

jedwedes Wirkliche verweist, wird auch nicht im Vorgriff erreicht, von ihr spricht abstraktest die konkrete „Wirklichkeit“: in die alles zeigende Sonne können wir nicht blicken. Schon die Frage, ob Gotteserfahrung existiere, sei nicht möglich, weil das Satz-Subjekt weder Begriff noch Eidos sei. Vielleicht allerdings gibt es als Oxymoron einen Hinweis: auf Gott, der Wirklichkeit nicht hat, aber sie ist, und auf etwas, das wir hier nicht haben, doch ersehen können. Nicht Gotteserfahrung darum, doch das Verlangen nach ihr charakterisiert die Geschichte.

Eine Stellungnahme fällt nicht leicht. Unstreitig haben wir es heute mit einem (in jeder Hinsicht) inflationären Gebrauch von ‚Erfahrung‘ und ‚Gotteserfahrung‘ zu tun. Reflexion tut not. Unstreitig gleichermaßen, daß es im klassisch strengen Sinn des Wortes keine Gotteserfahrung gibt (Verf. zitiert dafür auch den Rezensenten). Doch um mit den Rückfragen beim Ende zu beginnen: Wie soll man immerhin für's Jenseits Gotteserfahrung erhoffen, wenn der Begriff in sich widersprüchlich ist? Und nimmt man ihn als paradoxen Hinweis auf sie als Seins-Einheit, als „göttliches Prärogativ“ (249 f.), wäre dann, wer Gott „schaut“, nur „tot“ oder nicht überhaupt ins Eine aufgegangen? So daß auch nicht mehr von Schau, geschweige denn von Anbetung seiner die Rede sein dürfte? Haben wir Gotteserfahrung indes – gerade in der Vollendung – als Unterscheidungs-Ereignis zu nehmen, dann wäre neu über „Angeld“-Gestalten ihrer schon hier nachzudenken. Ein Weg wäre (247 angesprochen) der Hinweis auf das uns vielleicht geschenkte Vermögen zum Adlerblick in die Sonne. Ich zöge den anderen vor: erfährt nicht die Sonne – und zwar durchaus sie selbst (nicht bloß ihr „Wirken“) sowie durchaus (ohne sie selbst zu sehen) mit seinen Augen –, wer das Sichtbare sieht? Das jedenfalls ist beispielsweise von Riesenhuber gemeint. (Man könnte sogar diskutieren, wer „mehr“ von ihr sieht; vgl. C. S. Lewis' Unterscheidung von „looking at“ und „looking along“). Mit anderen Worten: wie weit beirrt den Autor, seinen Lehrer Rahner („Sein = Bei-sich-Sein“) und selbst den Aquinaten mit seiner Lehre von der Unerkennbarkeit Gottes das Erkenntnis-Verständnis einer „Philosophie du même“ (um an einen anderen Denker „au-delà de l'essence“ zu erinnern)? Rückt auch darum hier, etwas überraschend, C. F. v. Weizsäcker fast in den Rang eines theologischen Kronzeugen auf? – Wie steht es um das „Ungedachte“ in Forderungen „negativer“ Theologie? Im Bilde: wie kommt man auf den Gedanken „unaustrinkbaren Lichts“? Nicht jedenfalls im Blick auf das Daheim-Sein (dies der Wortsinn von ‚Geheimnis‘) unter Licht-Güssen (Ps 36, 8–10), die uns zwar auch erfüllen, doch vor allem überströmen (weshalb hier Trinken das wenigste ist). Von Unfaßlichkeit spricht doch nur, wer erfassen will, nicht, wer sich erfassen zu lassen bereit ist. Freilich erheischt die Pflicht der Dankbarkeit dann, dies auch zu denken, so wenig wir, „fassungslos“, hierbei vermögen. Darum gebührt dem Verfasser bei seinem Widerstand gegen modische Denk- und Metaphysikfeindlichkeit nur Unterstützung. Ebenso ist in der Tat nicht die Nächstenliebe das erste Gebot – und Gotteserfahrung überhaupt keins (251). Wie aber, wenn umgekehrt die Gebote eine/die „Gotteserfahrung“ wären?

