

Annahme einer *Ewigkeit* des Nichts, dieser Nihilismus im Gedanken einer Wiederkehr des Gleichen, das ist die *europäische Form des Buddhismus*“ (24).

R.s Betrachtung der Lenzerheide als „Gedächtnislandschaft“ des europäischen Nihilismus und dessen Überwindung in der europäischen Form des Buddhismus endet nicht mit der Rekonstruktion des Entstehungszusammenhanges von Nietzsches betreffendem Fragment. Riedel zeigt auch, wie die Macht des nichthaft Verborgenen, die Nietzsche dort reflektierte, auf merkwürdige Weise weiter bestimmend blieb. Im Jahre 1940, als Heidegger seine Nietzsche-Vorlesung über den europäischen Nihilismus hielt, weilte Medard Boss als Militärarzt auf Lenzerheide. Er befaßte sich mit Analogien zwischen Heideggers Verständnis des Daseins des Menschen als Lichtung des Seins und dem östlichen, vor allem indischen Denken. Daraufhin lud er Heidegger nach Lenzerheide ein zu Gesprächen, die um die Phänomene von Vergessen, Erinnern, Gedächtnis kreisten: Vergessen sei nicht primär ein „Vergessen von Etwas“; unsere Ohnmacht zu erinnern gründe vielmehr in der Macht der Verborgenheit, im Entzug von Wahrheit für unser Wissen. Da weder Heidegger noch Boss etwas von Nietzsches Aufenthalt auf Lenzerheide wußten, waren ihre Gespräche damit – bewußt und unbewußt – „Wege ins Verborgene“.

M. THURNER

SCHAEFFLER, RICHARD, *Philosophische Einübung in die Theologie*. Band 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. Band 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre. Band 3: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie (Scientia & Religio 1/1–1/3). Freiburg im Breisgau: Alber 2004. 447, 431, 552 S., ISBN 3-495-48113-3, 3-495-48114-1, 3-495-48115-X.

Den Buchtitel trug eine 1955 erschienene kleine Schrift Gottlieb Söhngens. Dem Wandel der Diskussionslage, schon im Verständnis von Glaube und Theologie, will die einläßliche und ausführliche Neuaufnahme seiner Fragestellung entsprechen, der klassischen Reihenfolge der Traktate folgend.

Bd. 1 ist zweigeteilt. Zunächst geht es um die vorgeschlagene Methode. Nahm die tradierte Fundamentaltheologie die Philosophie für sich in Dienst, so soll es jetzt zu einem Gespräch kommen, in dem – wie die Philosophie für sich Anstöße aus theologischen Anfragen aufnimmt – die Theologie sich von deren eigener Fragestellung und Methodik herausfordern und bereichern läßt. Die einschlägigen Stichworte lauten Kant / Transzendentalphilosophie / Erfahrungsreflexion. Dazu bringt Schaeffler (= Sch.) seine sprachphilosophische Weiterführung von Kants Ansatz ein: „Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit“ (1995 – siehe ThPh 71 [1996] 141–144). Deren umrißhafte Rekapitulation fokussiert sich zielentsprechend auf die speziell religiöse Erfahrung der *veritas semper maior*.

Vor diesem Hintergrund wird nun im zweiten Teil ein Beitrag zur philosophischen Einübung in die Theologische Erkenntnislehre vorgelegt: Gotteswort im Menschenwort. Die religiöse Botschaft als *verbum externum* führt zum Aufbau einer religiösen Kommunikations- und Überlieferungsgemeinschaft. Diese Institution ist auf normative Texte verwiesen, in einem Wechselverhältnis von (semantisch, grammatisch, pragmatischem) Verstehen und kunstgerechtem Auslegen ihrer. Wichtig wird hier die alte Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Sch. baut sie sprachtheoretisch zu einer Strukturlehre von Erfahrung und ihrer Tradierung überhaupt aus. Unter dem Vorrang des „anagogischen“ Sinns (der Hoffnung) erhellen der „allegorische“ (des Glaubens) und der „tropologische“ (der Liebe) den *sensus historicus*, der als solcher – statt das Geschehen zu „historisieren“ – den Hörer gerade mit einer unverwechselbaren Gesichtssituation konfrontiert.

