

Erfahrung, Schrift, Dogma, Frömmigkeit und Gebet, Theologie und Institution sehr anregend und erhellend. Als entscheidenden Mangel der modernistischen Theorie stellt M. heraus, daß in ihr die Frage nach den Daten, auf denen die Theologie aufbaut, nicht hinreichend geklärt sei. Dazu greift sie auf die christliche Tradition der Unterscheidung der Geister zurück. Zur Sprache kommen der amerikanische Erweckungstheologe Jonathan Edwards, Ignatius von Loyola und der Wiedertäufer Pilgram Marpeck. Die aus einer gemeinsamen Unterscheidung gewonnenen Daten seien bereits „theoriegeladen“, d. h. sie können nur mit Hilfe des Gottesbegriffes beschrieben werden. Gegen Ende des Buches bringt M. eine hilfreiche Zusammenfassung, wie eine an Lakatos' Wissenschaftstheorie ausgerichtete Theologie vorzugehen habe (183–192). Sie fragt nach dem Verhältnis einer „Lakatosian theology“ zur Wissenschaft (science) und favorisiert eine „hybride“ Lösung: Theorien theologischen Ursprungs können als Hypothesen in wissenschaftliche Forschungsprogramme aufgenommen werden und umgekehrt.

Ich möchte zwei Punkte hervorheben, die mir an dieser Arbeit besonders wichtig zu sein scheinen. Der erste ist in Abwandlung eines Wortes von Kant formuliert: „Philosophy of religion without theology is empty; theology without philosophy of religion is blind“ (XII). Der holistische Ansatz erlaubt keine scharfen Grenzziehungen zwischen Theologie, philosophischer Theologie und Religionsphilosophie. Die Theologie muß sich bewußt der Frage nach ihrer Methode stellen, und sie zu klären ist eine der Aufgaben der Religionsphilosophie. Die Gottesfrage kann nicht, wie es die traditionelle *theologia naturalis* wollte, aus dem Kontext des gesamten Lebens- und Weltverständnisses eines religiösen Glaubens isoliert werden. Theologie kann als Wissenschaft immer nur Rekonstruktion von vorgängig gegebenen Phänomenen sein. Versteht man sie, und damit komme ich zum zweiten Punkt, entsprechend der holistischen Wissenschaftstheorie, so stellt sich die Frage, auf welchen Daten sie aufbaut. Es ist das Verdienst von M., diese Frage in aller Deutlichkeit formuliert und vorliegende Lösungen kritisiert zu haben. Ich muß allerdings gestehen, daß auch ihre Antwort mich nicht voll befriedigt hat. Ohne Zweifel spielen die in gemeinsamer Unterscheidung gemachten Erfahrungen hier eine wichtige Rolle. Aber gerade wenn man dafür plädiert, die Grenzen zwischen Theologie und philosophischer Theologie aufzuheben, ist diese Basis zu eng, weil sie nur einem kleinen Kreis zugänglich ist. Mit diesem Ansatz isoliert die Theologie sich, sie wird zur Sache eines esoterischen Zirkels, und sie gibt den für das christliche Selbstverständnis wesentlichen universalen Anspruch auf. Soll das von M. immer wieder hervor gehobene Anliegen der philosophischen Theologie, nach der Vernünftigkeit des Glaubens zu fragen, in die Theologie integriert werden, so muß die theologische Hypothese sich auf allgemein zugängliche Daten beziehen. F. RICKEN S. J.

SCHWAGER, RAYMUND, *Jesus im Heilsdrama*. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre (Innsbrucker Theologische Studien 29). Innsbruck: Tyrolia 1990. 308 S.

