

feier, Mysterienreligionen, Vieldeutigkeit des Schriftbeweises, Verhältnis von Altem zum Neuen Testament, Triduum mortis und Höllenfahrt Christi, früheste Christologie und selbstverständlich immer wieder die aktuelle Diskussion um den Sinn der neutestamentlichen Auferstehungsbotschaft. Mögen die Auskünfte mitunter selbst problematisch sein und die Klarheit eines ausgereiften Urteils vermischen lassen (schließlich handelt es sich um eine *Quaestio disputata!*), darf man doch den Autor zu seinem so vielversprechenden Werk aufrichtig beglückwünschen. *F. J. Schierse*

MEYER, Hans Bernhard: *Aus Wasser und Geist*. Das Sakrament der Taufe und der Firmung. Aschaffenburg: Patloch 1969. 190 S. (Der Christ in der Welt. VII. 3.) Kart. 4,50.

Gründlich und ansprechend gibt dieses aus Vorlesungen erwachsene Bändchen nach einem dankenswert knappen Teil über die Sakramente im allgemeinen (12–47) eine theologische Gesamtlehre von den beiden Initiations-sakramenten Taufe (48–123) und Firmung (124–174); es bietet jeweils religionsgeschichtliche Parallelen, die Lehre der Schrift, Darstellung der Liturgien, Überlegungen zur Theologie und Praxis. Der Raum sakramen-

talen Geschehens, das sich je gemäßer verwirklichen soll, muß weitgespannt sein. Denn, gegen erstarrten Ritualismus: „Wie kann Verständnis geweckt werden, wenn das Erlebnis fehlt?“ (29). Ritus im Übergang wird ad oculos demonstriert durch die Nebeneinanderstellung des bisher geltenden alten Tauf-Ritus und des künftigen neuen. Kein Wunder (oder doch eines?), wenn über das zweite Jahrtausend der Geschichte der Tauf liturgie so gut wie nichts zu sagen war! Von vernünftig gutem, christlichem Realismus bestimmt sind die Stellungnahmen des Verf., etwa zur näheren Bestimmung der Notwendigkeit der Taufe (als „necessitas medii“), sein Plädoyer für einen späteren Firmetermin, die beherzigenswerten Vorschläge zur Gestaltung der Firmung. „Intoleranz ist besonders im Zusammenhang mit der Sakramentspendung unangebracht“ (111). Nicht als repressiven Rückpfeiff, sondern als unaufdringliche Mahnung gegen individuelle Ungeduld und Klein-Gruppen-Intoleranz wird man sich deshalb auch nicht ungerne sagen lassen, daß die echte Sakramentalität der Sakramente davon abhängt, „ob das gesetzte Zeichen wirklich Handeln der Kirche Christi ist und ob es in Gehorsam und Frieden mit der Kirche vollzogen wird“ (20).

*W. Kern SJ*

## Philosophie

WALDMANN, Günter: *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit*. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart. Tübingen: Niemeyer 1968. VII, 382 S. Lw. 32,-.

Der 1. Teil des Buchs erörtert das *christliche Glauben*. Nach Abhebung vom *Etwas-Glauben* („ich glaube, es regnet“) und vom *Jemandem-Glauben* (aufgrund von Vertrauenswürdigkeit und Sachkenntnis eines andern Menschen) werden die *Strukturen* des Glaubens-an untersucht. Während nach katholischer Auffassung, bei aller Schwierigkeit der näheren theologischen Auslegung, der Glaube auf der

„auctoritas“ Gottes allein aufruht unter Abstützung durch hinreichend rationale Glaubwürdigkeitsgründe, sieht Waldmann hierin eine „logische Widersinnigkeit“; der „paradox-absurde Charakter“ des Glaubens wird ihm selber zur Chiffre seiner Göttlichkeit: ein Wunder (135, vgl. 217 f.). Gerade der vollständige Mangel rationaler Überprüfbarkeit scheint ihm das Glauben-an vom „normalen“ Jemandem-Glauben zu unterscheiden. Der Versuch, dennoch das personale *und* das rationale Moment des Glaubens in einem in sich schwingenden Begründungszirkel zu wahren, bleibt zugestandenermaßen paradox-absurd; er ergibt m. E. nur einen *schlechten* Zirkel.

