

aus seiner Unschuld kein Recht auf Wohlergehen herleiten (372). In der Tat. Doch etwas anderes wäre die Sorge-Pflicht Gottes. Nicht bloß ein F. Bugge darf fragen, inwiefern Hiobs Geschichte und das Welt-Geschehen überhaupt, wenn nicht absurdes Chaos (weil eben Kampf gegen dieses), dann sogleich von „Gottes Freiheit und Liebe getränkt“ sei; bzw. wie aus dem Fehlen von Gerechtigkeit der Begriff der Gnade herausspringe. (Undenkbar, daß dies jemand – mit Verlaub – nicht minder zynisch fände als Voltaire den Optimismus von Pangloss?) Nach Küng gibt Jesu Leiden allem Leiden Sinn. Dazu halte ich es lieber mit K. Rahner, der in der Vermehrung des Leidens keine Lösung zu sehen vermochte. Andererseits möchte L. Küng nicht folgen, wenn er in „Credo“ nach wie vor die Gottesattribute der Gerechtigkeit, Güte und Macht festhalten will (380). Was besagt es genauer, daß nicht die Attribute das Subjekt bestimmten, sondern dieses die Attribute? Leibniz' Frage nach der Unterscheidung von Gott und Teufel kehrt wieder. Wie vermeidet die Glaubensberufung auf die Bibel eine schlechte Zirkularität? Fundamental wie bezüglich der Wahl unter widersprüchlichen Texten? Konkret: soll Anti-Chaos-Kampf den Schöpfungsbegriff *ersetzen*? Wäre des weiteren hierbei die Ohnmacht Jesu auch die seines Vaters (Mt 26, 53)? Woher dann Hoffnung auf ihn? Mit anderen Worten: Vielleicht wäre doch intensiver über die Bedingungen eines interdisziplinären Dialogs nachzudenken, d. h. über dessen gemeinsamen Boden und die mögliche Notwendigkeit von Vermittlung, um „Kurzschlüsse“ zu vermeiden? (Man kennt sie unter dem Label „Bibel und Naturwissenschaft“, „Physik[er] und Gottes-Glaube“, „Theologie und Biologie“ usw.) Nun kommen als Philosophen ausführlich nur Jung, Bloch und Girard zu Wort (und geht es dabei nur – 263, 270, 276 – um „Bibelhermeneutik“?). Daß außer der Theologie auch die Philosophie bescheidener werden muß als in Zeiten der Aufklärung und des Rationalismus, versteht sich. Eingeräumt auch, daß es (oft von K. Rahner angesprochen) für Theologen nicht mehr *die* Philosophie gibt. Indes wäre agnostischer und wahlweise neutreligiöser oder biblizistischer Katzenjammer erst recht keine Lösung. Nicht für eine Antwort – etwa gar anstatt der (ganzen) Schrift –, denn auf die Hiobsfrage gibt es keine Antwort, aber für eine kritische Gesprächsbegleitung sollten Theologen sich vielleicht doch ihrer früheren, heute emanzipierten ancilla erinnern.

J. SPLETT

THEOLOGIE AUS ERFAHRUNG DER GNADE. Annäherungen an Karl Rahner. Hrsg. *Mariano Delgado/Matthias Lutz-Bachmann* (Schriften der Diözesanakademie Berlin 10). Hildesheim: Morus 1994. 299 S.

GOTT NEU BUCHSTABIERN. Zur Person und Theologie Karl Rahners. Hrsg. *Hans-Dieter Mutschler*. Würzburg: Echter 1994. 120 S.

KARL RAHNER IN ERINNERUNG. Hrsg. *Albert Raffelt* (Freiburger Akademieschriften 8). Düsseldorf: Patmos 1994. 206 S.

Drei Sammlungen zum 90. Geburts- und 10. Todestag des unvergessenen Theologen. Der erste (I) Band bringt die Vorträge einer Gedächtnisvorlesung, die 1992/93 vom Seminar für Katholische Theologie der FU Berlin in Zusammenarbeit mit der dortigen Akademie veranstaltet worden ist. Der zweite (II) dokumentiert eine Vortragsreihe, mit der zur selben Zeit die Karlsruher Hochschulgemeinde ihr Karl-Rahner-Haus „eingeweiht“ hat. Im März 1994 schließlich fand die Tagung der Freiburger Katholischen Akademie statt, deren Vorträge das dritte Buch (III) um weitere, teils bereits publizierte Texte ergänzt.

