

zug waagrecht? Und wenn man beide nicht – pantheistisch oder theopanistisch – identifizieren darf, ist es nicht gleichermaßen unerlaubt, sie derart [Rahnerisch gesprochen] „kategorial“ zu unterscheiden?) Glückt hier de Lubac nicht deshalb eine Lösung, weil er geschichtlich-dialogisch denkt (zeigen sich also daran nicht doch unübersehbare Grenzen eines strukturalen Redens von „Übernatur“)? – Nach de Lubac kommt Z. mit Recht auf die geistliche Auslegung der *analogia entis* zu sprechen; denn was formal fragwürdig bleibt, wird darin furchtbar, in ignatianischer Spiritualität, im In-Über von „liebender Furcht“ und „fürchtender Liebe“ (Augustinus, In Ps 118, 22.6). Auf Einzel-erklärungen der Arbeit und Detaildiskussionen muß diese Anzeige verzichten. Wichtig die wiederholte Betonung, *analogia entis* sei ein Struktur-Prinzip (*principium quod*), nicht eins der Ableitung (*ex quo*). Dankenswert der Hinweis, daß das Fehlen des „*tanta*“ in Przywaras geliebtem Lateranense-Text DS 806 gegenüber den früheren Denzinger-Ausgaben nicht eine Korrektur darstellt, sondern nach Quellenlage schlicht ein Druckfehler sein muß.

J. SPLETT

NEUHAUS, GERD, *Atheismus oder anonymes Christentum?* Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin. Annweiler: Plöger 1985. 149 S.

Mit seiner Theorie vom *anonymen* Christentum hat Karl Rahner die Frage zur Diskussion gestellt, inwieweit der Bezug zu dem im christlichen Glauben gemeinten Gott implizit auch dort gegeben sein kann, wo man sich explizit atheistisch versteht. Die hermeneutische Fruchtbarkeit dieser Theorie möchte in kritischer Nähe zu Rahner N. in seiner 1985 erschienenen Studie unter Beweis stellen. Der Verf. gliedert sie in zwei Teile: der 1. Teil liefert „Vorüberlegungen zu einer transzendentalen Hermeneutik des Gottesglaubens“ auf der Basis der Rahnerschen Theorie, der 2. Teil bringt die Durchführung des Konzeptes in der Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin.

Im 1. Teil der Arbeit reflektiert der Verf. zunächst auf den Begriff des anonymen Christentums und faßt dieses als „vortheoretische Annahme ... des in Jesus Christus offenbaren Gottes“ (11). Transzendente Hermeneutik ist dann der Versuch, die zunächst verborgenen „Sinnimplikationen des menschlichen Daseinsentwurfs phänomenologisch zu entschlüsseln, um von hier aus die expliziten Äußerungsformen des religiösen Bewußtseins ... verstehbar zu machen“ (10). Dieses Vorhaben wird im folgenden, in der Konfrontation mit verschiedenen Einwänden schärfer konturiert. Während recht ausführlich auf theologische Kritik eingegangen wird, fällt die Auseinandersetzung mit wissenschaftstheoretischen Bestreitungen der Rede von Gott etwas summarisch und willkürlich aus. – Der 2. Teil der Arbeit ist dem Versuch gewidmet, eine transzendente Hermeneutik jener Spielart der Religionskritik zu leisten, die der Verf. durch die o. g. Denker repräsentiert sieht. Daß die Interpretation von Feuerbach über Marx zu Horkheimer und Benjamin fortschreitet, soll dabei in der internen Entwicklungslogik jenes Denkens selbst begründet sein. Dem Verf. zufolge führt nämlich die fortschreitende Tilgung idealistischer Restbestände dort mit Horkheimer und Benjamin zum logischen Endpunkt des Versuchs, die absolute Würde des Individuums ohne den Gottesbegriff auszusagen: der Verzweiflung. Im Denken der beiden Letzgenannten werden sodann Ansätze namhaft gemacht (Horkheimers Sehnsucht nach dem „ganz Anderen“, Benjamins Andeutung eines Begriffs der „Theologie“), in denen sich die Unterstellung der Möglichkeit von Erlösung als transzendente Bedingung ihrer Erkenntnisbemühungen zeigt. In einem letzten Gedankengang bedenkt der Verf. abschließend den „doppelten Richtungssinn“ solcher Hermeneutik, den er darin gegeben sieht, daß die Reflexion atheistischer Denkformen gleichermaßen kritische Selbstreflexion des Glaubens ist. – Obgleich dem Verf. daran gelegen ist, eine vorschnelle theologische Vereinnahmung der behandelten Denker zu vermeiden (9–19) und er dies auch durch eine zurückhaltende Sprache deutlich macht, bleibt die Frage, inwieweit sich transzendente Überlegungen solcher Art nicht unvermeidlich zu einem Metadiskurs stilisieren müssen, in dem das Andere gerade nicht mehr als solches zur Geltung kommt. Zudem ist fraglich, ob sich dem Anliegen der jeweiligen Denker in der vorlie-

genden Knappheit der Behandlung (insgesamt weniger als 80 Seiten für Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin) gerecht werden läßt. M. JUNG

HANDBUCH DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE. HRSG. *Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer/ Max Seckler*. Bd. 1: Traktat Religion; Bd. 2: Traktat Offenbarung. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1985. 224/272 S.