Wie verhält sich die Rede von der bedingungslosen Liebe Gottes zu der ebenfalls biblischen Rede vom Zorn Gottes? Kann der Gott Jesu Christi als zürnender Gott gedacht werden, wenn die Menschen, die sich an seiner Vollkommenheit orientieren sollen, einander nicht mit der Forderung nach Vergeltung begegnen dürfen? (21) Dieses bisher wohl noch immer ohne kirchlich anerkannte Lösung gebliebene Paradox will S. mit Hilfe „dramatischer Kategorien“ angehen. Das Geschick Jesu soll als „dramatisches Geschehen mit einer Mehrzahl von Akteuren“ (214) verstanden werden. In einem dramatischen Geschehen wird der erste Abschnitt durch das Handeln des einen Protagonisten und der nachfolgende durch die Reaktion anderer qualifiziert (78). S.s Grundthese lautet: „Im Rahmen der Botschaft Jesu können [...] die Gerichtsworte – ohne Abschwächung der Heilsworte – nur dann voll ernst genommen werden, wenn sie einer zweiten Verkündigungssituation zugeordnet werden, die sich durch die menschliche Ablehnung des zunächst voraussetzungslosen Heilsangebots von der ersten unterscheidet.“ (79) Und hier gilt nun im Anschluß an Girards Analysen, daß die Gerichtsworte sich in Wirklichkeit auf ein drohendes Selbstgericht der Menschen beziehen. Denn Jesus habe das Bild vom drohenden Gott schrittweise in die Botschaft von der in Wahrheit dro-

henden Gefahr des Selbstgerichts verwandelt (123). Der Verdopplung des Bösen, die in der Ablehnung seiner Botschaft geschieht, stellte Jesus seine Bereitschaft entgegen, den ihm von seinen Gegnern drohenden Tod ohne Gegenwehr anzunehmen (124). Dieses Verhalten Jesu gegenüber seinen Feinden sei zugleich die Antwort der Gottesherrschaft auf diejenigen gewesen, die sie ablehnten (137). Deshalb ist die Frage, wie Jesu Sühnetod zu verstehen ist, im Licht dessen anzugehen, wie Jesus auch denjenigen Menschen, die sich ihm verschlossen, noch helfen wollte (142). Im auf diese historische Analyse folgenden systematischen Teil seines Werkes geht S. davon aus, daß der biblische Glaube an die Allwirksamkeit Gottes immer ein differenzierter Glaube gewesen sei. Er schloß notwendigerweise die Idee der bloßen Zulassung Gottes ein, wenn man Gott nicht als den Urheber auch der Sünde bezeichnen wollte (209). Dann aber bedeute die Rede vom Zorn Gottes, „daß Gott das, was die Menschen an Bösem tun, mit allen seinen Konsequenzen voll respektiert“ (210). So ist der „Zorn Gottes“ für S., der darin zustimmend G. Wenz zitiert, „im strengen Sinn kein Gottesprädikat, sondern ein durch die Sünde selbst hervorgerufener teuflischer Schein, ein Schein freilich, der sich selbst undurchsichtig ist, mit der Folge, daß die Sünde – sich selbst strafend – ihre eigene Qual sich bereitet“ (215). Christus habe die Sündenstrafen nicht im Sinn einer von außen – von Gott – auferlegten Sanktion stellvertretend für andere erduldet, wohl aber wurde er voll in die Welt der Gottferne, der Lüge und Selbstzerstörung hineingezogen, die die notwendige innere Folge (Strafe) der Sünde ist. So habe sich Jesus mit den Sündern, insofern sie Opfer ihrer eigenen Verblendung sind, identifiziert, nicht aber mit ihnen als verantwortlichen Tätern (220). Damit habe Jesus gleichsam die böse Welt seiner Gegner unterwandert und transformiert (240). Da der Gekreuzigte sich nur mit den Sündern, insofern sie Opfer sind, identifiziere, bleibe eine Eigenverantwortung aller Menschen bestehen, bei der es keine Stellvertretung mehr gibt und die für jeden einzelnen gerade wegen der stellvertretenden Tat Christi die eigene Umkehr notwendig macht (244). Aber ist nicht nach den Gerichtsworten Jesu noch einmal etwas grundsätzlich Neues geschehen, nämlich daß der Ankünder des Gerichts selbst gerichtet wurde? (246) Für S. ist (er meint, darin Anselm zu entsprechen) Gottes Güte so groß, wie sie größer nicht gedacht werden kann: Keine noch so große Sünde ist denkbar, die Gott nicht verzeihen wollte (249). Dennoch besage die Höllenlehre, daß auch die sublimste Hilfe Gottes für den Menschen an dessen Zustimmung gebunden sei. So unterscheide sich Gottes Liebe durch den „Respekt vor der menschlichen Freiheit“ von einer konturenlosen Milde (252).