Und als Kraft, „die diesen erstaunlichen Vollzug des Glaubens-an bewirkt“ in seiner Gewißheit, muß der Wille des Menschen eintreten (147). Stat pro ratione voluntas. Für eine den irrationalistischen Exzeß des Verf. vermeidende Deutung sei verwiesen auf die Schrift von Georg Muschalek unter dem programmatischen Titel „Glaubensgewißheit in Freiheit“ (Freiburg 1968). Zwar möchte Waldmann einen bloßen Subjektivismus vermeiden; er versucht eine subjektive Konstituierung des Glaubens *als objektiv begründeten* zu konstruieren (168 f.) – aber die Berufung hier wie auch sonst auf Thomas von Aquin und andere katholische Autoren, so erfreulich abgeschlossen sie wirkt, geschieht doch wohl zu eklektisch. Was bei Waldmann außer Sicht bleibt, ist die Frage nach der Zugangs- und Anknüpfungsmöglichkeit auf Glauben hin, eine Frage, die tiefer gesehen, durchaus nicht nur das Entstehen, sondern auch und zumeist das Bestehen von Glauben in dem Menschen betrifft, der stets ein *auch* rational-kritisch Denkender ist und bleibt. – Sind gegenüber der Strukturanalyse des christlichen Glaubens bei Waldmann fundamentale Bedenken anzumelden: was er über dessen *geschichtliche Voraussetzungen* in den Auffassungen über Welt, Mensch und Gott und dementsprechend in dem jeweiligen Glaubensvorgang in der antiken und jüdischen Religion darlegt (41-111), ist von ausnehmendem Interesse. Eine Materialfundgrube, und nicht nur das, für die aktuelle Frage nach der Entstehung des modernen Atheismus, die irgendwie indirekt bedingt ist durch den die Natur entgötternden jüdisch-christlichen Schöpfungsglauben.

Diesem Atheismus-Problem stellt sich der 2. Teil unseres Buchs, der durch seine Thematik „*christliche Glaubenslosigkeit*“ provoziert: daß nämlich die christliche Glaubenshaltung „entscheidend die Möglichkeit des Atheismus und der Glaubenslosigkeit und damit eines der bedrängendsten Probleme unserer Zeit mitbedingt hat“ (181). Wodurch das? Durch die den Glaubenszirkel ausmachenden Momente objektiv-noetischer, subjektiv-personaler und willenshafter Art, die in je eigener Form die Gefahr des Abgleitens in Glaubenslosigkeit in

sich tragen. *Wie* (wie z. B. das noetische Moment zum auch auf die Glaubensgehalte angewendeten Rationalismus führte), das kann hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden; auch nicht, wie das Problem sich durch seine Einbettung in die Geschichte konkretisiert und verschärft. Wir können nur eine Bilanz ziehen. Zwar ist mit R. Guardini zu sagen: „Es gibt keinen ‚geborenen‘ Christen, sondern für jeden geht der Anruf der Offenbarung quer durch alle vorgegebenen Anlagen und Bedingungen hindurch“; aber diese Aussage nun mit E. Brunner und R. Bultmann dahin zu überziehen, daß der Unglaube „der natürliche Seelenzustand des Menschen“ sei, bzw. das menschliche Dasein überhaupt konstituiere (vgl. 213), legt sich nur bei Waldmanns Deutung des Glaubens als eines absurden Geschehens nahe. Dann allerdings tritt die Gefahr der atheistischen Verselbständigung der den Glauben integrierenden menschlichen Verhaltensmomente deutlich hervor. Inwiefern die moderne Glaubenslosigkeit eine *christliche* ist, inwieweit also das Christentum wie alle großen Dinge nach Nietzsche durch Selbstaufhebung zugrunde geht (wenigstens teilweise, regional-epochal); Diese Fragestellung des Verf., so überraschend oder gar bestürzend sie sein mag, besitzt dennoch ihr tiefes Recht, über das Ungemäße der oft allzu formal konstruierten Antworten Waldmanns hinaus.

In diese Untersuchungsrichtung der Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens nach Vollzug und Gehalten (vgl. 181, 344) gewiesen und vielerlei Diskutables dazu beigebracht zu haben, macht die Aktualität dieses Buchs aus. Nicht zuletzt sind eindrucksvoll die Sondierungen, wie das Glauben-an weiterwirkt in Profan-, Ersatz- und Fehlformen: in Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit und vielfachem (anderen) Aberglauben. Bis dahin, daß „ein gläubiger Mensch, der bloß nichts glaubte“ (R. Musil), zum „Glauben an den Glauben“ (G. Szczesny) gelangt, der „die spezifische Erscheinungsform der christlichen Glaubenslosigkeit“ (319) ist und der dadurch, daß er die positiven Lebensphänomene durch seine an sie angelegten christlich-unbedingten

