

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 Deutungskategorien 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-

halten, sich mit Interesse dem zweiten zuzuwenden, in dem es ausdrücklich um das christliche Offenbarungsverständnis geht. – In seinem Art. über „das Christentum als Offenbarungsreligion im kirchlichen Bekenntnis“ zeigt *J. Schmitz* den im II. Vatikanum erreichten Fortschritt auf, wonach Offenbarung nicht nur als Belehrung, sondern als eigentliche Selbstmitteilung Gottes zu verstehen ist. – *Seckler / M. Kessler* sehen dieses neue Verständnis als eine Spätwirkung der Offenbarungskritik der Aufklärung an und meinen – m. E. etwa im Blick auf Anselm v. Canterbury oder Hugo von St. Viktor eher zu Unrecht – die mittelalterliche Christenheit habe in problemloser Offenbarungsbejahung gelebt (30). – In einem weiteren Art. zum Begriff der Offenbarung unterscheidet *Seckler* ein „epiphanisches“, ein „instruktionstheoretisches“ und ein „partizipatives“ Verständnis von Offenbarung und will außerdem zwischen Offenbarung als „Erfahrungsbegriff“ und als „Reflexionsbegriff“ differenzieren. Er schreibt der mittelalterlichen Theologie ein „instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis“ zu, worin Offenbarung und Heilsgeschehen auseinandertreten (64); solche pauschalen Aussagen halte ich wiederum im Blick etwa auf Hugo v. St. Viktor für äußerst fragwürdig. Bei der Lektüre der komplizierten Erwägungen käme man kaum auf den Gedanken, daß das Wort der Weitergabe des Glaubens selber Gottes Wort sein könnte. Unzureichend sind die Alternativen des folgenden Satzes: „Die Vernunft als höchstes Wahrheitsvermögen des Menschen ist weder ein Vorrecht der Nichtglaubenden, noch kann ihr aus der Sicht des Glaubens und der Offenbarung selbst die höchste und letzte Wahrheit, zu der der Mensch berufen ist, völlig verschlossen sein, Geheimnis hin oder her“ (76). Ich wünschte mir einen sorgfältigeren Umgang mit dem Thema „Geheimnis“. – *Pannenberg* schreibt über Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte. Das Verhältnis von Geschichte und göttlichem Wort habe in der theologischen Diskussion bis heute keine für alle Beteiligten akzeptable Klärung gefunden (85); die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus Christus lasse „sich angesichts der noch ausstehenden Wiederkunft Christi und der mit ihr verbundenen Vollendung des Reiches Gottes nur so als endgültige Gestalt der einen Offenbarung Gottes verstehen, daß sie als Antizipation der noch ausstehenden Zukunft aufgefaßt wird, zugleich aber auch als Zusammenfassung der ihr vorhergehenden Geschichte göttlicher Selbstbekundungen“ (106). Mir scheint in diesen Ausführungen die Nichtselbstverständlichkeit auch eines Offenbarungsbegriffs, bei dem Gott die Initiative zugeschrieben wird, nicht deutlich erfaßt; denn erst in einem trinitarischen Gottesverständnis läßt sich eine reale Relation Gottes auf die Welt so aussagen, daß man damit nicht seiner Transzendenz widerspricht. – *Löser* plädiert in seinem Artikel „Universale concretum“ als Grundgesetz der *Oeconomia revelationis*“ für die Neuheit des Glaubens gegenüber dem Immer-Schon des Nus (109). Man könnte fragen, ob dies die richtige Alternative ist. In der Tat unterscheidet sich das Kerygma von allgemeinen Vernunftwahrheiten, die man jederzeit von sich aus zur Verfügung hat. Man ist für das Kerygma auf geschichtliche Begegnung angewiesen. Aber diese ganz und gar geschichtlich ergehende Offenbarung kann sich durchaus auf eine bereits von Anfang an („immer schon“) bestehende, aber eben für den Nus konstitutiv verborgene Wirklichkeit beziehen (vgl. Eph 1). Es bedarf des geschichtlich ergehenden Wortes gerade deshalb, weil Gottes Liebe zur Welt nicht an der Welt ihr Maß hat und daher auch nicht an der Welt abgelesen werden kann. Das den Glauben eigentlich Kennzeichnende ist nicht seine bloße Geschichtlichkeit, sondern daß es in ihm um etwas geht, was allein in der Weise des begegnenden Wortes offenbar werden kann. – Der „Frage nach Jesus von Nazareth“ geht *K. Lehmann* nach und erläutert, warum die historische Rückfrage nur dann richtig gestellt ist, wenn die Ausrichtung auf die Gegenwart (135) und damit der ekklesiale Kontext (140) nicht ausgeklammert wird. – *Merklein* stellt in einem sehr gehaltvollen Aufsatz dar, inwiefern die nicht nur zeitliche, sondern in erster Linie sachliche Nähe der Gottesherrschaft (153) den zentralen Inhalt der Verkündigung Jesu ausmacht. Durch das Sprachereignis der Gottesherrschaft im Gleichnis wird der Hörer hineingezogen in das Geschehen der Gottesherrschaft, das sich darin ereignet (158). Jesu Verkündigung der Gottesherrschaft impliziert ein spezifisches Gottesbild und eine durch Gottes Handeln zustandekommende Veränderung des Menschen (159). Das Gottesverhältnis Jesu begründet das Israels, und die Berufung der Zwölf spiegelt Jesu Willen

