

sein, – sie lassen die darzubietenden Inhalte immer nur in der Brechung durch die subjektive Wahrnehmung und Schwerpunktsetzung des Wiedergebenden hervortreten. Zwei Dinge machen den vorliegenden Band über das Gesagte hinaus bemerkenswert: zum einen die zahlreichen, treffend ausgewählten Photographien, zum anderen der Anhang, der sieben zum Teil bisher nicht bekannte Texte aus der Feder von Balthasars enthält. Diese Texte lassen in die Gesinnungen und Auffassungen von Balthasars in hervorragender Weise Einblick nehmen. Der erste Text – „Warum ich Priester wurde“ – erinnert an die Exerzitienfahrten von 1927 und macht deutlich, daß sich in von Balthasars Leben dasjenige lebendig und erfolgreich ereignet hat, was Ignatius von Loyola mit seinen Geistlichen Übungen im Sinn gehabt hat. Der zweite Text ist der „Abschiedsbrief an die Gesellschaft Jesu“, den von Balthasar nach seinem Austritt aus der Gesellschaft Jesu im Jahre 1950 geschrieben hat und der ein wahrlich bewegendes Dokument einer geistlichen Biographie ist. Der dritte Text ist ein „Ermutigungsbrief an P. de Lubac“, geschrieben im heiligen Zorn über die Entscheidungen, die diesen und andere der „nouvelle théologie“ zugerechnete Theologen im Umfeld der Enzyklika „Humani generis“ trafen. Der vierte Text gibt Mitteilung darüber, daß von Balthasar und Karl Barth 1950 gemeinsam zur Dogmatisierung „Aufnahme Mariens in den Himmel“ (am 1. November 1950) nach Rom fahren wollten. Karl Barth hatte daran großes Interesse geäußert. Die Fahrt kam dann doch nicht zustande. Übrigens: Dieser Text ist S. 411 überschrieben: „Barth und das Dogma der unbefleckten Empfängnis“. Das ist zweifellos ein Fehler. Denn das Dogma von 1950 ist das von der „Aufnahme Mariens in den Himmel“. Der fünfte Text ist ein Programmtext, der das Konzept des Johannes-Verlags umreißt. Er ist überschrieben „Über die Idee eines katholischen Verlags“. Der sechste Text enthält die Rede, die von Balthasar am 22. Mai 1987 in Innsbruck zum Dank für die Verleihung des Wolfgang-Amadeus-Mozart-Preises gehalten hat. Der siebte und letzte Text schließlich bietet einen der letzten Texte, die von Balthasar insgesamt verfaßt hat: den „Versuch eines Durchblicks durch mein Denken“. So bietet der Anhang mit den sieben Texten äußerst aufschlußreiche Dokumente. Sie helfen, den Weg und das Werk des großen „Kirchenvaters unter den Helvetiern“ (Henri de Lubac über von Balthasar) ein wenig mehr zu verstehen.

W. LÖSER S. J.

3. Systematische Theologie

DER *EINE* GOTT IN VIELEN KULTUREN. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung. Hrsg. von Konrad Hilpert und Karl-Heinz Ohlig. Zürich: Benziger 1993. 424 S.

Die Sammlung ist Gotthold Hasenbüttl zum sechzigsten Geburtstag gewidmet. Steht so auch die Mehrzahl der Beiträge seinem „kritischen“ („prädikativen“) Gottesverständnis nahe? Hilpert untersucht eingangs Konzepte und Geschichte von „Inkulturation“ als Austauschprozeß zwischen Zentrum und Ortskirche wie intrakulturell („Jugendkultur“). Ohlig skizziert Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen von der Prähistorie bis zu den Lösungsmodellen in den universalen Religionen, auf die wohl unvermeidliche Alternative Monismus: Natur – Monotheismus, Person(würde) und Geschichte hin. Nach einem Rückblick M. Görgs auf die Genese des Monotheismus in Israel widmet er sich in einem zweiten Beitrag der „trinitarische[n] Komplizierung“ aus der Begegnung von biblischem und hellenistischem Gott. Sie ist uns „auch nach Beendigung der hellenistischen Prägung von Christen“ erhalten geblieben, „bewältigt“ oder erträglich gemacht durch die Aussage, bei der Trinität handle es sich eben um ein göttlich geoffenbartes Mysterium“ (84). Gegen Romantik und Aufklärung zeichnet H. Feld das Hochmittelalter als Zeitalter des Zweifels, Ziel-scheiben vor allem die „Großpriester“ Bernhard v. Clairvaux und Gregor IX. In der frühen Neuzeit wird dann (W. Müller) aus dem transzendenten Gott der immanente „latenter Präsenz“ in Kosmos und Gesellschaft. Als letzten Text dieses Teils I. Grundlagen gibt A. Ganoczy die Skizze einer Trinitätslehre vom Hl. Geist her. Ob man diesen nach Richard nur Gabe nennen muß (121), nicht auch Empfänger, der gerade dieses

