

bracht. Einige Rückfragen beziehungsweisen Unklarheiten seien noch angefügt: An mehreren Stellen formuliert Greshake Kritik an Rahners Theologie, die nicht sachgemäß erscheint. So taucht S. 175, Anm. 474 der – altbekannte, aber verfehlte – Vorwurf auf, in einer „transzendentalen Theorie des Subjekts“ komme „das andere“ immer „zu spät“; S. 236f, Anm. 57 wird ein Gedankengang Rahners (Gott als „transzendente Ursache“ der Welt) von einer anderen Fragestellung (nämlich dem „Selbststand“ der Schöpfung) her beurteilt; nahezu notwendig muß es dann heißen: „Rahner und sein Gefolge übersehen hier ...“ Besonders unverständlich ist schließlich der Vorwurf, Rahners Gottesbild lasse keine Vermittlung mit realem Leid zu (vgl. 346). *Sachlich* ist diesbezüglich auf Rahners Grundkurs (217–221) zu verweisen, wonach durch die Menschwerdung des Logos „unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst [!] wurde“ (218). *Formal* ist festzustellen, daß erstens ein falscher Band als Quelle angegeben wurde (S. 346, Anm. 353: Band I, nicht II!) und zweitens Rahners Argumentationskontext – nämlich die „Gott-ist-tot-Theologie“ – mit keinem Wort erwähnt wird, wodurch sich natürlich eine beträchtliche Sinnverschiebung ergibt. (vgl. im Kontrast dazu zum Beispiel die überaus genaue Verifizierung des Bonhoeffer-Zitats S. 348, Anm. 360!) Weitere Schwierigkeiten sind die einseitige Interpretation des „Substanz“-Begriffs (vgl. 454–456; 460), die nur das naturalistische Mißverständnis, nicht aber das originäre Anliegen des Aristoteles (vgl. Metaphysik VII, 1029a–b!) zur Geltung bringt, sowie die ausdrückliche Gleichsetzung von „Transkulturalität“ mit „Einebnung“ (Vgl. 493f, 498).

Corrigenda: S. 73, Anm. 72, 5. Zeile: begrifflichen; S. 101, 6. Zeile v.u.: mittelalterliche; S. 148, 8. Zeile: selbst; S. 414, Anm. 532, 1./2. Zeile: weißt; S. 431, 8. Zeile v.u.: über den Abgrund; S. 454, Anm. 41, 9. Zeile: interpretiert; S. 472, Anm. 105, 4. Zeile: Vermittlung.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ GRÜMME BERNHARD, „Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht“. Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 43). Oros, Altenberge 1996. (699). Kart.

Grümmes umfangreiche Studie über die Angefochtenheit jüdischer und christlicher Erlösungshoffnung nimmt die „reale, unübersehbare Nichtidentität“ (5) der menschlichen Lebenswirklichkeit sowie die „gläubige Hoffnung auf

die universale Liebe des einen Gottes“ (6) zum Ausgangspunkt, um die Soteriologien Karl Rahners (1904–1984) und Franz Rosenzweigs (1886–1929) zu untersuchen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Das verbindende Moment zwischen diesen beiden doch sehr unterschiedlichen Autoren sieht Grümme in der „Sehnsucht nach Erlösung“ (10); um aber die zwei Ansätze nicht willkürlich aufeinander zu beziehen, wird eine „autorenimmanente Verfahrensweise“ (13) vorgeschlagen, die zuerst Rahner und Rosenzweig in ihrem je eigenen Kontext darstellt und erst abschließend vergleicht.

Der erste Abschnitt widmet sich der Soteriologie Rahners (15–261). Als theologisch-systematische Leitlinie arbeitet der Autor die „inkarnatorisch-sakramentale Struktur der Heilsgeschichte“ (208) heraus, die jeden Prozeß des Heils von vornherein anthropologisch und geschichtlich vermittelt sein läßt. Resümierend stellt Grümme bei Rahner zweierlei fest: „Zum einen, daß Erlösung nur kraft Vermittlung durch kreatürlichen Selbstvollzug geschichtlich wirksam wird; zum anderen, daß dieser sich bei dessen geschichtlicher Struktur notwendig intersubjektiv objektiviert, und dies bei der leib-seelischen Grundverfaßtheit des Menschen nicht ohne real-erfahrbare Greifbarkeit“ (257). Im Kontrast dazu stellt sich Rosenzweigs Soteriologie (262–533) als anti-idealistischer, eschatologisch ausgerichteter und alteritätsbezogener Entwurf dar. Grümme sieht den Ansatz Rosenzweigs – bei aller Vorischt, die bei einem solchen Begriff anzuwenden ist – als Ausdruck der „Eigenart jüdischer Denkgestalt“ (299), die im „Gegenüber von Identitäts- und Differenzreflexion“ (ebd.) zum Ausdruck kommt. Besonders deutlich zeigt Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“, wie sehr die drei „Urelemente“ Gott, Welt und Mensch – im idealistischen Denken voneinander isoliert – durch die Dynamik geschichtlicher Vermittlung interagieren können. Das in dieser „Bahn des Lebens“ gegenwärtige Ereignis von Offenbarung kommt allerdings „als Abbruch, als Ende der Geschichte“ (405) zur Geltung. Was hier „Erlösung“ heißt, stellt eine Symbolisierung von zugleich schon antizipierter als auch bleibend ausständiger, absoluter Versöhnung dar. Die in die Zeit hereinbrechende, aber das menschliche Heils-mühen gerade nicht aufhebende „eschatologische Erlösung“ (428) bedingt jene „spekulativ unaufhebbare Paradoxie von geschichtlicher Verwirklichung des Heils und der prinzipiellen Angewiesenheit auf eine vorgängige absolute Exteriorität (429f), die Rosenzweigs Soteriologie charakterisiert. Von daher läßt sich zum Beispiel ein vertieftes Verständnis von „Liturgie“ gewinnen: „Sie macht das Zukünftige zu einem erfahr-

baren Heute, ohne es in diese Heutigkeit hinein aufzuheben“ (442).

