

ökumenische Ausrichtung des Vf. erkennbar. Sie schlägt sich auch in einigen wichtigen systematischen Positionen nieder, die im zweiten Teil des Buches eingenommen werden. So fällt die Häufigkeit auf, mit der B. die Rolle der göttlichen Gnade in der Entstehung und Ermöglichung des Glaubens unterstreicht. Was hier über »Gott als Glaubensgrund«, den Glauben als »Werk des Heiligen Geistes« (vgl. 155ff.), seinen »übernatürliche[n] Charakter« (194) oder die Notwendigkeit einer »inneren Gnade« (160.232f.) gesagt wird, ist in der katholischen Tradition zweifellos tief begründet und zugleich ökumenisch gut vermittelbar, aber hebt sich spürbar von vielen anthropologisch ansetzenden Entwürfen der Gegenwartstheologie ab, denen solche Aussagen viel zu supranaturalistisch klingen dürften. Auch die These, dass »die Begründung der Vernünftigkeit des Glaubens vor allem hermeneutisch zu führen [ist]: als Selbstausslegung des Glaubens für den Glauben« [Glaubenden?] (233), die auf der Prämisse aufruft, dass »die Offenbarung Gottes (...) ein selbstevidentes Geschehen« ist (234; vgl. 236), dürfte bei manchen katholischen Fundamentaltheologen auf Kritik stoßen. Sie wird allerdings vom Vf. selbst in den nachfolgenden Kapiteln über die Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft systematisch nicht konsequent zur Anwendung gebracht. – Eine zurückhaltende Position nimmt B. ein, wo es um die Rolle der Kirche für den Glauben geht. So sehr sie anerkannt wird, legt Vf. doch Wert auf die Aussage, dass Kirchlichkeit »kein hinlängliches Kriterium« und »nicht unbedingt einen Gradmesser für das Christsein« darstelle (17f.). Bei der Behandlung der Bezeugungsinstanzen des Glaubens positioniert B. das »pastorale Lehramt, die wissenschaftliche Theologie sowie den Glaubenssinn der Gläubigen« als »vollwertige Dialogpartner« im »Wahrheitsfindungsprozess« weitgehend auf einer Ebene. Hier wären ebenso deutliche Fragezeichen angebracht wie angesichts der Sympathien, die Vf. offenbar für das vom Wortlaut des Vat. I abrückende Infallibilitätsverständnis J. Werbicks hegt (269ff.). – Sehr deutlich fällt nicht nur in diesem Kontext B.s Abgrenzung gegenüber einer zu starken Betonung des »lehrhaften Moments« im Glauben aus. Allerdings muss er zugeben, dass dieses in der Geschichte des Christentums tiefe Wurzeln besitzt. Die »doktrinale Interpretation des Evangeliums Jesu« mit ihren angeblich »teils verheerende[n] Konsequenzen« wird immerhin bereits als »Folge paulinischer Theologie« bezeichnet (vgl. 58). Für die Folgezeit betont B. immer wieder die Verstärkung dieser Tendenz: bei den Apologeten (vgl. 59), durch die Rezeption der griechischen Philosophie (67), später im Zusammenhang mit

Trient und dem Ersten Vatikanum (vgl. 91.110). Somit scheint die katholische Tradition sehr umfassend von jenem »instruktionstheoretischen« Offenbarungs- und Glaubensverständnis geprägt zu sein, das erst auf dem Zweiten Vatikanum durch ein Verständnis von Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes und Glaube als »personaler Selbstüberantwortung« abgelöst worden sei (vgl. 128ff.). An einer Differenzierung dieser schematischen Antithetik, die in der heutigen Theologie gewiss weit verbreitet ist, zeigt B. leider wenig Interesse. – Noch zwei Einzelhinweise zum Schluss: Eine Frage nach dem »Glauben« gab es nicht bloß im Eröffnungsdialog des »alten Taufritus« (16), sondern sie hat als Möglichkeit auch wieder in die neueste Fassung des deutschen Taufrituale Aufnahme gefunden. Der britische Philosoph Antony Flew wird bei B. immer noch allein als (lebender) Religionskritiker vorgestellt (250). Flew's viel beachtete Hinwendung zum Glauben an Gott, die er einige Jahre vor seinem Tod (2010) vollzog, bleibt dagegen unerwähnt.

