der Darstellung ab, so bleibt doch am Schluß die von Weger selbst gestellte Frage: Was ist „mit ihr und durch sie erreicht? Ist sie wirklich verständlicher als die ‚alte‘ Christologie? Wird dem Menschen von heute der Glaube erleichtert?“ (140). Von meiner Erfahrung im Umgang mit der studierenden Jugend in der Päd. Akademie müßte ich das verneinen. Sehr verwertbar aber scheinen mir die Thesen von den transc. Erfahrungen, Gnadenlehre, Heilsbedeutung der einzelnen Religionen. Das kann kein Urteil sein über die Leistung K. Rahners (die ist unbestritten), sondern nur die Aussage eines Pädagogen, der immer wieder Transformator sein muß.

Linz

Sylvester Birngruber

K. KERTELGE / W. BREUNING, *Christlicher Glaube und Dämonologie*. (Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 35) Paulinus-V., Trier 1977. Kart. lam. DM 14.80.

Dieser B. enthält die „von einem Experten im Auftrag der Kongregation für die Glaubenslehre erstellte Studie“ (am 26. Juni 1975 veröffentlicht). Dem französischen Urtext ist die von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung gegenübergestellt. Voraus gehen ein exegetischer Beitrag (Kertelge, Münster) und eine dogmatische Abhandlung (Breuning, Bonn).

Die von der röm. Kongregation in Auftrag gegebene und von ihr auch gedeckte Studie legt besonderen Wert auf die biblischen Aussagen. Diese haben im traditionellen Verständnis der Dogmatik die Bedeutung eines Schriftbeweises; sie dienen zusammen mit den Aussagen der kirchlichen Tradition der Begründung der Glaubenslehre: Es geht dabei um das Zeugnis des NT, der Textbefund des AT zu diesem Thema wird nicht berücksichtigt. Der ntl Teil der Studie bemüht sich darum, einer leichtfertigen „Entmythologisierung“ der biblischen Zeugnisse entgegenzuwirken: mit den benützten Texten des NT wird die Existenz des Teufels und der Dämonen bejaht und der personale Charakter ihres Wirks betont. Darüber hinaus wird festgestellt, daß mit dem Wirken des Teufels und der zu ihm gehörenden „Geisterwelt“ auch nach deren grundsätzlicher Überwindung durch Christus zu rechnen ist und die Glaubenden daher dem Teufel zu widerstehen haben (18). Dieser Aussage steht die Auffassung gegenüber, daß die Frage nach dem personalen Charakter des Bösen vom AT und vom NT her nur zum Teil zu beantworten ist. In dieser Frage ist auch nur wenig dogmatisiert und festgelegt; eine Diskussion ist weiterhin möglich. Darauf weist auch die Form der Publikation hin, die ein Novum darstellt: Es handelt sich um eine Studie, die im Auftrag der Glaubenskongregation erstellt wurde und

auch von ihr „als sichere Grundlage“ empfohlen wird: man kann also eine zumindest formale Nicht-Identität der Aussagen — Kongregation und beauftragter Theologe — feststellen und beachten. Diese neue Form lehramtlichen Eingreifens ist begrüßenswert (28–30). (Der Inhalt dieses Dokumentes, das „L’Osservatore Romano“ im Juli 1975 veröffentlichte, wurde bereits unter den „Römischen Erlässen und Entscheidungen“ in Heft 1/1976 dieser Zeitschrift besprochen.)

Linz

Peter Gradauer

Ö K U M E N E

MÜHLEN HERIBERT, *Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen.* (X u. 214.) Schöningh, Paderborn 1974. Kart., lam. DM 16.80.

Der Paderborner Dogmatiker fordert in diesem Buch ein gemeinsames Konzil aller christlichen Kirchen. Dieser Zielvorstellung bedürfe es, wenn die Ökumenische Bewegung nicht versanden solle. Man könne nur zu einem Ziel kommen, wenn dieses Ziel auch fest umrissen sei. Dazu gehört nach M. ein vorkonziliärer Drei-Schritt von Selbstfindung, Öffnung und Rezeption. Im Dialog mit den anderen Kirchen muß jede Kirche selbst die Verschiedenheit der Gnadengaben erkennen: „Im Ökumenischen Dialog lernen die Kirchen sich nicht nur gegenseitig kennen, sondern sie verhelfen auch der jeweils anderen Kirche zu sich selbst“ (24). Öffnung aber meint, daß sich jede Kirche fragt und prüft, ob sie nicht ihre je eigenen Gnadengaben verabsolutiert und als das Ganze der Heilsgabe angesehen hat. Das Ergebnis müßte sein, daß man die Gnadengaben der anderen Kirchen dankbar annimmt. Auf Grund eines solchen Befreiungskonzils würden die Kirchen auch dazu gedrängt, bis an die Grenzen des Möglichen von den anderen Kirchen zu übernehmen, anzunehmen, zu rezipieren, weil alle Gnadengaben ja zum „allgemeinen Besten“ (1 Kor 12,7) gegeben werden. Dem gen. inhaltlichen Drei-Schritt entspricht also ein solcher methodischer Art in Dialog, Konvergenz und schließlich Konsens.

Mir scheint bei all den Überlegungen und Betrachtungen des Vf. zu wenig Konkretes, Realisierbares geäußert. Mit Recht macht er sich bewußt, daß „der ‚offizielle‘ Ökumenismus innerhalb der kath. Kirche, also derjenige der Kirchenleitungen, den Gedanken an das ökumenische Konzil für sehr verfrüht, ja sogar vielleicht für schädlich halten wird. Wie die Überlegungen hinsichtlich eines möglichen Beitritts der kath. Kirche zum Ökumenischen Rat zeigen, wird vor allem die Stellung des Papstes zu den bisher noch getrennten Kirchen ein entscheidendes Problem werden“ (24 f.). Im übrigen dürfte