J. SPLETT

SCHILLEBEECKX, EDWARD, *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg: Herder 1990. 326 S.

Ursprünglich hatte Sch. als Abschluß seiner theologischen „Trilogie“ (nach: Jesus. Die Geschichte eines Lebenden, 1975, und nach: Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, 1977) ein Buch über die Kirche vorgesehen. Aber auf Grund der innerkirchlichen Entwicklung der 70er und 80er Jahre, die sich ihm als ein kirchenamtlich gelenkter Rückschritt hinter die ekklesiologischen Reformansätze des 2. Vatikanischen Konzils darstellt (8 f.), hat er dieses Projekt aufgegeben. Er will sich am Ende seines theologischen Weges nicht mehr in sekundäre kirchliche Polarisierungen hineinziehen lassen, sondern statt dessen versuchen, in verständlicher Sprache für unsere Zeitgenossen innerhalb wie außerhalb der Kirche den „Kern des Evangeliums und der christlichen Religion“ (S. 7) darzulegen. Daß ihm das mit diesem Buch, das gleichsam sein theologisches Testament bedeutet, gelungen ist, steht ohne Zweifel fest: Es geht im Christentum vor allem um die Menschen, insofern sie in den konkreten Situationen ihres Lebens, Liebens und Leidens den menschenfreundlichen Gott Jesu

Christi glaubend erfahren können. Die Menschen sind eben – nach dem Beispiel des Alten und Neuen Testaments – die Geschichte, die Gott selbst geschrieben hat.

Das Buch gliedert sich in 5 Kapitel: Das erste bringt grundsätzliche fundamental-theologische, z. T. aus anderen Werken Sch.s schon bekannte Überlegungen zum Verhältnis von Geschichte und Offenbarung, von Erfahrung und Glaube, von Weltgeschichte und Heilsgeschichte; sie gehören in ihrem sehr differenzierten Unterscheiden und In-Beziehung-Setzen zum Brauchbarsten, was heutige Theologie da zu bieten hat. Im 2. Kap. („Menschen auf der Suche nach Gott, Gott auf der Suche nach Menschen“) geht es Sch. um den Aufweis der Möglichkeit, angesichts der gegenwärtigen, sowohl kulturell wie kirchlich problematisch gewordenen Glaubenssituation, verantwortbare Wege zum Glauben an Gott zu finden. Der Verf. sieht sie komplementär sowohl in der deutenden Erfahrung der *mystischen* Tiefendimension menschlicher Existenz (Stichworte: Ganzheit, Unverfügbarkeit, vermittelte Unmittelbarkeit, radikale Endlichkeit) als auch im Aufweis der *Vernünftigkeit* des Glaubens, insofern dieser sich als letzte meta-ethische Bedingung der Möglichkeit der ethischen Praxis von Gerechtigkeit und Liebe und der in ihr implizierten Hoffnung auf den Sieg des Guten über das Böse aufzeigen läßt. – Das 3. Kap. thematisiert sehr eindringlich die Bedeutung Jesu Christi für den christlichen Glauben und für das Heil aller Menschen. Insofern Jesus in der Verkündigung und Praxis des Reiches Gottes und in seinem von daher heilsbedeutsamen Sterben und Auferstehen die vollendende Erfüllung der Schöpfungsbeziehung zwischen Gott und Mensch überhaupt darstellt, erweist sich die Universalität des in ihm begegnenden Heils von Gott her. Von dort ausgehend wird dann zunächst der theologische Sinn der Kirche als „Zeugin des Lebensweges Jesu zum Reich Gottes“ (200) begründet, ehe Sch. – jenseits von Relativismus und Absolutismus – sowohl die einzigartige und universale Bedeutung des partikulären Christentums wie auch den positiven Wert des Pluralismus der Religionen reflektiert. Dazu unten noch einige kritische Bemerkungen. Im 4. Kap. richtet Sch. in ansteckender Sympathie den Blick auf das neue, vom 2. Vatikanischen Konzil eröffnete Bild einer geschwisterlichen Kirche. Sowohl seine Rekonstruktion der vier „*notae ecclesiae*“ unter dieser Perspektive wie auch seine kultur- und kirchengeschichtlichen Ausführungen über das „klassisch-pyramidale“ Kirchenbild und dessen konziliare Relativierung bzw. nachkonziliare Restaurierung, erst recht aber sein engagiertes, theologisch überzeugendes Plädoyer für eine demokratische Amtsführung in der Kirche verdienen volle Zustimmung. Das Buch schließt mit einem zuversichtlichen Epilog über die Zukunft der Kirche, die angesichts der unabweisbaren Endlichkeit des Menschen und der unausschöpfbaren religiösen Tiefendimension humaner Praxis jede Säkularisierung überleben und ihren notwendigen Dienst am Heil des Menschen und seiner bedrohten Erde ausrichten wird.