Thomas Marschler (Augsburg)

Dogmatik und Fundamentaltheologie

Ralph Weimann, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität. Geleitwort von Kurt Kardinal Koch, Ferdinand Schöningh: Paderborn 2012, ISBN 978-3-506-77375-3, 351 S., EUR 44,90.*

Die an der päpstlichen Universität *Regina Apostolorum* in Rom unter der Leitung von Mauro Gagliardi erarbeitete Doktorarbeit von Ralph Weimann widmet sich dem Verhältnis von Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Dem Verfasser, so Kardinal Koch in seinem Geleitwort (S. 7–8), »geht es ... darum, ... jene Prinzipien der Kontinuität im Glauben herauszuarbeiten, die angesichts des relativistischen Zeitgeistes Orientierung ermöglichen und zugleich Kontinuität garantieren wie Fortschritt freisetzen. ... Mit der vorliegenden Dissertation hat der Theologe ... nicht nur einen eigenständigen Beitrag zur Rezeption der Theologie des heutigen Papstes erbracht, sondern auch erhellendes Licht in ein – auch in ökumenischer Hinsicht bedeutsames – Grundlagenproblem der heutigen Theologie und Kirche gebracht« (S. 8). Dogma ist die geoffenbarte Wahrheit, ohne die es keinen Fortschritt gibt; ohne objektiv feststellbares Kriterium ist nicht entscheidbar, »in welches ›fort‹ sich der Fortschritt bewegt« (S. 7).

Die Einleitung beschreibt die Formulierung des Themas, um dann einige wichtige Vorgaben für dessen Behandlung zu kennzeichnen: »Entwicklungslinien in der Theologie Joseph Ratzingers« (S. 19–31) sowie »Die Problematik des Dogmenbegriffs« (S. 31–38). Im Anschluss an von Gáal, der von der »christozentrischen Wende« bei Ratzinger spricht, sieht Weimann in der Christozentrik »das zentrale Anliegen seiner Theologie« (S. 30). Betont wird die wesentliche Kontinuität im theologischen Denken, in Verbindung mit Akzentverschiebungen und Weiterentwicklungen (S. 27).

Die Doktorarbeit gliedert sich in drei Teile: der erste widmet sich der Methodenfrage („Eine gnoseologische Annäherung«: S. 43–163), der zweite setzt sich mit dem Spannungsverhältnis von Normativität und Wandelbarkeit des Dogmas auseinander (S. 167–227), während sich der dritte mit der ekklesiologischen Dimension der Fragestellungen befasst (S. 231–300).

Die »gnoseologische Annäherung« beginnt mit einem Kapitel über »das methodische Prinzip«, in dem die Eigenart des theologischen Sprechens und der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit näher beleuchtet werden (S. 43–78). Wichtig für Ratzinger ist, dass der Glaubensinhalt die Methode bestimmt (und nicht umgekehrt, wie tendenziell bei Rahner) (S. 48f). Mit dem Verhältnis zwischen Vernunft und Wahrheit befasst sich das zweite Kapitel (S. 79–117). Ratzinger macht Kant für die Trennung von Vernunft und Glaube mitverantwortlich, wie er in einer Bemerkung zur Biographie Guardinis betont: »die Überwindung Kants war Neuanfang des Denkens im Gehorsam gegen ein Wort, das aus dem lebendigen und verbindlichen Gegenüber der Kirche kommt« (S. 85). Den negativen Einfluss Kants entdeckt Ratzinger auch in der pluralistischen Religionstheologie eines John Hick (S. 86f). In seinen eigenen Ausführungen vermeidet er es, ein »System« zu erstellen (im Sinne eines geschlossenen geistigen Gebäudes) (S. 84), und plädiert für eine »Weitung der Vernunft« (S. 85). Gegen eine Auflösung der Metaphysik in Geschichte ist die »werdelose Wahrheit Gottes« zu betonen (S. 97).

Weimann nimmt Ratzinger zu Recht gegen die Kritik von Theologen in Schutz, die einen Autonomismus der Vernunft vertreten (Verweyen, Klaus Müller) (S. 111f). Unkommentiert gibt er freilich Aussagen wieder, worin die logische Eigenständigkeit der Philosophie wohl nicht in angemessener Weise zum Ausdruck kommt (so S. 114, Anm. 483, aus der 2009 veröffentlichten Habilitationsschrift). Das gleiche gilt für die allzu pauschale Skizzierung der Neuscholastik (S. 80, 119); würde man die einschlägigen Kritiken beispielsweise an einer Gestalt

wie Scheeben zu verifizieren suchen (den Eschweiler poetisch als »kostbarste Blüte« im Frühling der Neuscholastik bezeichnet), hätte man wohl einige Schwierigkeiten. Die Unschärfe in der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie hängt wohl zusammen mit der von Weimann beobachteten »Nähe Ratzingers zu de Lubac in Bezug auf das Begriffspaar ... natürlich – übernatürlich ...« (S. 124, Anm. 517). Dagegen wird man betonen müssen: Natur und Gnade, Philosophie und Theologie sind nicht zu trennen, aber sehr wohl sauber zu unterscheiden.

