

und Katholizität“: 133–143) und der kirchlichen Universalkatechese, dem Weltkatechismus („Steht der Katechismus der Katholischen Kirche auf der Höhe der Zeit?“, 145–168). „Nur Christus kann das Ganze zusammenhalten und einen“ (133); seine Fülle ist ihre Katholizität, wie die Christologie der Ignatiusbriefe darlegt (134–135), und sie „muß auch empirisch wenigstens ansatzweise erscheinen“ (135) als das *ganze Volk Gottes* und in den Zwölf: „Ausdruck künftiger bzw. jetzt schon antizipierter Universalität“ (138), die pfingstlich, aber nicht uniformistisch nach dem Modell Babylon und erst recht nicht antagonistisch als „Kampf der Kulturen“ gelebt wird (140–143). Ein Universalkatechismus dieser Kirche muß daher das Ganze des Glaubens allen vorlegen, auch wenn ihm dies den Vorwurf des Apodiktischen einträgt, und sich stilistisch „sozusagen oberhalb konkreter kultureller Kontexte ansiedeln“ (148). Sein Schriftgebrauch muß kanonisch-kirchlich sein, auch wenn er das diachrone Gefälle von Texten berücksichtigt, das sich in ihrem Wachstum als „tiefere Transzendierung“ zeigt (151). Darum sieht der Katechismus die Schrift dynamisch im Kontext der nicht abgeschlossenen Geschichte des Gottesvolkes (154). Auch die Sakramente werden explizit in die Liturgie nicht nur des römischen Ritus eingebunden und pneumatologisch erschlossen (156–161). Die Sittenlehre will keine letzte Systemgestalt der Moraltheologie bieten, entfaltet aber zentral eine Rechtfertigungslehre aus Vätertexten und spirituellen Autoren, die ökumenisch offen ist (161–165), während die Christologie im Bundesgedanken des Dekalogs und seiner Auslegung durch Jesus Christus mitklingt (165–167). Der katholische Glaube als Ganzheit ist schön, „mit einer Schönheit, in der der Glanz der Wahrheit aufleuchtet“ (168).

R.s. vielfältige christozentrische Zugänge liefern wie gewohnt keine Fußnoten zur (gleichwohl detailliert präsenten) akademischen Diskussion, sondern argumentativ und sprachlich virtuose Durchblicke von aktuellen Problemen her. Dabei berührt der Systemverzicht wohltuend, denn R. geht es um „Ästhetik“, um die kohärente und methodisch reflektierte Wahrnehmung der Gestalt Jesu Christi. Darin liefert er ein ebenso seltenes wie anregendes Muster theologischer „Sachlichkeit“.

P. HOFMANN

BENEDICTUS (PAPA, XVI.) [JOSEPH KARDINAL RATZINGER], *Glaube, Wahrheit, Toleranz.*

Das Christentum und die Weltreligionen. Freiburg im Breisgau: Herder, 2. Auflage 2003. 220 S., ISBN 3-451-28110-4.