Dieses „dramatische Erlösungsverständnis“ hat viele sympathische Seiten. Besonders hilfreich ist die Differenzierung der Weise, wie sich Christus mit dem Sünder identifiziert, nämlich insofern dieser selbst Opfer seiner Verblendung ist, und nicht insofern er Täter ist. Nicht Gott legt dem Sünder Sanktionen auf, sondern es ist die Sünde selbst, die auf den Sünder zurückfällt. Dennoch erscheint S.s Erlösungsverständnis dem Rez. innerhalb eines unbefragt gebliebenen Vorverständnisses vom Verhältnis Gottes zur Welt konzipiert. Die Möglichkeit einer Zuwendung Gottes zur Welt wird nicht ausdrücklich als Glaubensgeheimnis erfaßt, sondern erscheint zunächst – zumindest in ihrer Möglichkeit – als eine völlig unproblematische Selbstverständlichkeit. Sie wird höchstens durch den menschlichen Widerwillen begrenzt. Denn Gott habe eine „unbedingte Ehrfurcht vor der unverfügbaren Freiheit seiner Geschöpfe“ (252). Aber gilt nicht auch von den freiesten Handlungen des Menschen, daß sie restlos darin aufgehen, ohne Gott nicht sein zu können? Insofern respektiert Gott überhaupt nichts (daß Gott der in allem Mächtige ist, bedeutet dennoch keinen Determinismus, weil man die Welt nur auf ihre Abhängigkeit von Gott zurückführen, nicht aber aus ihr herleiten kann). Dann aber läßt sich die Rede von der Offenbarung des Zorns Gottes nicht mehr erst aus einer zweiten Phase der Verkündigung Jesu begründen. Sie hat ihren Grund vielmehr darin, daß grundsätzlich keine geschaffene Qualität ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Solange sich der Mensch von sich aus verstehen will, kann er sich zwar alles Mögliche in bezug auf Gott vormachen, einschließlich einer beliebig großen Verzeigungsbereitschaft Gottes; aber Gott selbst kann er nur als den schlechthin entzogenen erfahren, der im unzugänglichen Licht wohnt. Diese Erfahrung wird auch von Paulus „Zorn Gottes“ genannt. Sie läßt sich nicht durch eine im

Grunde philosophisch konzipierte Vorstellung von einer allgemeinen Verzeihungsbereitschaft Gottes relativieren, bei der man dann überlegt, wie sie auch angesichts ihrer Ablehnung aufrecht erhalten werden kann. In Wirklichkeit ist nicht nur die Tatsache der Gemeinschaft von Menschen mit Gott Glaubensgegenstand, sondern bereits deren reine Möglichkeit; sie ist inhaltlich etwas anderes, als was man sich auch außerhalb des Glaubens vorstellen kann. Anstelle dramatischer Kategorien bedarf es daher eher der weithin verdrängten Einsicht, daß sich Glaube und Vernunft nicht nur in der Erkenntnisweise, sondern auch im Gegenstand selbst unterscheiden (vgl. DS 3015). Man muß also fragen, was es für den Glaubensgegenstand der Gemeinschaft mit Gott (oder der Sündenvergebung) inhaltlich ausmacht, daß er nur dem Glauben zugänglich ist; dann erkennt man, daß Gemeinschaft mit Gott nur in einem trinitarischen Gottesverständnis so ausgesagt werden kann, daß sie nicht der Transzendenz Gottes widerspricht. Wir sind in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, aufgenommen. Das meint wohl auch Anselm, wenn er von einer Barmherzigkeit Gottes spricht, die größer nicht gedacht werden kann.