Erwartungen überfordert und entwertet, in den „Glauben an die Negativität der Gegenwart“ (334) ausmündet. Rettung davor wie vor den durch das christliche Glauben-an bedingten Pseudo- und Kryptoreligionen insgesamt kann nach Waldmann, so der nicht ganz überraschende Schluß (343 f.), nur bringen ein fundamentaler Wandel des christlichen Glaubens nach Struktur und oder Gehalt. Zum Wesen des Menschen gehöre er ja nicht, er kann darum verschwinden; und die Fehlformen mit ihm. Fazit: Wird alles Kraut ausgerissen, hat es auch mit dem Unkraut sein Ende. – Das Buch ist doch nur ein Steinbruch. Oder ein Bergwerk. W. Kern SJ

VERWEYEN, Hansjürgen: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. Düsseldorf: Patmos 1969. 236 S. Lw. 38,-.

Einer der fruchtbarsten Versuche im Bereich „christlicher Philosophie“, sich dem modernen Denken zu stellen, geht auf J. Maréchal zurück: Was an Kants transzendentalem Ansatz gültig ist, sollte übernommen, dessen Defizienz überwunden und so eine Metaphysik grundgelegt werden, die vor heutigem kritischem Bewußtsein bestehen kann. In der Schule Maréchals haben in Deutschland, von Heidegger beeinflusst, vor allem J. B. Lotz von der Analyse des Urteils aus, sowie K. Rahner und E. Coreth von der Analyse der Frage aus, als Möglichkeitsbedingung dieser Grundausgriffe des Menschen nach Welt die unendliche Wirklichkeit Gottes nachzuweisen unternommen. In den letzten Jahren wurde dieses Unterfangen mehrfach kritisch ausgeleuchtet, so von H. Holz (Transzendentalphilosophie und Metaphysik, 1966), E. Simons (Philosophie der Offenbarung, 1966) und A. Gerken (Offenbarung und Transzendenzerfahrung, 1969).

Die gründliche Untersuchung Verweyens will besonders an Lotz (57–71) und Coreth (72–88), aber auch an Descartes und Husserl, die beim Zweifel ansetzen (93–109), alle diese

Ansätze als bloß „abkünftig“ erweisen (132–158): Sie bringen nach Verweyen die ursprüngliche Offenbarung des Seins, die allen Funktionen des Fragens, Urteilens und Zweifels zugrunde liegt, nicht genügend zur Geltung oder verdunkeln sie gar. „Der zwar behauptete Zusammenschluß von Idealität und Realität im Lichte des Seins entbehrt einer tragfähigen Begründung“ (161). Tatsächlich muß auch alles transzendentalphilosophische Denken sich verstehen in dem seiner Reflexion vorausleuchtenden Licht absoluter Wahrheit. Woran liegt dann der vom Verf. gerügte Mangel? In der Inkonsequenz, mit der er den einseitigen Systemansatz bei Kant korrigiert? Solche Inkonsequenzen sind bei den meisten Philosophen das Glückliche an ihrer ganzen Produktion. Vor allem aber: die Korrektur, die, gewiß entscheidend tiefgreifend, die Bedeutung des Vollzugsmoments, des Akcharakters von Frage und Urteil heraushebt, wird durchaus bewußt vorgenommen. Liegt also bei Verweyen, nicht verständlich und verzeihlich, vielleicht ein Zuviel an Abhebungs-bemühung von den von ihm kritisierten Auffassungen vor (z. B. 195, gegenüber Coreth)?

Positiv geht es ihm darum, den Maréchal-schen Ansatz mit dem Denken Gustav Siewerths zu verbinden. Verweyen entfaltet eine Theorie des *Staumens* als des ursprünglichen Wahrheitsvollzugs (159–206), um schließlich der Herkunft von Frage, Urteil, Zweifel aus dem Staunen nachzugehen (207–226). Der Zugang zur ontologisch frühesten Weise des Staumens kann nur „in einem Erinnern auf die einigende Tiefe des Bewußtseins“ bestehen, im voraus zu aller objektivierenden Feststellung (166 f.). Ihn erschließt am ehesten das dichterische Wort, wie der Autor an W. Borcherts Erzählung „Die Hundelblume“ zeigt. Im unscheinbarsten – und doch in seiner Unscheinbarkeit schönen – Stück Welt kann das Ganze aufgehen: Welt und, als ihr absoluter und unendlicher Grund, Gott. Und dies selbst dann, wenn die *mitmenschliche* Welt versagt (?). Siewerth ist es, der vor allem durch die Betonung der exemplarischen Identität immer wieder „das Wunderbare der in sinnlich-geistiger Intuition begegnenden Wirklich-