Die beiden ersten eröffnet (nach den Vorworten) *K.-H. Neufeld* mit Vergegenwärtigungen von Person, Leben und Werk R.s („im Kontext der Theologie des 20. Jh.“ / „Zeitgenosse“) für eine Generation, die den bewegenden Lehrer und die damalige Situation nicht mehr persönlich erlebt hat. Dann folgt in Berlin eine Skizze *K. P. Fischers* zur Spiritualität von R.s Theologie: aus den Exerzitien (33 ein Dostojewski-Zitat: „Wenn man glaubt, glaubt man nicht, daß man glaubt, und wenn man nicht glaubt, glaubt man nicht, daß man nicht glaubt“). Um so detaillierter und durchgearbeiteter der große Folgebeitrag von *R. Siebenrock* über R.s Gnadentheologie. (Gerade angesichts seines umfangreichen Apparats ist es bedauerlich – und bei den heutigen Mög-

lichkeiten unverständlich, daß die Anmerkungen – in I wie II – statt als Fuß- als Endnoten geboten werden.) Wichtig hier u. a. der Hinweis auf die Bedeutung seiner neuscholastischen Tradition für R. (Anm. 9) mit der Vermutung, daß bei Newman wie der Tübinger Schule es ihre Schwächen gegenüber der scholastischen Strenge waren, die ihren Erfolg verhinderten (Anm. 41, 71); oder die Betonung von R.s Theozentrik (Anm. 81). Desiderate der Forschung werden benannt, besonders im Blick auf das Thema der ungeschaffenen Gnade. Auch inhaltlich schließt sich dem *N. Schwerdtfeger*s aktualisierendes Konzentrat seiner Arbeit über die „anonymen Christen“ an (im Ausgang von *Cordula*). Liegt bisher der Akzent auf Verteidigung, so bedenkt *B. Schlegelberger* die Theologie der Religionen ausdrücklich in Auseinandersetzung mit R. Ihm ist der Blickwechsel vom einzelnen Nichtchristen auf die Heilsbedeutsamkeit der Religionen zu verdanken; aber über ihn hinaus stehe nun eine pluralistische Religions- theologie an: *J. Hick*. Der Konkurrenz von Wahrheitsansprüchen antwortet hier ein Konzept, daß auf der Basis von Tillichs Religionsbestimmung die Betonung unserer Erkenntnisgrenzen mit dem Komplementaritatsmodell verbindet. Rez. vermißt dazu eine Metareflexion. Natürlich können/sollen Christen vom „Reichtum der Kulturen“ lernen (117); doch geht es hier letztlich um *unsere* Perspektiven auf die göttliche Urwirklichkeit (um Was-Fragen also) oder nicht darum (eine Daß-Frage), ob Jesus Gottes letztes, alles entscheidendes Wort (Hebr 1, 1 f.) und selber „der Herr“ (Röm 10, 9) ist? Zu Problemen theologischer Wahrheitstheorie *F. Gruber*. Ihn stört R.s ontologische Adaquationsperspektive, sei ‚sein‘ bei Kant doch (129) „kein reales Prädikat [in der Tat; doch ist hier klar, was bei Kant ‚real‘ heißt?], sondern nur ein logisches [?]“. Auch komme sie mit späteren „dialogischen“ Aussagen in Konflikt. So, nach Hinweisen auf Pannenberg, Peukert und Dalferth, ein Plädoyer für die Diskurstheorie. Leider wird nicht klar zwischen Definitions- und Begründungs- bzw. Kriterien-Problematik unterschieden, man könnte auch sagen: zwischen Wahrheit und Gewißheit. Und was nennt Verf. „Glaubensgegenstande“ (137): das *enuntiabile* oder die *res*, auf die nach Thomas (de ver. 14, 8 ad 5) der Glaubensakt zielt? Christliche Wahrheit eine „je praktisch zu bewährende Wahrheit“ (139)? Gewiß, jedoch wohl so, daß sie nicht erst durch unser Handeln Wahrheit würde, geschweige denn durch Wahrheitstheorien! Mit R.s und Barths Trinitätslehre befaßt sich *C. Gestrich*: Die Definition des Boethius stimme (144) „einigermaßen mit den trinitätstheologischen Erfordernissen“ nach R. überein? Und mit Hugo (144, 147) ist sicher Richard gemeint. Bei der Frage der *vestigia* (153) wäre wohl Anselms Satz vom „omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio“ (DH 1330) ernst zu nehmen. Bedenkenswert der Schluhinweis, daß beide Theologen hier für die Kollegen, nicht für theologische Laien schreiben. Sie machen in der Tat auf einen „Skandal“ (156) und „wirklichen Schaden“ (157) im christlichen Gott-Denken und -Reden aufmerksam. Sehr persönlich erwägt *H. Pissarek-Hudelst* Hilfen und Ansatzpunkte bei R. für eine feministische Theologie, mit einem Akzent auf dem „universalen Heilsoptimismus“; gefolgt von *M. Burgers* Skizze der R.schen Mariologie aus dem Prinzip „Maria die in vollkommener Weise Erlöste“. Umfangreich adnotiert wiederum: *A. Lob-Hudepohl*, Tragische Entscheidungen? Verf. meint damit solche, „die gegen eine im Prinzip gerechtfertigte Sollenserwartung verstofen, [doch] in einer konfliktreichen und aussichtslosen Situation unvermeidlich sind und deshalb – trotz aller möglichen und berechtigten Kritik, mit einem mitfühlenden Verständnis rechnen können“ ([?] 205). Grenzen von R.s Existenzethik im Blick auf die Alltagsmoral sieht er in der Zentral-Rolle der Exerzitien-Wahlsituation mit ihrer Trosterfahrung. Um so bedeutsamer der „theologische uberschuf“ im Hoffen auf die absolute Zukunft, wobei wünschenswert deutlich die Indienstnahme Gottes abgewiesen wird (unter Hinweis auch hier auf den wichtigen Vortrag über Gottes „unverbrauchbare Transzendenz“ in Schriften 14). „Europäische Theologie“: Zu R., Metz und Pannenberg macht *Delgado* einen Vorschlag für eine „interkulturelle Theologie der zweiten Achsenzeit im Welthorizont wechselseitiger Abhängigkeit“, wider westlichen Hochmut wie antiwestliche Fundamentalismen. Pauschaler Kritik gegenüber zeigt *R. Kampling* den Menschen und Dogmatiker R. als Förderer und Förderer der Exegese, bzgl. der Kirchlichkeit dieser Disziplin und ihrer Christlichkeit, nicht zuletzt mit dem Anspruch, daß Auslegung nicht Kritik an der Schrift sei, sondern an ihrem