„Ein kritischer Rückblick“ spricht die Hilfe an, die von einer fortentwickelten Transzendentalphilosophie zu erwarten ist, besonders für die Thematik Vernunft und Geschichte, nicht zuletzt auch bzgl. der Aufgaben von inter- und innerreligiöser Kritik, und benennt offene Fragen, die im folgenden zur Beantwortung anstehen.

Bd. 2 geht davon aus, daß „Gott“ in der Philosophie ein Lehnwort ist (sind das nicht alle ihre Grundworte?). Im Unterschied zur Philosophischen Gotteslehre bezieht sich Sch. darum auf die religiöse Erfahrung. Andererseits fehlt Gott in vielen Religionen. Im Blick darauf hat zunächst die „allgemeine Transzendentalphilosophie“ es nicht bloß po-

sitiv mit den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung zu tun, sondern auch – dies ist neu – mit den Gründen für das Mißlingen ihrer Gegenstandskonstitution. Sch. erfüllt diese Aufgabe durch aufschlußreiche Analysen des Ausfalls je eines der genannten vier Bedeutungsmomente sowie entsprechender Kompensationsversuche.

Das ist nun in der „speziellen Transzendentalphilosophie“ auf die religiöse Erfahrung hin zu konkretisieren. Fällt ihr dialogisches Moment aus, kommt es zur „Gottesfiktion“ oder zum „Dämonischen“. Der Ausfall des Allegorischen führt zu Idololatrie und Fetischismus, des Anagogischen zur Vielgötterei, des Tropologischen zur Magie, des Historischen zur Gnosis. Jeweils kommt zum Schluß die Kritik der Metaphysiker zur Sprache, wird aber ihrerseits als abstrakt und geschichtsfern kritisiert.

Im religiösen Kontext des Sprechens von Gott wird die Erfahrung numinoser Entscheidungsmacht (historisch) zum Ausgangspunkt eines personalen Gottesverständnisses, seiner (allegorisch) als des „Heiligen“ in Transzendenz, (anagogisch) des Einen, (tropologisch) des alles gutmachend Guten. – Daß sich diese biblischen Prädikate in vielen Religionen nicht finden, erklärt sich einmal aus dem *bonum ex integra causa* ..., dann aber aus einem spezifisch „frommen Widerstand“ aufgrund von Erfahrungen des Heiligen als Gegenwart, Widerspruchseinheit, *Mysterium tremendum*, vor allem durch Verlust des *sensus historicus*.

Wiederum allgemein werden nun die Postulate der reinen Vernunft als „Gottespostulate“ gerechtfertigt. Um Hermeneutik geht es hier wie in der religiösen Erfahrung. Kernpunkt ist die Geschichtlichkeit von Krisen der Erfahrungsfähigkeit (tiefer reichend, als es Kant bewußt war) und ihrer Überwindung. Und von hier aus gewinnt Sch. nun auch die metaphysischen Gottesprädikate in konkreter Neugestalt wieder, jeweils postulatorisch: im *sensus fidei* seine Transzendenz, im *sensus spei* seine Einheit, im *sensus caritatis* seine Güte.

Den Abschluß bildet so eine Re-Interpretation der Gottesbeweise. Hier ist nicht der Ort, schon deren Präsentation zu diskutieren (hängt der kosmologische Beweis an den acht Sphärenschalen? Geht es im moralischen darum, legitime Pflicht von Ideologie zu unterscheiden? [Bezeichnenderweise wird weder Newman genannt noch Blondel – und bzgl. sittlicher und logischer Notwendigkeit: Sollen und Müssen *nego paritatem*.] Geht es im teleologischen nur oder auch nur erstlich um Theodizee [so sehr sie hier hineingehört – und man dazu Wichtiges liest, vor allem im Abweis einer linearen Mittel-Zweck-Perspektive]? Will schließlich – nicht Kants, sondern – der klassische „ontologische“ Beweis vom Verstandes-Begriff auf die Wirklichkeit schließen?). „Neu gedolmetscht“ werden die Beweise aus postulatorischem „Lesen im Buch der Welt“ dahin, daß 1. ein Einheitsgrund möglicher Zusammenhänge erfragt wird, 2. die eigene Pflichterfahrung nicht die anderer herabsetzen darf, 3. mannigfache Sinnerfahrungen in einen hermeneutischen Wechselzusammenhang zu bringen sind, 4. unterschiedliche Seinsweisen auf einen gemeinsamen Grund hin zusammengedacht werden sollen (statt eine Skala der Seinsfülle zu erstellen). Die „kopernikanische Wende“ Kants (400) bildet eben, wenn auch fortgeführt, fraglos die Basis (397: „Aber gegen Maréchal und seine Schüler ist, mit Kant, geltend zu machen“, der Zielpunkt sei zunächst nur ein *Focus imaginarius* [was doch gewiß auch sie gelesen haben]).