Ist religionstheologisch im „Polylog“ der Religionen ein Wahrheits- bzw. Absolutheitsanspruch des Christentums vertretbar? Angestoßen von der turbulenten (deutschen) Rezeption der Erklärung *Dominus Iesus* hat Joseph Ratzinger (= R.) Aufsätze des letzten Jahrzehnts zu seinem zweiteiligen Buch zusammengeschlossen, das die Begegnung des Christentums mit den Religionen und die sich dann stellende Wahrheitsfrage behandelt. Das Startkap. des ersten Teils („Einheit und Vielfalt der Religionen“: 14–37) weist Rahners problematische These vom „anonymen Christentum“ religionsgeschichtlich zurück: als Variante eines Absolutheitsanspruchs, der eine Einsicht in das Wesen aller anderen Religionen beansprucht. Nach drei heute unterstellten Grundorientierungen (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus) werden die Religionen häufig als „letztlich gleich gültige Masse [...], immer unter dem Gesichtspunkt der Heilsmöglichkeit betrachtet“ (16). Der Anspruch allreligiöser Offenheit ist nun nicht weniger absolut als der abgewiesene Anspruch christlicher Konfession. R. will die Religionen als geschichtlich-konkrete Größen ernstnehmen, die sich nicht einer „Art von religiösem Weltbürgertum“ und ihrem symbolisch-spiritualistischen Religionsbegriff fügen (20), indem sie in ihrer scheinbaren Pluralität nur letzte Identität verhüllen (22). R.s. „Strukturformel“ beschreibt die Religionen als geschichtliche, durchgängig bezogene und un-reduzierbar verschiedene Größen: aus primitiven Erfahrungen erwachsen mythische Religionen, aus dem Mythos brechen konkurrierend Mystik, Aufklärung und monotheistische Revolution aus (22–27). Diese steht der Identitätserfahrung der Mystik in geschichtlich-datierbarer Prophetie entgegen; während Mystiker „Gott“ nur im Passiv kennen, antworten die Propheten auf einen sich offenbarenden Gott (27–36) – nicht als „große religiöse Persönlichkeiten“, sondern als Angerufene dienen sie dem Wort (36–37). Ein „Zwischenspiel“ (38–45) gibt den Überlegungen weitere Kontur. R. weist ex-

trema dialektische Zuspitzungen von mystischer „Religion“ einerseits und nacktem Glauben andererseits als „widersprüchlich und unrealistisch zurück“ (42), attestiert der entschieden pluralistischen Position (Hick, Knitter, Schmidt-Leukel) einen klaren Bruch mit dem kirchlichen Glauben an Christus und verweist auf Vermittlungsversuche (Stubenrauch, Dupuis: 43–44). Religionen dürfen weder allein von der Heilsfrage her noch bloß undifferenziert betrachtet werden (44).

Kap. 2 „Glaube, Religion und Kultur“ (46–90) klärt die inflationär verwendeten Begriffe. Wenn Kultur „Ausdrucksgestalt des Lebens“ (50) ist, sollte statt von „Inkulturation“ (als Überkleidung eines nackten Glaubens eine „manichäische“ Kategorie: 57) besser von „Interkulturalität“ gesprochen werden (52); die Begegnung der Kulturen kann nur im Medium der gemeinsamen Wahrheit über den Menschen, über Gott und die Wirklichkeit im ganzen (55) stattfinden. Dabei darf Wahrheit nicht durch Praxis, dürfen „Ekklesiozentrik“, „Christozentrik“ und „Theozentrik“ nicht durch eine „Regnozentrik“ ersetzt werden, die am Maßstab erreichbaren Heils alle Religionen mißt (60). Das „Relativismudogma“ darf aber auch nicht Religionen als Artefakten konservieren und so ihre Ansprüche oder Probleme vernachlässigen (61–65). Die nachgetragenen „Variationen zum Thema“ (66–90) profilieren das Gesagte (u. a. gegen die These der Hellenisierung, 74–78, gegen den Vorwurf „Rückfall‘ ins Alte Testament, ins Vorchristliche“, 78–81, für eine Unterscheidung des Christlichen in multireligiösem Beten, 82–90).