Der weite Bogen, den dieses gut lesbare Buch über die zentralen und aktuellen theologischen Fragen schlägt, ist beeindruckend. In seiner Weltfreudigkeit, die Gott und Mensch nicht in einem sakralen Sonderraum, sondern mitten in der Welt und ihrer Heilssuche sich begegnen läßt und die darin auch der Kirche ihren legitimen Platz einräumt, stellt dieses Buch eine reife Frucht jenes nachkonziliaren holländischen Katholizismus dar, der sich allen Rückschlägen zum Trotz den großen Aufbruch und der katholischen Weite des letzten Konzils verpflichtet weiß. – Kritische Anfragen habe ich vor allem zum 3. Kap., wo es um den Aspekt der universalen Heilsbedeutung Jesu geht (211–227). Hier scheint mir die auch sonst bemerkbare leicht „ethische Schlagseite“ dieses Entwurfs besonders markant hervorzutreten. Denn hier wird die Heilsbedeutung Jesu für alle Menschen m. E. doch zu stark gebunden an die universale Wirksamkeit der Praxis der Christen (215 ff.), und zwar sowohl in ihrem Einsatz für die Befreiung der Armen wie auch in ihrer Beantwortung der menschlichen Sinnfrage durch die praktizierte Nachfolge Jesu. Macht die Universalisierung des Weges Jesu durch die Praxis der Christen erst den geschichtlichen Jesus für alle heilsbedeutsam oder bezeugt sie nur dessen jedem christlichen Tun vorausliegende universale Heilsbedeutsamkeit, indem sie glaubend, hoffend und liebend an ihr partizipiert? Darauf scheint mir Sch. keine eindeutige Antwort zu geben; jedenfalls bringen mir Begriffe wie Irritation, Inspiration, Orientierung, Verheißung o. ä., die die Rolle Jesu für die christliche Praxis und ihre universale Heilsvermittlung bezeichnen sollen, da keine beson-

dere Klarheit. Der im 2. Kap. durchaus hervortretende Kontrapunkt zu einer ethischen Reduzierung des Christentums, nämlich die mystische Dimension des Glaubens und die „transzendente“ Bedeutung des Religiösen für die Ethik wird in diesem Abschnitt für meinen Geschmack zu wenig auch auf die christologischen Inhalte unseres Glaubens ausgezogen. Dies würde nämlich keineswegs zu der von Sch. so perhorreszierten rein theoretischen Universalisierung des Glaubens (und damit zur Vernachlässigung seiner praktischen Universalität) führen, sondern schlicht den absoluten Primat der Gnade (im Sinn der *Selbstmitteilung* Gottes) vor allem menschlichen Tun, gerade auch in der Nachfolge Jesu um des Reiches Gottes willen, eindeutiger hervorheben. Es zeigt sich auch hier, daß die Christologie der Angelpunkt jedes guten interreligiösen Dialogs ist und bleibt.

M. KEHL S. J.

WALLNER, KARL JOSEF, *Gott als Eschaton*. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Studienreihe 7). Wien: Heiligenkreuzer Verlag 1992. 425 S.