Der Versuch eines Dialogs zwischen Rahner und Rosenzweig (534–648) begreift diese beiden Denkformen unter dem Stichwort „Transzendentes Denken versus Alteritätsdenken“ (535). Durch den Vergleich verschiedener Aspekte der Soteriologie wird die Eigenart der beiden soteriologischen Ansätze systematisch ausgearbeitet. Im Kontrast zu Rahners „Profil seiner sakramental-realsymbolischen Erfüllungssoteriologie, nach der Gott von innen her die Geschichte rettet“, wird bei Rosenzweig deutlicher „die Angewiesenheit auf eine von außen kommende Erlösung“ (591) hervorgehoben. Als Ergebnis seiner Untersuchung kann und will Bernhard Grümme nicht eine jüdisch-christliche Synthese zur Erlösungshoffnung anbieten; vielmehr sieht er seine Arbeit als Beitrag zum Gespräch zwischen Juden und Christen, das – wie es im Epilog heißt – bei aller Divergenz durch das „sehnsüchtige Harren auf umfassenden Frieden und Gerechtigkeit, auf das Kommen Gottes“ (649) in Gang gehalten wird.

Corrigenda: S. 52, 3. Zeile v.u.: Relation; S 116, 7. Zeile: geschichtlich; S. 225, 20. Zeile: Verknüpfung; S. 318, 6. Zeile v.u.: Geschichte.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ KAES DOROTHEE, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit*. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. (Dissertationen: Theologische Reihe; Bd. 75). EOS Verlag, Erzabtei St.Ottilien 1997. (261).

Dieser Dissertation an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar geht es um das hochaktuelle, aber ungeklärte Verhältnis von Exegese und Dogmatik: um das Wahrheits- und Geschichtsverständnis, den Schlüssel zur Theologie Ratzingers.

Der Glaubenswahrheit, ineins mit der Liebe, ist der Primat des Empfangens eigen. Dieses Wahrheitsverständnis steht im Gegensatz zum Marxismus, für den Wahrheit Machbarkeit ist (*verum quia faciendum*). Das Christentum hat unverzichtbare, endgültige Aussagen, nämlich Dogma und Glaubensbekenntnis. Ein seinshaftes Verständnis ist für die Theologie unverzichtbar. Der Verlust des Seinsgedankens bedeutet Relativierung der Wahrheit.

Es gehe demnach um die Verbindung zwischen geschichtlichem und metaphysischem Denken. Der Kern von Ratzingers Geschichtsbegriff ist die Einheit von Sein und Werden, von Wesen und Geschichte. Diese Einheit gründet in Gott: Gott ist und ist der Grund allen Seins. Nur so

ist das Handeln Gottes in der Geschichte wirklich göttlich. Jesus ist der Sohn Gottes: gerade dieses Sein ist das ungeheure Ereignis. Darin hat jede theologische Metaphysik ihren bleibenden Bezugspunkt und ihre notwendige Legitimation. Die Bindung an die Geschichte und jene an die Metaphysik ist darum wurzelhaft eine, so daß im Ereignis ein Sinn liegt, der das Faktum überschreitet. Die Metaphysik ist die Grundlage jedweder Geschichte. Die Wahrheit vom geschichtlich handelnden Gott hinwiederum ist uns nur in geschichtlich vermittelter Gestalt zugänglich, durch das verengende Medium des menschlichen Verstehen- und Sagen-Könnens hindurch. Die Sprachlichkeit des Dogmas ist der Schlüssel zum Verständnis dessen gleichzeitiger Unveränderlichkeit und Geschichtlichkeit.

Das Band, das die Einheit von Wesen und Geschichte zu stiften vermag, ist die Kirche: Sie ist das transtemporale gemeinsame Subjekt des Glaubens, weil sie Ort der Gegenwart Christi im Heiligen Geist ist. Der Glaube der Kirche ist das gültige Maß. Theologie und Exegese sind der Kirche zugeordnet, sind eingebettet in eine Gesamtsicht des christlichen Glaubens. Von daher hat für den Exegeten die Einheit der Schrift maßgebend zu sein, ist sie von ihrer innersten Mitte her in der Sym-pathie des Glaubens zu lesen.

Kaes hätte gewiß weitere bohrende Fragen an ihren Autor stellen können, auch um dessen Denken Schicht für Schicht offenzulegen. Über die kritische Exegese und ihre Grenzen hinaus dürfte Ratzinger vor allem die neuzeitlich-aufklärerische Ideologie der Allmachbarkeit im Visier haben. Er wittert sie auch in der gegenwärtigen Kirche am Werk, sie von ihrer metaphysischen Verankerung zu lösen, um sie wie eine treibende Boje dem jeweiligen eigenen Geist dienstbar zu machen. Das „*verum quia faciendum*“ (nicht auch verpönte Metaphysik?) gilt freilich nicht nur von „Progressiven“, sondern auch von „Konservativen“.

Linz

Johannes Singer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ HÄRING BERNHARD, *Wege zum Sinn*. Eine zeitgemäße Tugendlehre. Styria, Graz 1997. (155). Der Autor hat in den letzten Jahren in der Cursillo-Zeitschrift „Erlebtes Evangelium“ Kurzaufsätze über bestimmte Tugenden veröffentlicht, alles vervollständigt und zu einem Ganzen gestaltet. „Und so darf ich hoffen, daß auch die Lektüre beziehungsweise die Betrachtung dieses Grundplanes eines gegliederten Lebens anregend