Damit wird die „Wahrheitsfrage“ drängend, der sich die drei Kap. des zweiten Teils stellen (91–208). „Die in den 1990er Jahren aufgebrochenen neuen Fragestellungen“ (93–111), nämlich die Krise der Befreiungstheologie (93–94), der dogmatische Relativismus und seine theologischen Adaptionen (96–102; deren „Orthopraxie“-Ideal kennt nicht Wahrheit, sondern „nur Modelle, nur Idealgestalten“: 97), die Selbstaufhebung des „New Age“-Subjekts ins „Ganze“ (102–104) und der alltagskirchliche Pragmatismus, der seinen Glauben selbst definiert und liturgisch eher das „Rauschhafte und Ekstatische“ sucht (104–105), stellen der Theologie neue Aufgaben. Gegen Hick und Knitter steht die Frage nach einer hermeneutisch verantwortlichen Exegese an, die sich über ihre philosophischen Voraussetzungen aufklärt und nicht objektivierend historisiert (106–111). Was ist zu sagen über die „Wahrheit des Christentums“ (Kap. 2: 112–169)? Nach dem geschichtlichen Ende einer aufgeklärten „Vernunftreligion“ muß „die innere Rationalität des Christlichen“ aus der sich zur Universalreligion entfaltenden Religion Israels (117–124) aufgezeigt werden, die erst christlich ganz universal geworden ist, weil sie allen volle Zugehörigkeit anbietet (125). Der „Radius der Vernunft“ muß sich auch angesichts einer mehr erfolgs- als wahrheitsorientierten (Natur-)Wissenschaft weiten (126–130). Nicht ein Rückzug ins Innerliche, sondern, nach dem Modell der Auseinandersetzung Augustins mit Varros „theologia tripartita“, der Anspruch auf vernünftige „philosophische Einsichten über den Grund der Welt“ (137) hat das Christentum zur vollkommenen Philosophie geführt, die sich nicht mit dem Thema Natur begnügen kann: „Eben weil er nicht bloß Natur ist, ist er kein schweigender Gott“ (139). Diese „religio vera“ als „Synthese von Vernunft, Glaube und Leben“ (141) ist nicht von der Vernunftsmystik der Aufklärung überholt, sondern bleibt aufklärerisch auch gegenüber reiner Vernunft bzw. gegenüber einer „Evolutionstheorie als Universaltheorie alles Wirklichen“ (145). „Durch seine Option für den Primat der Vernunft bleibt das Christentum auch heute ‚Aufklärung‘“, ohne diese Option degeneriere Aufklärung zur „Involution“ (146). Aber: „Die Wahrheitsfrage steht außerhalb der ‚Kultur tout court‘“ (153). Im Anschluß an die Enzyklika „Fides et ratio“ stellt sich dann das Problem, wie mit dem Absolutum der zufälligen Mehrheit umzugehen sei – rein methodische Wissenschaftlichkeit und demokratischer Wahrheitsverzicht erzeugen Aporien, die zu Ratlosigkeit oder gar Zorn gegenüber jedem nicht vergleichgültigten Wahrheitsanspruch führen (154–156). Kultur ist dynamisch auf die Offenbarung Gottes zu sehen (156–159), und Kulturen überschreiten sich in biblisch-christlicher Religion auf Universales hin (160–163). Nicht die Toleranzdogmatik, die alle Religionen als ordentliche oder zumindest außerordentliche Heilswege deklariert, sondern die dialogische Unterscheidung von Ungleichen, der religionskritische Impuls der Heilsfrage und die vernünftige Bindung des Gewissens an Maßstäbe fordern Glaube und Vernunft heraus (163–169). Das Stichwort „Unterscheidung“ leitet hin zu der Frage des 3. Kap., wie sich Wahrheit mit Toleranz und Freiheit