Gewöhnlich verbindet man mit dem Begriff „Eschaton“ die Vorstellung des Woraufhin aller Geschichte, der persönlichen ebenso wie der menschheitlichen. Es ist dasjenige, auf das alles zielt, in das alles einmündet. Genauer betrachtet ist das Eschaton – in christlicher Sicht – jedoch kein „Das“, sondern ein „Der“: Gott selbst. Gott jedoch ist das, was er ist, nicht erst nach und aufgrund der zu ihrem Ende gekommenen menschlichen Geschichte, sondern immer schon und also von Ewigkeit her, auch seiner Schöpfung gegenüber. Er ist in jeder Hinsicht Voraussetzung, nicht aber Ergebnis. Theologie ist von daher – streng genommen – Prädestinationstheologie. Diese ist freilich so durchzuführen, daß in ihr der Eigenwirklichkeit der endlichen Freiheit Rechnung getragen wird.

Ein Theologe, der entschieden Gott als Voraussetzung gedacht hat, war Hans Urs von Balthasar. Dessen Werk hat der Verf. unter der Rücksicht dieses Gedankens untersucht. Er hat, was sich ihm dabei zeigte, so dargestellt, daß sich in der Struktur dessen innere Ordnung reflektiert. So ist ein Werk entstanden, das innerlich so stringent und kohärent ist, daß es sich fast zu einem System zu runden droht – was zu umgehen jedoch des Verf.s ausdrückliche Absicht ist –, worin er dem von ihm bearbeiteten Theologen folgt, der ja auch immer bestrebt war, die Freiheit Gottes und des Menschen sein zu lassen und also nicht logisch aufzuheben. Hegel war für von Balthasar und ist für seinen Interpreten in dieser Hinsicht der Adversarius. – Von Balthasars Theologie ist von Anfang bis zum Ende Trinitätstheologie. Der allem vorausgesetzte Gott ist der dreifaltige Gott, Vater, Sohn, Heiliger Geist. Wie viele andere Theologen, so unterscheidet auch von Balthasar zwischen dem Gott der trinitarischen Heilsökonomie und dem Gott des ewigen dreifaltigen Lebens. Er entfaltet eine Lehre vom ökonomischen Heilshandeln des dreifaltigen Gottes (ökonomische Trinität) und eine Lehre vom ewigen Leben des dreifaltigen Gottes (immanente Trinität). Das vorliegende Werk geht abschließend dem ewigen Leben des dreifaltigen Gottes nach. Ich habe aus dem ganzen Buch nur eine Stelle in Erinnerung, wo der Verf. diesen Rahmen überschreitet: 164 ff. bezieht er Christi Kreuz in seine Darlegungen über die innergöttliche „Trennung“ von Vater und Sohn ein. Sich über mehr als 400 Seiten ausschließlich mit den Erörterungen von Balthasars zu Gottes ewigem trinitarischen Leben zu befassen – das ist ein anspruchsvolles, fast ein tollkühnes Unterfangen. Um so mehr gebührt dem Verf. Respekt dafür, daß er diese wahrlich nicht einfache Aufgabe gut gelöst hat. Sicherlich hätte er seine Arbeit insgesamt ein wenig straffer abfassen können. Dies hätte hier und da möglicherweise auch einer noch prägnanteren Diktion dienlich sein können. Doch dies mindert das Gesamturteil, daß die vorliegende Arbeit Achtung und Beachtung verdient, nicht. Der Verf. gibt nicht nur eine Einführung in zentrale Bereiche der Theologie von Balthasars, sondern er geht gleichzeitig Sachfragen nach, von deren Beantwortung so vieles abhängt. Eine dieser Sachfragen, die mehrfach aufgenommen wird, lautet: Bedeutet die Einbergung der Welt und ihrer (Leid- und Schuld-)Geschichte in das Leben des ewigen dreifaltigen Gottes nicht, daß diese in ihrer Eigenwirklichkeit und Leidbehaftetheit nicht ernstgenommen werden? Karl Rahner hatte