Das ganze Handbuch wird fünf Teile in vier Bänden umfassen; Bd. 3 soll dem „Traktat Kirche“ gewidmet sein. Die ersten drei Bände entsprechen damit ausdrücklich dem klassischen Aufbau: *demonstratio religiosa, christiana, catholica* (15). Bd. 4 wird einen „Traktat theologische Erkenntnislehre“ sowie eine „fundamentaltheologische Selbstreflexion“ enthalten. Für insgesamt 46 Beiträge sind 46 Mitarbeiter vorgesehen, von denen etwa die Hälfte Fundamentaltheologen sind; auch nicht katholische Autoren sind beteiligt worden. Einige Artikel entstehen in Gemeinschaftsarbeit.

Das 1. Kap. (*Lanczkowski*) versucht über das Phänomen Religion in der Menschheitsgeschichte zu informieren; man gewinnt vor allem den Eindruck, daß es sich jeder Systematik entzieht. – Im Art. „Religion in den Theorien der Religionswissenschaften“ (*Antes*) sind die Hinweise auf Sünden interessant, nach welchem man nur dort religiöse Erfahrungen macht, wo man auch über religiöse Deutekategorien verfügt. Unbefriedigend ist, daß z. B. der Theorie von Girard ganze acht eher irreführende Zeilen gewidmet werden (46). Seltsam mutet ein Satz an, in dem der fortschreitenden Initiation im hellenistischen Mithraskult die heutige Ämterstufung in der katholischen Kirche gegenübergestellt wird (50). – Im 3. Kap. bietet *Schaeffler* einen lesenswerten Ausblick auf kommende, aber noch nicht eingelöste Möglichkeiten einer Sinnlogik religiöser Akte innerhalb einer Religionsphänomenologie, die sich transzendentaler Methoden bedient. – *J. Möller* behandelt auf insgesamt 22 S. die „Gottesfrage in der europäischen Geistesgeschichte“; die Analogielehre wird dabei leider nicht zutreffend dargestellt (79). – *Wucherer-Huldenfeld / Figl* schreiben über das Problem des Atheismus. – *Schaefflers* Art. über die Kritik der Religion macht auf die Chancen der Begegnung einer bewußt vernunftkritischen Form des Vernunftgebrauchs mit einer bewußt religionskritischen Form von Religion im europäischen Kulturraum aufmerksam (118). – *Splett* bietet facettenreiche Überlegungen zur Möglichkeit, Gott heute zu denken; aber bei dem für ihn „entscheidenden Aufschwung aller Gottesbeweise . . . , der vom Bedingten zum Unbedingt-Absoluten führt,“ (137), bleibt m. E. zu sehr im unklaren, daß man zwar von der Welt auf ihre Geschöpflichkeit schließen kann, Gott selbst aber nicht direkter Gegenstand unseres Schließens ist und auch durch keinen „Aufschwung“ (welch verräterisches Wort!) erreicht wird. – *Halder* untersucht „Religion als Grundakt des menschlichen Daseins“. – *Seckler* entfaltet demgegenüber den theologischen Begriff der Religion. Das Konzilsdokument „*Nostra aetate*“ stelle eine verdichtete Theologie der Religion dar. Wichtig ist der Hinweis, daß sich das theologisch erkennbare Wesen von Religion durchaus tiefgehend vom geschichtlichen Wesen und Unwesen der Religionen unterscheiden könne (177). – Den Abschluß des ersten Bandes bietet der Art. von *Kern* „Anthropologische Strukturen im Blick auf Offenbarung“; kleingedruckt sagt er mit Recht, daß die Selbstoffenbarung Gottes nicht nur ihrer Wirklichkeit nach, sondern auch in ihrer Möglichkeit letztlich Mysterium ist (204). M. E. ist dann zu fragen, ob es wirklich dem Glauben dient, wenn man versucht, ihn außerdem mit Konvenienzgründen plausibel zu machen („Es *scheint* uns möglich, und es *ist* sozusagen möglicherweise möglich“, 216). Man muß sich wohl entscheiden, ob man entweder meint, den Glauben in den Rahmen der Vernunft einordnen zu können, oder ob er seinerseits das umfassende und letzte Wort über alles andere sein soll, das sich gegenüber der Vernunft gerade durch seine nachweisliche Nichtausweisbarkeit bewähren muß. – Zum ganzen ersten Band ist leider einzuwenden, daß der übliche Beginn von Fundamentaltheologie mit der „*demonstratio religiosa*“ (anstatt mit dem Konfrontiertsein mit der konkreten christlichen Botschaft) eher verschleiert, daß natürliche Theologie zunächst nur die Unzugänglichkeit Gottes, die Nichtselbstverständlichkeit von Gemeinschaft mit Gott aufweisen kann.

Die Enttäuschung über die Allgemeinheiten des ersten Bandes sollte nicht davon ab-