Leser. Den Schluß macht *Lutz-Bachmann* über R.s Grundsatz vom Philosophie-Bedürfnis der Theologie.

Das zweite Bändchen ist im ganzen weniger fachlich, mehr von einführendem Charakter. An *Neufelds* Vorstellung schließt sich ein Beitrag *J. Sudbracks* über die Zentral-Bedeutung der Exerzienttheologie für R. an. (Dankenswerte Kritik bzgl. ich-bezogener Enneagramm-Aktivitäten, die „am eigentlichen Impuls der ignatianischen Exerziten vorbei“ gehen – 50). *M. Kehl* handelt von der selbstverständlichen (und eben darum nicht unkritischen) Kirchlichkeit R.s und den Grundlinien seines Kirchenverständnisses, mündend in die schöne symbolische Exegese von Joh 8, 1 f.: die Ehebrecherin vor Jesus als seine Kirche (konkretisiert im Büchlein zum „Strukturwandel“). *K.-H. Weger* benennt Grundzüge seiner Theologie: transzendente Erfahrung, Revolution der Gnadenlehre (ungeschaffene Gnade als Selbstmitteilung Gottes, im übernatürlichen Existential als Angebot an jeden Menschen [ohne daß damit freilich schon jeder (10) zu einem „anonymen Christen“ wird]), suchende Christologie ... Abschließend der *Hrsg.* über R.s Verhältnis zur Naturwissenschaft, ausgehend von einer scharfen, doch begründeten Kritik an gewissen kurzschlüssigen Brückenschlägen zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Er betont die transzendente „Überwindung der klassischen Seinslehre“; doch inwieweit bleibt er in seiner Kritik an Unterscheidungsmängeln der Neuscholastik selber ihrer Sicht verhaftet – gerade bzgl. einer gebotenen Differenzierung von Sein und Natur? Eines ist es, daß die *Naturwissenschaft* mit Recht von metaphysischen Bezügen abstrahiert (107); ein anderes, daß (ebd.) „nach der ‚Wende zum Subjekt‘ ein zwingender Gottesbeweis aus der Natur überhaupt nicht mehr möglich“ sei. Zwingend sind Gottesbeweise nie, und nicht bloß Gottesbeweise, sondern alle Kern-Argumente einer Philosophie, die sich eher geistes- als naturwissenschaftlich versteht. Doch wer bestimmt, Beweise müßten zwingen? Im Unterschied zu Richtigkeiten macht die Wahrheit frei, auch und gerade sich/ihr selbst gegenüber (sie entbindet, statt zu binden). Und man sollte nicht erklären, daß „die Welt keinen Verweischarakter auf Gott“ habe (109). Warum nämlich den Welt-Begriff der Naturwissenschaft überlassen? Auch das fragende Subjekt gehört zur Welt, gerade in nicht positivistisch-reduktionistischer Sicht. Und mag man unser Unvermögen zu einer umfassenden Synthese der Perspektiven durch „gnoseologische Konkupiszenz“ (114) erklären (vielleicht genügt dazu schon Endlichkeit als solche?); jedenfalls – oder eben deshalb – läßt sich zwischen Theologie und Naturwissenschaft kein „Gegensatz“ (115) konstatieren. (Anders steht es mit Mentalitäten, einschlägiger „déformation professionnelle“ – und Populärsynthesen à la Drewermann, dessen Rahner-Kritik hier 9 f., 60 f. und 113–115 vielleicht schon zuviel Ehre angetan wird, wie fast auch der Rufmordkampagne mit ihrer Filiation Luther–Hegel–[Darwin]–Heidegger–R.: Freimaurerei [8, vgl. I 11]; so sieht es jedenfalls auch *Vorgrimler* III 67).