wider, auch Israel zu repräsentieren; für die Ausbildung christologischer Aussagen ist dieser Gesichtspunkt wahrscheinlich nahezu ebenso wichtig wie der seiner Gottunmittelbarkeit (170). – Auch Kremers Art. über die Auferstehung Jesu bietet eine genaue und sehr instruktive Auslegung der neutestamentlichen Texte. Wichtig sind die Hinweise zur Bewertung der Anschaulichkeit der Erscheinungsberichte (186); die Grabesgeschichten stellen zwar eine authentische Veranschaulichung der Osterbotschaft dar, aber das leere Grab ist nach Kremer vom heutigen Verstehenshorizont aus keine unabdingbare Voraussetzung für die Wahrheit der Osterbotschaft (187). Denn die Auferstehung ist „nach dem Neuen Testament kein diesseitiges Geschehen (Ereignis) mit einer transzendenten Ursache, sondern ein Handeln Gottes, das unsere gesamte Welt transzendiert, weil mit ihm die Endzeit der Weltgeschichte anbricht“ (192). M. E. wäre noch darauf hinzuweisen, welche Bedeutung es für das Verständnis der leiblichen Auferstehung hat, daß die Kirche selber sich als Leib Christi versteht. – Kern erläutert das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes. Wenn man unter „Ideologie“ versteht, daß ein besonderes Interesse vorgibt, ein allgemeines zu sein, dann war diese Form der Sünde die Ursache für den Tod Jesu (207); Christus aber ist der Tod der Ideologien. Das Kreuz bedeutet die Krisis auch und gerade der pseudochristlichen Ideologien (219). – Biser handelt in einem kreativen und ansprechenden Aufsatz von „Jesus Christus als Anspruch und Ausweis“. „Die Rückfrage nach Jesus führt, zumindest nach der Sicht der Evangelien, zu dem erstaunlichen Ergebnis, daß sich die von ihm ausgehende Faszination primär von der Botschaft, nicht von der Person des Botschafters herleitet“ (226). „Faszinierend wirkt Jesus nicht in dem Sinn, daß er die Menschen an sich, sondern daß er sie durch sich an seinen Gott zu binden sucht“ (227). (Es fällt etwas auf, wie häufig Biser in seinen Texten auf seine eigenen Werke hinweist, hier z. B. fünfzehnmal.) – Der abschließende Art. von Waldenfels behandelt „das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit“; für ihn ist kein sinnvoller Dialog zwischen den Religionen mehr möglich, der einen der drei Partner Judentum, Islam und Christentum ausschließt (248); deutlicher als der Hinduismus stelle der Buddhismus ein Alternativprogramm zum Christentum dar (254). „Wie die Gottesfrage im Christentum nicht auszutragen ist, falls nicht das Denken in ‚An-dacht‘, in Frömmigkeit überführt wird, so eröffnet sich auch im Buddhismus die volle Wahrheit nur, wo die Bereitschaft besteht, das alltägliche Denken und die vordergründige Lebenspraxis zu übersteigen“ (255 f.). „Ist der Buddhismus vielleicht die radikale Gestalt einer Gottsuche, die Gott nicht gefunden hat und sich doch – in einem nicht mehr aussagbaren, vertrauenden Bewußtsein – in das ‚absolute Nichts‘ hinein mit dem ganzen Ernst einer radikalen Offenheit und Bereitschaft verfügbar hält?“ (262)

Der fundamentaltheologische Wert des ersten Bandes dieses Handbuchs hält sich m. E. in engen Grenzen; es wäre vermutlich sinnvoller gewesen, im Traktat „Religion“ in eine konkrete Auseinandersetzung mit anderen Religionen einzutreten oder wenigstens auf das christliche Gottesverständnis konkret einzugehen. Dagegen liest man im zweiten Band mit Gewinn insbesondere die Artikel von Merklein und Kremer.

P. KNAUER S. J.

FRIES, HEINRICH, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln: Styria 1985. 580 S.

Der Autor versteht Fundamentaltheologie als eine „transzendentaltheologische“ Größe (14), als die Selbstbesinnung der gläubigen Vernunft auf ihre Grundlagen und Voraussetzungen. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens kann nach seiner Auffassung nicht wiederum geglaubt, sondern muß gewußt werden: „Ich muß wissen, wem ich glaube“ (25).

Das Werk ist in drei Bücher aufgliedert: Glaube und Glaubenswissenschaft (17–150), Die Offenbarung (151–317), die Kirche (319–522), was wohl in etwa der klassischen Aufgliederung in „demonstratio religiosa, christiana und catholica“ entspricht. Aus dem anthropologischen Grundmodell des Glaubens gegenüber einer Person soll zunächst der Einstieg in das Verständnis eines Glaubens an Gott und seine Offenbarung gesucht werden: Die „Erfüllung des menschlichen Glaubens in einer den Menschen transzendierenden Personalität“ wäre „die Vollendung der tiefsten Inten-