Angesichts der Feststellung, Ratzinger habe »keine eigene Wahrheits-Definition aufgestellt« (S. 106), wäre zu bemerken, dass ein mit dem Sein koexistierender, also allumfassender Begriff (die Transzendentalien Einheit, Wahrheit, Gutheit und Schönheit) nicht im strikten Sinn »definiert«, »eingegrenzt« werden kann. Zu pauschal scheint die Beobachtung (bezüglich der Wahrheit des Logos): »Herz und Gewissen kommen bei Ratzinger ungefähr der gleiche Rang zu« (S. 103, Anm. 421). Dies wird offenkundig angesichts der Christologie, in der die Besinnung auf das heiligste Herz Jesu keineswegs mit dem Thema des Gewissens gleichzusetzen ist (vgl. die Hinweise auf die Herz-Jesu-Frömmigkeit bei J. Ratzinger – Benedikt XVI., Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie, Einsiedeln ³2007).

Im Kapitel über »Glaube und Wahrheit« (S. 119–163), das sich auf den Glaubensbegriff konzentriert, geht Weimann auch auf den Begriff der Offenbarung ein. Dabei wird deutlich, dass eine weitere systematische Diskussion zu diesem Bereich sinnvoll wäre, zumal die vollständige Habilitationsschrift Ratzingers erst seit einigen Jahren vorliegt. Die von Michael Schmaus hier geäußerten Probleme einer mangelnden Unterscheidung zwischen Offenbarungsinhalt und Offenbarungsempfänger (vgl. S. 126) spiegeln sich in den späteren Schwierigkeiten Ratzingers wider, einen Abschluss der göttlichen Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels anzunehmen (S. 140). Aufgrund ihres dialogischen und personalen Charakters sei Offenbarung »nie ... als eine Summe von Lehren zu verstehen« (S. 162; vgl. S. 141, zum »depositum fidei«). Ist sie dies nicht auch? Immerhin betont Ratzinger durchaus, bei der Offenbarung habe sich der Logos »in normativen Worten mitgeteilt« (S. 138; vgl. auch S. 191: Offenbarung bestehe »nicht primär aus einer Anzahl von Sätzen«).

Nicht zutreffend scheint der Hinweis, »die komplexe Frage nach der/den Offenbarungsquelle(n)« habe »in der dogmatischen Konstitution über die Offenbarung eine definitive Klärung ... erfahren«

(S. 136). Zweifellos bietet »Dei Verbum« eine wichtige Klärung zum Verhältnis zwischen Schrift, Tradition und Lehramt, lässt aber auch manche Fragen offen (z.B. die nach der materiellen Suffizienz der Hl. Schrift).