Die Freiburger Tagung stand unter dem Titel ‚Vergessene Wahrheiten‘. So der Titel eines R.-Aufsatzes zum Bußsakrament. Dazu *H. Vorgrimler* im ersten Teil seines Vortrags: Versöhnung mit der Kirche. Anfragen an R.s Personifizierung der Kirche (besagt ‚heroischer Tugendgrad‘ tatsächlich – 48 – „letzlich den Verlust jeglicher Vitalität und den Triumph des Infantilismus“?) sowie an die übliche Lehre von der schweren Sünde führen zum nachdrücklicheren zweiten Teil, über R.s Hilfen für eine Versöhnung mit der realen Kirche: Gottunmittelbarkeit des Einzelnen, Kompromißfähigkeit und Blick für die Mitte des Glaubens. Dem gehen, nach dem Vorwort des *Hrsg.s*, Darlegungen *K. Lebmanns* zum philosophischen Denken im Werk und Gedanken *K. H. Neufelds* zu R.s Ordensexistenz voraus. Der engste Mitarbeiter in München und Münster spricht sein vergebliches Bemühen an, R. im Blick auf kritische Anfragen zu einer „Grundlagen-Revision“ (26) seines Ansatzes zu bewegen. Der Mitbruder vermittelt etwas von der Selbstverständlichkeit, mit der R. sechzig Jahre Jesuit war, in seiner spirituellen Prägung, im Alltag, in der Annahme von Destination und Umdestination wie auch in Auseinandersetzungen. Als vierter *J. B. Metz*: R.s Ringen um die theologische Ehre des Menschen. Er stellt einmal auf die Gottbegabung und theologische Kompetenz des Menschen als solchen ab und zitiert R.s Erinnerung an das Dogma des ersten Vatikanums von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes gegenüber der Gefahr einer „ekklesiologische[n] Verschlüsselung“ (72) der Gott-Rede durch das zweite Konzil. Wichtig der Hinweis auf die Sprache des Gebets als Basis. In der Tat: „Nur theoretische Naivität

kann die Theologen von heute glauben machen, sie könnten ihre Sprache – also ihre Rede über Gott – im Rahmen moderner Wissenschafts- und Sprachtheorien begründen“ (78). Regieren freilich nicht diese (oder schon ein [Neu-]Platonismus) als Maß, wenn (79) das Gebet als „Heimstatt negativer Theologie“ und „praktiziertes Bilderverbot“ erscheint? Gemeint ist jedoch, dies der zweite Aspekt, die Sorge um das „negative Mysterium des menschlichen Leidens“. Daher R.s Widerstand gegen Thesen vom (mit-)leidenden Gott und – für M. zentral – sein Gedanke vom Leiden an Gott. – Die zweite Hälfte des Buchs sammelt weitere Texte. Vier im Wiederabdruck: von 1989 Metz' Rede „Fehlt uns Karl Rahner?“, aus dem vergriffenen Akademie-Band von 1984 *Vorgrimlers* und *Lehmanns* Beiträge zur Geburtsfeier: Gotteserfahrung im Alltag; K. R. und die Kirche; sowie *Rahners* eigene Antwort: Erfahrungen eines katholischen Theologen. Sodann hat *Franz Kardinal König* im Zusammenhang mit seiner Ehrenpromotion in Münster Erinnerungen an den Konzilstheologen vorgetragen. Mit R. und seinem kirchlichen Beten wendet der Rückblick sich hoffend voraus in die Zukunft der Kirche. Auf den letzten vierzig Seiten führen schließlich *Raffelt/Siebenrock* die Bibliographie der Sekundärliteratur fort: 1984–1993.