Ein Rückblick spricht an, daß der Philosoph sich in ein Verstehen religiöser Zeugnisse einüben wie der Theologe mit philosophischen Argumentationshilfen umzugehen lernen sollte. Ein Ausblick bedenkt die Formel *Credere Deum Deo et in Deum* als Kriterium für ein personales Gottesverständnis.

Mit Bd. 3 erreicht das große Werk nicht bloß seinen Abschluß, sondern seinen Gipfel. Im Unterschied zur tradierten Traktaten-Folge setzt Sch. mit der Ekklesiologie ein: bei der „Ekklesia beider Testamente“. Nach Klärungen zu Traditionsinstitutionen im allgemeinen und religiösen im besonderen: Dienst am Wort (Gebet und Erzählung), *Formatio mentis* durch den Gottesdienst (einschließlich der pro-fanen Zurüstung dafür – Amt der Priester), Recht, Charismatiker und Erneuerungsbewegungen, Defizienzmodi und ihre institutionelle Verfestigung, geht es zunächst um das Selbstverständnis der Ekklesia Israel.

Sie sieht sich vor Gott in einem Freiheitsverhältnis wechselseitiger Wahl, angesichts universaler Gott-Entfremdung. Dazu geht Sch. auf die Religionsgeschichte des frühen

Europa ein. Gegen *Theoplasía* und *Mythopoía* im Gewalt- und Unrechts-Horizont von Tod und Fruchtbarkeit (Kinderopfer!) erwacht [Jaspers: in der Achsenzeit] Kritik, besonders in Persien, der griechischen Philosophie und in Ägypten, mit Ausblick auf Gerechtigkeit im Jenseits. In Israel entspringt sie der konkreten Erfahrung von Gottes „Vorübergang“ in seinem Gericht über die Götter. Damit wird die Geschichte entdeckt, mit den Grundkategorien „Auftrag“ (*Mizwah*), Wegweisung (*Thorah*) und Umkehr (*Teschubah*).

Kernproblem ist hierbei die Spannung von partikulärer Erwählung und universalem Weltauftrag. Erwählung bedarf durch Krisen und Brüche hindurch der „Erhaltungsgnade“, und dies eigens nochmals für die Weitergabe der Erwählung. Die Schule religiöser Erfahrung entfaltet Sch. wieder an den vier Momenten sowie im Durchgang durch die Institutionen, von den Vätern und Müttern über die erblichen Ämter, die „Freude am Gesetz“ bis zu den Propheten. Und dies „unter den Völkern“: in Abgrenzung von ihnen und ihnen zum Segen.

Aus der Katastrophe Babylon ersteht die neue Gestalt des Judentums: mit den Kategorien Verheißung – Erfüllung sowie dem Übergang von der Prophetie zur Apokalypik und der Entstehung des Rabbinats. Die Heimkehr und der neue Bund mit neuem Tempel (samt der neuen Spannung Heimat – Diaspora) führt erneut zu Sicherheitsgewißheit. Aus deren Enttäuschung kommt es wieder zur Krise; ihr entwachsen Sondergemeinschaften (Pharisäer, Essener...), aber auch ein neues Selbstverständnis: als leidender Gottesknecht.