P. KNAUER S. J.

KRENSKI, THOMAS RUDOLF, *Passio caritatis*. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Horizonte NF 28). Freiburg: Johannes Verlag 1990. 406 S.

Die Frage nach der Art und dem Maß des Einflusses der griechischen Philosophie auf das christliche Denken hat im Bereich der Gotteslehre ihre höchste Dringlichkeit. Jahrhunderte hindurch hat die christliche Theologie ihren Gottesbegriff unter dem Vorzeichen des griechischen Apatheaxioms entfaltet. Spätestens in unserem Jahrhundert haben Theologen begonnen, diesen Sachverhalt ausdrücklich zu problematisieren. Kein Datum der christlichen Glaubensverkündigung hat sie dazu mehr gedrängt als der Tod Jesu am Kreuz. Wie geht das zusammen: Gott und das Kreuz? Unter den bekannteren katholischen Theologen der jüngsten Zeit hat vor allem Hans Urs von Balthasar seine Aufmerksamkeit auf diese Frage gerichtet und sich schließlich veranlaßt gesehen, sein gesamtes theologisches Denken von diesem Punkt her neu aufzurollen. Im Zentrum seines umfangreichen theologischen Werkes steht eindeutig eine trinitarische Kreuzestheologie. Sie nach allen Richtungen nachzuvollziehen und darzustellen, war der Sinn dieser Freiburger Dissertation. Das Hauptinteresse des Vf.s galt der Frage, ob und wie es von Balthasar gelingt, ein wahres (Mit-)Leiden Gottes mit der leidenden Kreatur so auszusagen, daß darüber die Göttlichkeit Gottes nicht infragegestellt erscheint. Die Reflexion auf ein solches Thema wird vom Vf. als „Passiologie“ bezeichnet. Der Vf. arbeitet die Eigenart der Position von Balthasars heraus, indem er Bezüge zu benachbarten passilogischen Entwürfen herstellt und dabei dann auch Abgrenzungen vornimmt. So vermeidet er die Engführung, die mit einer ausschließlichen Konzentration auf das Denken von Balthasars gegeben wäre. Es ist zu begrüßen, daß von Balthasar in der vorliegenden Arbeit in einen breiteren Strom theologischen Bemühens hineingestellt wird, an dem er als einer unter anderen teilnimmt.

Der Vf. hat seine Arbeit in fünf Kapitel gegliedert. Das erste Kapitel ist überschrieben „Strukturelemente der theologischen Passiologie H. U. von Balthasars“ (27–94). Hier wird gezeigt, wie verschiedene charakteristische Züge der Gesamtheologie von Balthasars auch in seiner Passiologie zum Zuge kommen und ihre Eigenart mitbestimmen: daß Theologie sich nicht zu einem System schließen kann, daß Theologie in der historischen und geistlichen Auslegung der Bibel ihre Quelle hat, daß Theologie sich im Dialog mit der Tradition vollzieht, daß Theologie aus der Begegnung mit der Welt des Theaters neue Aussagemöglichkeiten gewinnt. Im zweiten Kapitel – „Erkenntnistheoretischer Einstieg“ (95–126) – gibt der Vf. von Balthasars Auffassungen über die Zugänge des Menschen zum Leben und Leiden des ewigen Gottes wieder. Der Sache nach handelt es sich um Sachverhalte, die vor allem in der theologischen Ästhetik „Herrlichkeit“ dargelegt worden waren. Es ist zu begrüßen, daß der Vf. durch die Art, wie er sie nachgestaltet, deutlich werden läßt, daß die theologische Ästhetik von Anfang an auf die theologische Dramatik hin angelegt war und also nicht als in sich stehendes Werk verstanden werden will, – was andere Autoren bisweilen übersehen haben. Es folgt das dritte Kapitel „Immanent-trinitarische Grundlegung“ (127–223). In