*Mutschler* zugestimmt: „etwas Wesentliches ... vorenthalten“ unabänderlicherweise alle drei Bücher (trotz dessen Abschiedsrede in III): „den unmittelbaren Eindruck des Menschen Karl Rahner“ (II 11). Gleichwohl dienen sie nicht einzig der Erinnerung – an einen eindrucksvollen Mann, überzeugenden Christen und großen, einflussreichen Lehrer –, sondern durchaus seiner Gegenwart. J. SPLETT

KATECHISMUS DER KATHOLISCHEN KIRCHE. München–Wien: Oldenbourg; Leipzig: Benno; Freiburg/Schw.: Paulusverlag; Linz: Veritas 1993. 816 S.

Das Werk wird eingeleitet durch eine vom 11. Oktober 1992, dem dreißigsten Jahrestag der Eröffnung des Konzils, datierte Apostolische Konstitution, die ihn als „im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil verfaßt“ bezeichnet. Auf einer im Jahr 1985 zum zwanzigsten Jahrestag des Konzilsabschlusses einberufenen Bischofssynode war sehr einmütig „ein Katechismus bzw. ein Kompendium der ganzen katholischen Glaubens- und Sittenlehre“ (S. 30) gewünscht worden. Der Papst erwähnt, daß dieser Katechismus in „neun aufeinanderfolgenden Fassungen“ (S. 31) erarbeitet worden sei. Er sei Gegenstand einer umfangreichen Beratung aller katholischen Bischöfe, ihrer Bischofskonferenzen oder Synoden, ferner der Institute für Theologie und Katechese gewesen. Er soll nicht die approbierten örtlichen Katechismen ersetzen, sondern eher zur Abfassung weiterer ermuntern und „die unterstützen, die den verschiedenen Situationen und Kulturen Rechnung tragen“ (S. 35). – Inhaltlich folgt der Katechismus der gleichen Ordnung wie bereits im XVI. Jahrhundert der Katechismus von Pius V.; er hat vier „Abschnitte“, die sich auf das Credo, die Liturgie mit den Sakramenten, das christliche Handeln gemäß den Geboten und das christliche Gebet beziehen. – Der Haupttext des Katechismus umfaßt 681 Seiten. Die vier „Abschnitte“ des Katechismus sind in „Kapitel“, „Artikel“, nur beim Glaubensbekenntnis zusätzlich auch in „Absätze“, und in römisch bezifferte kleinere Einheiten unterteilt. Schätzungsweise 80 % des Textes bestehen aus einer Aneinanderreihung von zum großen Teil sehr schönen, aber meist unerläutert bleibenden Zitaten aus den verschiedensten Schichten der Tradition; längere Zitate wie auch „geschichtliche oder apologetische Bemerkungen oder ergänzende lehrhafte Ausführungen“ (Nr. 20) werden gewöhnlich klein gedruckt. Den größeren Texteinheiten, also Artikeln oder Absätzen, folgen grau unterlegte Kurztexpte, die den ihnen vorangehenden Haupttext im Ausmaß von etwa einem Zehntel davon zusammenzufassen suchen. Gelegentlich gibt es leichte Diskrepanzen gegenüber dem Haupttext (vgl. z. B. die Nummern 71, 1278, 1411, 1488, 1743–1748). Diese Kurztexpte „sollen der örtlichen Katechese Anregungen zu knappen Sätzen geben, die sich dem Gedächtnis einprägen lassen“ (ebd.). Der Gesamttext ist von 1–2865 durchnummeriert und dadurch leicht zitierbar; am Rand werden viele Parallelverweise geboten, und in den Fußnoten werden Belegstellen aus der Schrift und der Tradition benannt. Allein das Register der im Haupttext zitierten Stellen macht 104 Spalten auf 52 Seiten aus; das thematische Register umfaßt 88 Spalten, zu denen noch 4 Spalten Abkürzungen kommen. Insgesamt nehmen