In diese eschatologische Krise hinein tritt nun „der Christus“. In doppelter Fraglichkeit: Wer ist es und was ist er? Jesus von Nazareth zieht sich von verschiedenen Gruppen aus unterschiedlichen Gründen den Vorwurf der Blasphemie zu; aber gemeinsam ist seinen Gegnern wie seinen Jüngern die Gott-Entfremdung der Welt (was nicht bloß die Völker meint), die Erlösungs-Erwartung und die Gottesknecht-Deutung. Diese nun beziehen nach Jesu Tod und Auferstehung die Seinen christologisch auf die Ekklesia Israel, dazu tritt das Verständnis Jesu als des neuen Paschalammes. Nachvollziehbarerweise ein Ärgernis für die (Zeichen verlangen müssenden) Juden (Menschenopfer?) wie eine Torheit für die Griechen, denen Paulus statt Lehr- und Weisheitsargumenten ein konkret terminiertes Botenwort bringt. Gleichwohl verabschiedet die neue Botschaft Israels Tradition nicht, sondern bietet ihr in der Krise eine neue Gestalt. Erheben läßt sich das Christusbekenntnis aus den Hymnen der jungen Gemeinden.

Wie aber steht dazu die in der Folge herausgebildete metaphysische Christologie mit ihren Kernbegriffen „Natur“ und „Person“? Den Ansatz bietet die genannte Doppelfrage Wer – Was? Darauf geben Arianismus wie Monophysitismus die falsche Antwort. Prüfkriterium für die theologische Verwendung der philosophischen Termini ist die Wahrung des Bezugs zur Ekklesia Israel und ihrer Geschichte. Ausführlich geht Sch. der Begriffs-Geschichte nach. Daß beide für den theologischen Gebrauch erneut umgebildet werden müssen, läßt ihren Bedeutungsverlust fürchten; doch gibt es für die Weiterentwicklung geschichtliche Gründe: philosophisch im Blick auf die Freiheit des Menschen wie theologisch im Blick auf die Gottes, wobei die Disziplinen sinnvoll von einander lernen können.

So zeichnet Sch. die Wandlungsgeschichte von „Freiheit“ und „Geschichte“ von der Antike bis in die Moderne und zeigt Impulse der Christusbotschaft dafür. Hauptname: Hegel (mit Korrektur seiner bzgl. der Differenz zwischen Prozeß und Geschichte durch Schelling). In Gott wie im Menschen sind Wesens- und (durch sie ermöglicht; doch nicht ernötigt) Freiheitsdialektik zu unterscheiden. Schön, wie klar hier (anders als bei Kant) Notwendigkeit und Kerngewicht der Trinitätslehre werden (auch wenn der Geist zu kurz kommt – und damit, jenseits Hegelscher Zwei-, die wahre Dreieinigkeit).

Damit können grundsätzlich (wie zuvor bei Israel) Aufgaben, Rechtsgründe und Bewährungsproben der christlichen Überlieferung untersucht werden. Der einzige Priester, Lehrer, Prophet und Ausleger ist hier Christus; die Diener dürfen nur „in persona Christi“ tätig werden – mit allen Gefahren, die hier drohen. Die Christen sollen zur Glaubenserfahrung befähigt werden, wobei den Ernstfall das Glaubens die Nächstenliebe bildet. Nicht, als hätten Glauben und Gottesliebe ihr zu dienen: es geht um religiöse, um Christus-Erfahrung; aber in der sittlichen Erfahrung kommen die vier stets zu

wahrenden Erfahrungsmomente am besten zur Geltung. Entscheidend ist der Übergang vom Hören zur doxologischen Antwort. In Konkurrenz zu anderen Erfahrungsschulen zeichnet sich die christliche durch ein Zugleich von Illusionslosigkeit und Hoffnungsstärke aus. Zur Postulatenlehre aber steht sie in dem bekannten Kantschen Verhältnis von Erfahrung und Begriff: Wie jene ohne sie leer ist, so sie ohne jene blind. – Schließlich geht Sch. kritisch die drohenden Fehlhaltungen der Instanzen durch. Sie haben sich einer doppelten Frage zu stellen: danach, ob nicht die Selbstlosigkeit ihres Dienstes in Eigenmacht umschlägt und ob sie wirklich dem Wachstum der Eigenverantwortung ihrer Mitchristen dienen.

Ein Ausblick gilt dem theologischen Begriff des „Universale Sacramentum Salutis“, der Christologie und Ekklesiologie – in stets zu wahrer (obzwar nicht stets gewahrter) Differenz – zusammennimmt.