sein Empfangen gibt? Dann freilich dürfte Empfangen nicht – ungut männlich – als „letztlich passiv“ (122) aufgefaßt werden (als ob „Gehör zu schenken“ nicht „aktiver“ wäre als so manches Reden). – II. Krise des Gottesglaubens in der westlichen Welt. *R. Theis* verfolgt Kants Transformation der (seiner!) Ontotheologie in der Kritik der reinen Vernunft. Wie, wenn der kritizistische Fragwürdigkeit des transzendentalen Ideals eine theologische entspreche – und Vernunft überhaupt nicht notwendig auf Kants Vernunftprojekt verpflichtet wäre? Dies jetzt nicht postmodern gemeint, von woher *G. Hummel* Erstaunliches zur Säkularität Gottes schreibt. Während der traditionelle Theismus im Subjekt-Objekt-Horizont bleibe (142 – nicht Subjekt-Subjekt-Horizont?), sieht er den Jubilar mit v. Balthasar zusammen: in der Betonung der Liebe (was beide wohl ähnlich wundert dürfte wie Küng sein Ort unter den Gott-ist-tot-Theologen). Mit Berufung auf Tillich versteht er Agape als „Wiedervereinigung des Getrennten“ (146) und gewinnt so aus 1 Joh 4, 8 eine Differenz-Identität von Welt und Gott, wonach, solange die Welt ist, Gott ist und vice versa (148). Damit gehört auch das Böse zu ihm. Die Gefahr, es derart zu rechtfertigen, wird vermieden (149), „wenn Gottes Gottsein ineins mit dem Weltsein der Welt als Geschichte der Anverwandlung des Bösen an das Gute zur Sprache kommt“. Damit wird „das überkommene dualistische Denken ... verabschiedet“ (151), das letztlich von den – jetzt dank der Teleskope einstürzenden – Raum und Zeitgrenzen lebe (nicht aus der Erfahrung des sittlichen Anspruchs?). Um Trinität in der Postmoderne geht es auch *W. G. Reanrond*. Nach Kritik an Moltmann und Pannenberg, und auch am Jubilar, weil Gott hier letztlich „zum Prädikat gelungenen menschlichen Handelns“ werde (163), plädiert er in Berufung auf die Mystik für die radikale Unbegreiflichkeit Gottes. (Leider hebt er sie nicht von Unerkennbarkeit ab, wengleich er ausdrücklich die Theologie nicht zur Sprachlosigkeit verurteilen will.) – III. Gott in den außereuropäischen Kirchen. *F. X. D'Sa*, Person oder Prinzip? stellt vier Trinitäts-Denker vor: Ram Mohan Roy, Keshab Chandra Sen, Brahmabandhav Upadhyay und Raymond Pannikar (für den Gott, Mensch, Welt, „drei künstlich substantivierte Formen der drei urtümlichen Eigenschaftswörter sind, die die Wirklichkeit beschreiben“ [193]: einer „radikalen Trinität“ [199], „der theanthropokosmischen Dreifaltigkeit“ – 200). Daß der Vedanta dem indischen Katholizismus jenen Dienst tun müsse, den die griechische Philosophie Europa tat (Anm. 1), sollte man diskutieren. Schon hier vielleicht hätte der Inder etwas zur Kategorie Geschichte zu lernen (und nicht bloß von Europa). Erst recht aber ist er auf Joh 4,22 zu verweisen, wenn er (Anm. 26) die Anerkennung der Veden als sein AT beansprucht (siehe unten zu Rosner). Um die Aufhebung der Zweiheit in Begegnung mit dem Buddhismus geht es *E. Meier*; denn während alles Denken menschlich bleibt, ist die Einheitserfahrung nicht unser Werk (201). Darum ist es auch inadäquat, die Differenz beider Religionen zu behaupten (209). Ähnlich muß sich für *Th. Immoos* „die Theologie aus der babylonischen Gefangenschaft der hellenistischen Denkstrukturen“ befreien (232 – ist die Rede vom Blut hellenistisch? Wäre umgekehrt angesichts der Anstößigkeit von Gottes Person-Sein Eckharts Unterscheidung von Gott und Gottheit nur „hilfreich“ [ebd.] oder nicht vielmehr auch hinderlich? Überhaupt vermisse ich im Buch bezüglich Inkulturation Reflexionen zum Thema Unumgänglichkeit von Anstoß/Ärgernis. Kummer und Empörung über Fehler in der Geschichte sollten ja schon hinsichtlich dieser nicht gänzlich jenes kulturelle Verständnis für unsere Vorfahren verunmöglichen, das man jetzt für fremde Zeitgenossen fordert [gibt es nicht auch faktische Unvermeidlichkeiten?]; erst recht wäre davon jene Torheit/Anstößigkeit abzuheben, die Jesu Botschaft und der Botschaft von ihm als Christus und Herr wesentlich eignen. Die Finsternis, in die das Licht kommt, ist doch nicht bloß das dunkle Streben des Menschen). Demgegenüber macht *J. H.-Ch. Sum*, zu „Tian“ und „Dan“, darauf aufmerksam, daß die Betonung des Eigencharakters leicht Identität mit Vergangenheit gleichsetzt und so der Inkulturationsproblematik nicht gerecht wird (243). *B. Bujo* verteidigt den Gottesglauben Schwarzafrikas (siehe Ohlig 51) – bis hin zu der Erwägung, daß vielleicht das jüdische Volk von den Massai gelernt haben könnte (252). Für eine Vermittlung der Trinitätslehre verweist er gegenüber der Abstraktion gescheiter Theologen auf Zeugungs-/Gebärkraft und auf die Heilmacht des Wortes. *H. Küng* schreibt zur Lateinamerika: es gibt kein indianisches Paradigma des Christentums; so ist beim