verträge („Wahrheit – Toleranz – Freiheit“: 170–208). R. schaltet sich in die Diskussion um J. Assmann mit der These ein, daß Götter „keineswegs immer friedlich austauschbar“ (177) seien und sich die Wahrheitsfrage angesichts der Religion bereits in der griechischen Antike stelle (178). Die „Rücknahme der mosaischen Unterscheidung [...] bedeutet nicht die Allversöhnung, sondern die Unversöhnbarkeit des Alls. Denn nun ist das Sein selbst widersprüchlich [nicht „gegensätzlich“, vgl. zu Guardinis Gegenzusatzlehre 40], der Krieg kommt aus dem Sein selbst, gut und böse werden letztlich ununterscheidbar“ (179). Zu naturreligiösem Polytheismus gibt es keine Rückkehr, der buddhistische Verzicht auf Welt schließt deren Wahrheit mit ein, obwohl er Antwort zu geben beansprucht (180–184). Aber auch das nachaufklärerische Freiheitspathos der nichtreligiösen Antworten mündet in die Aporien (191–198): Freiheit kann weder individualistisch-liberalistisch noch antiaufklärerisch-anarchisch oder durch Systeme erzeugt werden; auch „die neue Oligarchie“ in der Demokratie, der „Flirt mit autoritären Lösungen“ oder „der Ruf nach einer totalen Freiheit“ (196) zeigen nur die Krise an. Wenn Freiheit nicht „an das Maß der Wirklichkeit – an die Wahrheit – gebunden ist“, führt diese Selbstvergöttlichung des autonomen Menschen zur Selbstzerstörung; insofern sind Ordnung und Recht konstitutive der Freiheit, indem sie „das Gut des Ganzen, das Gute selber“ zur Aufgabe machen (198–204). Dieses Prinzip Verantwortung bedarf der Verbindlichkeit ebenso wie der religiösen Sinnressourcen, damit es nicht zu einem menschlich untragbaren Konsequentialismus der Handlungsethik führt oder sich auf den ebenso brüchigen wie „elitären Konsens derer gründet, die argumentationsfähig sind“ (204). Verantwortung kann nur bedeuten: „Antwort auf das, was wir in Wahrheit sind“, nämlich gottähnliche Geschöpfe, denen der von der Auferstehung Christi ausgelegte Dekalog zugemutet ist (205–206). Drei Thesen erfassen den Ertrag und den wichtigen Hinweis, daß zur gefährlichen Pathologie der Religion auch ihre kompromißlose Abweisung im Namen autonomer Freiheit sowie die Verabsolutierung relativer Güter gehören (206–208). Im Anhang finden sich der Nachweis der Ersterscheinungsorte sowie Schriftstellen-, Personen- und Schlagwortregister.

R. verliert sich nie in eine akademische Anmerkungs-theologie, obwohl er die aktuellen Streitfälle durchgehend in seine Sachargumentation einbindet. Diese entschiedene Sachlichkeit und die Stringenz der Argumentation, die in dieser Zusammenstellung der Aufsätze noch deutlicher hervortritt, machen das Buch zu einem Markstein. Die Theologien der Religionen werden sich danach nicht mehr darauf kaprizieren können, ihre Ansätze ungerührt fortzuspinnen oder den jeweiligen Gegner bloß zu etikettieren. Für die uneitle und kompetente Versachlichung dürfen R. alle dankbar sein, die an diesem Diskurs teilnehmen.

P. HOFMANN

RAHNER, JOHANNA, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche. Freiburg im Breisgau: Herder 2005. 608 S., ISBN 3-451-28499-5.

Dieses umfangreiche Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift, die die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster im Sommersemester 2003 angenommen hat. Der Titel der Arbeit – „Creatura Verbi“ – ist die Übernahme einer Kennzeichnung der Kirche, die im lutherischen Raum geläufig, im katholischen dagegen ungewöhnlich klingt. Die Verf.n läßt in der Wahl dieses Titels schon erkennen, daß sie in der (konziliaren und nachkonziliaren) römisch-katholischen Ekklesiologie bislang unausgeschöpfte Möglichkeiten aufgespiert zu haben meint, die mit einer christozentrisch ausgerichteten Rechtfertigungslehre vereinbar sind. Sind die, die es betrifft, zur Umkehr bereit, das heißt: machen sie sich von den konservativen oder restaurativen Tendenzen, die es nach wie vor in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie gibt, frei, und lassen sie somit die in ihr gleichwohl angelegten Möglichkeiten einer evangeliumsgemäßen Veränderung zum Zuge kommen, so tritt auch die römisch-katholische Kirche als eine Kirche hervor, die sich allein von ihrem Dienst an der Verkündigung des Evangeliums von der gnädigen Zuwendung Gottes zum Menschen her versteht und vollzieht. Das heißt: Ein neues Zueinander der römisch-katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation würde sich einstellen.