Die drei Bde. sind mit schon gewohnter didaktischer Meisterschaft gestaltet: Vorblicke, Wiederholungen, Querverweise, Zusammenfassungen, Ergebnis-Berichte ... Im Anhang jeweils Literaturverzeichnis mit Seitenverweisen (also sozusagen „integriertem Personenregister“) und Stichwortregister. (Unklar blieb mir die unterschiedliche Gliederungsweise: Bd. 1: 1. Teil Großbuchstaben, 2. Teil römische Ziffern; Bd. 2: röm. Ziffern; Bd. 3: Großbuchstaben.) Die seltenen Corrigenda sind nicht sinnstörend (doch 3, 111, Z. 12: leben ihren Tod; 474, Z. 17: soeben? [476 ff. ?]; und kein Satzfehler scheint Program statt Pogrom). Inhaltlich ließe sich natürlich einzelnes diskutieren, so hätte ich gern Bd. 3, 220 oben Teichthals, Teitelboim, Hartom, Maybaum einbezogen gesehen (nicht etwa, weil ich ihnen zustimme, in der Sache sind wir uns einig), 288 unten vermisste ich eine Fußnote zum Person-Sein von Embryonen und Altersdementen, und 292 f. fehlt mir Tim 6, 16 (hier mit Zustimmung zu entsprechenden Präzisierungen bzgl. Jakobs wie Moses). – Die Grunddiskussion indes steht auf dem gemeinsamen Boden von Philosophie für Theologie an. In der Tat haben wir statt vom *esse essentiae* vom *esse existentiae* auszugehen (gegen den Sündenfall schon der ersten Thomas-Kommentatoren); und natürlich unterscheiden sich Metaphysik und Religion; aber nicht so natürlich scheint mir das schon bei Philosophie und Religiosität/Religion. Fehlender und einzu-fordernder Geschichtsbezug ist das eine; doch hat die Entdeckung überzeitlicher Wesenszusammenhänge (die Marxisten wußten, warum sie sie als abstrakt denunzierten) keine Bedeutung? Sie bringt tatsächlich nichts für mein Heil. Doch zeigt sich, scheint mir, auch darin eine/die *veritas maior*. (Erscheint sie nur [was mich an Poppers Denken = Problemlösen erinnert] in Paradoxien?) Muß man die *Theologia gloriae* mit Luthers Augen sehen oder nicht auch mit von Balthasar? Womit wir wieder beim Punkt Theozentrik stehen. Dankenswert deutlich wendet Sch. sich gegen einen Rangtausch von erstem und zweitem Hauptgebot; aber wäre nicht doch noch schärfer zwischen Postulatenlehre und Religionsskopos zu unterscheiden? So groß der Raum ist, den die Hoffnung in den Religionen und der Bibel einnimmt (Sch. zitiert sogar Platon: Die Hoffnung ist schön – 3, 107, nach *Phaidon* 114): Hätte Religion wirklich ihren Wesensort in der dritten Kantschen Frage (gehört sie ins Feld des „Krisenmanagements“)? – In der Bibel stellt es sich wirklich so dar, bis hin zur thomanischen Inkarnations-Sicht gegenüber Duns Scotus. Aber läßt sich das nicht situativ erklären? Gott geht es tatsächlich um den Menschen – auch und gerade um den verirrteten. Dem Menschen jedoch? Wäre nicht dies ein entscheidender Dienst der weniger pastoralen Philosophie mit ihrem *magis amica* ..., die Seelsorger (auf seiten Gottes) daran zu erinnern, daß sie (wie zudem auch die, zu denen Er sie sendet) Menschen sind: dazu berufen, der Wahrheit die Ehre zu geben und Gott nicht allein wegen seiner Barmherzigkeit zu danken, sondern, selbstvergeben, wegen seiner Herrlichkeit?

Das Stichwort Dank lenkt nochmals zum Vorwort des *Opus magnum* zurück. Daß dem Altmeister damit ein Lebenswunsch seit jenem Söhngen-Seminar vor mehr als einem halben Jahrhundert in Erfüllung gegangen ist (in der Tat erhellt es frühere Akzentuierungen, so nicht zuletzt die krisenbetonende Rahnerkritik, wie umgekehrt die Fülle bisheriger Wortmeldungen sich erhellend darein sammelt und „aufhebt“), darf auch die mit Dankbarkeit erfüllen, denen am *rationale obsequium* denkenden Glaubens liegt, in Theologie und Philosophie.

J. SPLETT