

mitgearbeitet hat. Nur auf den Titel hin in diesem Buch eine direkte Hilfe für die theologische Arbeit von 1971 und für die Zukunft zu erwarten, wäre ein Irrtum, der die wahre Absicht Congars verkennt.

K. H. Neufeld SJ

CONGAR, Yves: *Ministères et communion ecclésiale*. Paris: Cerf 1971. 272 S. (Théologie sans frontières. 23.) Kart. F 28,-.

Ein kurzer Hinweis auf diesen neuesten „Congar“ rechtfertigt sich hier nicht nur durch die Aktualität des Themas in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, nicht nur durch die Person des Verfassers, sondern vor allem durch den Geist, der hinter den vorliegenden Beiträgen steht und sich in der ersten Nummer dieser Sammlung unmißverständlich ausspricht: „Mein Weg in der Theologie von Laien und Ämtern“ (9–30). Es geht in diesem persönlichen Bekenntnis, das kaum ein Jahr alt ist, zwar nicht um „Retraktationen“ im strengen Sinn, wohl jedoch um „eine generelle kritische Prüfung des Beitrags“, den Congar selbst zu einer Theologie von Laien und Ämtern zu leisten versucht hat; „es ist ein wenig eine Selbstkritik. Es ist auch eine vertrauliche Mitteilung“ (9). Auch heute ist es selten, daß uns ein Theologe in den kritischen und selbstkritischen Teil der persönlichen Seite seines Werks hineinschauen läßt, vor allem dann nicht, wenn noch niemand danach gefragt hat. Für diese Sammlung bietet der Anfang dennoch mehr als nur eine sentimentale Einleitung; ohne diesen Verständnisschlüssel könnte man die Bedeutung der sachlichen Aussagen in den nachfolgenden Beiträgen kaum ganz erfassen. Vor allem würde manches Hypothetische und Unabgeschlossene dort ziemlich unbefriedigend bleiben, würde man nicht von vornherein um das Ernsthafte des Versuchs wissen, in den Fragen nach Amt und Kirche, Dienst und Apostolizität, Kollegialität und Primat, Unfehlbarkeit und Indefektibilität, Papsttum und Bischofssynode, Einheit und Pluralismus nicht nur den unabweisbaren und berechtigten Forderungen der Kirche von

heute gerecht zu werden, sondern in diesem Bemühen auch der ganzen Tradition des christlichen Glaubens treu zu bleiben. Ein Theologe stellt sich in diesen Versuchen ehrlich „unter das Wort“, wie es uns in der Botschaft des Neuen Testaments und in deren Verwirklichung – wohl immer inadäquat – durch fast 2000 Jahre hindurch vorgegeben ist. Statt leichtfertig die Gegebenheiten gegeneinander zu stellen, gegeneinander auszuspielen, die eine im Namen der anderen abzuurteilen, wird der schwere Versuch gemacht, zunächst einmal die Gegebenheiten zu respektieren und die eigene Konzeption zu kritisieren. Daß dabei vieles nicht mehr ganz rund und überzeugend wirkt, ist kaum verwunderlich. Congar hat den Mut dazu gehabt, wohl weil ihm das Zeugnis wichtiger war für die „communion“ des Volks Gottes, die ihm auch als theologisch mögliche und wünschenswerte Idee vor Augen steht.

K. H. Neufeld SJ

WESS, Paul: *Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner*. Graz: Styria 1970. 198 S. Kart. 11,80.

Anstoß war das Bedenken des Verfassers, „ob der Grundansatz der Katholischen Theologie (mitsamt der darin eingeschlossenen Philosophie) wirklich so unerschütterlich fest stehe, wie es ihm nahegebracht worden war“ (7). Das Gegenargument eines B. Russel scheint ihm offenbar schlagend: „Wenn es etwas geben kann, das keine Ursache hat, kann das ebenso die Welt wie Gott sein, so daß das [Kontingenz-]Argument bedeutungslos wird“ (19). Von dorthier nun seine Frage: „Wie kann die Katholische Theologie von Gott sprechen, wenn sie selbst sagt, daß Gott absolutes Geheimnis ist?“ (29).