Der zweite Teil der Doktorarbeit widmet sich dem Thema »Zwischen Normativität und Wandelbarkeit des Dogmas«. Das erste Kapitel beschreibt den »Logos als Quelle der Normativität« (S. 167–192), das zweite das »Dogma im Wandel der Zeit« (S. 193–227). Beim Logosbegriff geht Weimann auf den Personalismus Ratzingers ein (S. 180–183) und referiert dabei auch die Behauptung aus einer frühen Phase des theologischen Schaffens, in der sich der bayerische Theologe von Thomas von Aquin absetzt, nach dem nur in der Trinität die Person eine subsistierende Relation sein kann (S. 182, Anm. 800). Diese Thesen, die eine sogenannte »relationale Ontologie« unterstützen, sind in der Doktorarbeit H.C. Schmidbaus über die Trinitätslehre des Aquinaten kritisch hinterfragt worden, und dem Vernehmen nach hat Ratzinger als Kardinal diese Verbesserung positiv gewürdigt (vgl. H.C. Schmidbau, *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien 1995, 389–391; 400f; 507f). »Das, was [der frühe] Ratzinger, Hilberath und Kasper unter »Substanz« verstehen, nämlich ein irgendwie beziehungslos in der Landschaft stehendes Wirklichkeitsklötzchen, das allein durch sein In-sich-Stehen und Aus-sich-Sein konstituiert ist, ist vielleicht das Substanzverständnis eines Descartes oder Spinoza, ist eine Leibniz'sche Monade, aber bestimmt nicht das Substanzverständnis der thomasischen Metaphysik, das ja in eine ganz andere Richtung weist! Wenn Boethius und Thomas behaupten, dass die menschliche Person eine individuelle Substanz sei, dann wollen sie damit nicht sagen, dass die Person zu ihrem Selbstvortrag keiner Relation bedürfe, sondern nur, dass die Person zunächst einmal eine selbständige, einzelne und unverwechselbare Wirklichkeit ist, die ein Subjekt und damit Träger selbstsprüngerlicher Akte sein kann« (Schmidbau, aaO., 508). Würde in der Anthropologie das Personsein mit der Relation gleichgesetzt, hätte dies katastrophale Folgen (man denke nur an das Beispiel der Abtreibung) (vgl. H.C. Schmidbau, »Person: Ontologisch-wesenhaft oder aktualistisch zu verstehen? Ein Beitrag der Kirche im Konflikt zwischen Verfassungstradition und der Novellierung des Embryonenschutzgesetzes«: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 170 [2001] 463–469).

Für eine im guten Sinne kritische Darstellung eines hervorragenden Theologen reicht es nicht, nur in einem Binnendiskurs dessen Äußerungen zu

sammeln; es braucht auch die systematische Analyse, wozu der Theologie des hl. Thomas von Aquin gemäß dem Zweiten Vatikanum ein besonderer Vorzug zukommen sollte (Optatum totius 16). Dieser freilich nicht leicht zu verwirklichende Aspekt hätte stärker berücksichtigt werden können.

Im Kapitel über das »Dogma im Wandel der Zeit« erwähnt Weimann, dass sich Ratzinger (als »ghostwriter« einer Rede von Kardinal Frings) schon 1961 gegen den zeitgenössischen Relativismus wendet (S. 193). Eigens hervorzuheben ist die zutreffende Skizze über das Verhältnis zwischen Ratzinger und Rahner, mit dem Hinweis auf einen neueren Tagungsband über Rahner aus Italien (S. 200f; Lanzetta, 2004). Als Konklusion zum Verhältnis zwischen Kontinuität und Fortschritt betont Weimann: »Das recht verstandene Dogma, als Garant für die Kontinuität des Glaubens, ermöglicht Fortschritt, den es *einzig* in Treue zum Ursprung geben kann« (S. 225). Beide Dimensionen zeigen sich in dem Bild vom Dogma als »offenem Fenster auf das Unendliche« (S. 227).

Der dritte Teil der Studie, die »ekkleziologische Annäherung«, stellt die »Kirche als Weggemeinschaft im Glauben« dar (S. 231–265) sowie als »hierarchische Gemeinschaft« (S. 267–300). Wichtig scheint der Hinweis auf eine schon von M. Heim bemerkte »Selbstkorrektur« Ratzingers bezüglich der Frage einer »sündigen Kirche«; diese (wohl vom Einfluss Balthasars herkommende) unhaltbare These weicht der korrekten Unterscheidung zwischen der heiligen Kirche und den »Sündern in der Kirche« (S. 273, Anm. 1241). Weimann seinerseits korrigiert eine unzureichende Beschreibung der Theologie des hl. Robert Bellarmin (S. 235f, Anm. 1045).

Aus der abschließenden Zusammenfassung seien zwei Punkte eigens hervorgehoben. Für Ratzinger ist »wirkliche Aufklärung« nicht im Sinne Kants der Ausgang des Menschen aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit, sondern eine »Bindung an die Wahrheit« (S. 305). »Das Dogma ist nach Ratzinger Ausdruck des hörend und empfangend angenommenen Gotteswortes und damit das Ergebnis eines Dialogs. Somit lässt sich ein dialogisches Dogmenverständnis in der Theologie Ratzingers ausmachen« (S. 307).

Am Ende der Arbeit stehen ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 317–345) sowie ein Personenregister (S. 347–351). Weimann bietet eine hervorragende Zusammenfassung der gewählten Thematik, verbunden mit einer hilfreichen Auseinandersetzung mit anderen Tendenzen der Ratzingerforschung.

Manfred Hauke, Lugano