Nach einer Skizze der Rahnerschen Lehre ergibt sich als deren konsequent entfaltete Grundvoraussetzung die Unendlichkeit des menschlichen geistigen Horizonts. Aber komme sich nicht jeder Horizont unendlich vor? Der Ausschluß der Endlichkeit geschehe aufgrund mangelnder Unterscheidung von Denk- und Realmöglichkeit, zuletzt aufgrund

der idealistischen Identifikation von Denken und Sein. Damit sei aber die Göttlichkeit Gottes, sein unendliches Größer-Sein vergessen. Tatsächlich kann der Mensch nach Thomas v. Aquin zur Denkmöglichkeit Gottes vordringen, aber Weiß arbeitet jene Aussagenlinie des Aquinaten heraus, wonach es bei dieser Denkmöglichkeit bleibe. Die Natur kann nicht mehr als Hinweise geben, so daß schon ein Aufweis zu weit ginge; jeder Gottesbeweis aber würde „ein vollständiges Begreifen Gottes verlangen“ (123).

Allein die Offenbarung vermag hier Antwort zu geben, und auch sie nur faktisch, menschlich, endlich (nicht etwa zu innerer Einsicht in Möglichkeit und Wirklichkeit Gottes): in Jesus Christus. Wie aber kann dieser Mensch ein derart tragendes Gottesverhältnis haben und eröffnen, wenn der Mensch grundsätzlich nicht „capax infiniti“ sein soll?

Wieder einmal scheint sich Leibnitz' These zu bestätigen, daß die meisten in ihren posi-

tiven Aussagen recht, in ihren Ablehnungen unrecht haben. Gotteserfahrung ist stets vermittelt. Aber hört sie damit auf, unmittelbar zu sein? Gott ist Geheimnis, aber muß er darum schlechthin unerkennbar sein? Wann je hat ernsthafte Philosophie und Theologie behauptet, Gott erkennen, seine Existenz erweisen heiße, ihn begreifen? Die transzendente Methode ist natürlich sowenig wie irgendeine alleinseigmachend; aber vielleicht liegt ihre größte Gefährlichkeit in der Beirung ihrer Gegner durch antitranszendentalen Affekt. Bei allem dankenswerten Engagement für die Göttlichkeit Gottes scheint hier in einer undialektischen Entgegensetzung gedacht zu werden, so zum Begriffspaar „endlich-unendlich“, die trotz aller berechtigten Absetzung von Hegel vielleicht doch von ihm zu lernen hätte, und zwar um der Menschlichkeit des Menschen wie gerade um der Göttlichkeit Gottes willen.

J. Splett

Philosophie

MÜLLER, Max: *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*. Freiburg: Alber 1971. 616 S. Lw. 58,-.

Max Müller hat aus Anlaß seiner Emeritierung in München und seiner Rückkehr nach Freiburg ein Werk vorgelegt, dessen Aufbau und Anordnung die Art und den Inhalt seines Philosophierens in exemplarischer Weise verdeutlichen. Neunzehn über mehr als ein Dutzend Jahre aus den verschiedensten Anlässen entstandene Abhandlungen sind hier nicht etwa als Darstellungen verschiedener Facetten eines vorgegebenen Ganzen zusammengefaßt, sondern vielmehr als Sprachwerke, die im Sinn eines symbolischen Realismus, den jeweiligen Kairos oder Augenblick nutzend, *Communio* von *Inkarnation* und *Partizipation* (oder *Symbolos*) darstellen. „Die Sprache“, meint Müller, „braucht nicht die Zeit, um in ihr ihren Vollendungsgang zu gehen, sondern die Zeit braucht die Sprache,

um als je andere Zeit sich anders zu sagen, sich anders zur Sprache zu bringen.“

Es geht dem Autor „nicht um die Gestalt einer christlichen Philosophie, sondern um ein Philosophieren, wie es katholische Christen im Gespräch mit der Theologie und der aus der abendländischen Metaphysik herkommenden neuzeitlichen Philosophie vollziehen können.“ Seine Aufgabe besteht weder darin, sich die Resultate des Philosophierens anderer eklektisch anzueignen noch die Philosophen selbst – etwa Thomas von Aquin, Hegel, Heidegger – miteinander zu versöhnen. „Es galt Metaphysik als Geschichte zu begreifen und die eigentliche Geschichte als Metaphysik. Dies bedeutet in erster Linie, daß die Zeit nicht das gleichgültige Medium der Verwirklichung des immer Gleichen und zeitlos Gültigen sei... Wir brauchen weder Prinzipien einer Rettung vor der Zeit noch durch sie hindurch; Prinzipien fordern höchstens ihre Realisierung in der Zeit... Wenn aber Prinzipien... Sein