postmodernen anzusetzen: mit einer Befreiungstheologie, der es vor allem um eine befreiende Strukturreform in der Kirche gehen muß. Anschließend sammelt *N. Greina-cher* Texte über Gottes Sorge für die Kleinen und Armen vom AT bis zu Jesus. Zur Einleitung indes zitiert er G. Bushs Dank an Gott für den Zusammenbruch der östlichen Diktaturen als Beispiel eines schlimmen Sieger-Gott-Glaubens. Wäre Gott also eher bei Ceauşescu? Oder dürfte christliche Befreiungsarbeit nicht auf Durchsetzung hoffen? Bei *E. Rosner* wird „weniger in Kategorien der armen Klasse“, sondern vielmehr von Volk und Rasse her gedacht (295). Er dreht den Spieß um: christliche und indianische Bibel im Gegenüber (290); Mythen (292) und Geschichte (294) als AT der Indios (also bei uns die Edda?). Und ließe es hier immerhin noch auf die „einzigartige Gotteserfahrung Jesu“ zu (292), so liest es sich in der Folge, als ob früherer undifferenzierter Bestreitung von Wahrheit und Heil außerhalb der Kirche (296) nun nicht weniger schlicht die Erde als Bibel (306), Pachamama, Sacha pacha, Paba und Nana entgegengesetzt werden sollten, zur Indianisierung der „Christenreligion – zumindest in Amerika“ (290). – IV. Systematische Aspekte. *J. Figl* fragt nach der Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen, gemäß *Nostra aetate* 2. Über den Grenzen auf vorstellungsmäßig-inhaltlicher Ebene wie der Bindung im Emotional-Effektiven besteht die Dimension des „befreiten Geistes“ (325). In sie führt jede Religion und sie läßt Einheit denken, so daß es bei bleibender Unterschiedenheit eine Gemeinsamkeit in der mystischen Tiefendimension gibt. Um solchen Geist (Joh 4,23) geht es auch *W. Pauly* in seinen Prolegomena zu einer modernen Gebets-Theologie: kultlos, ist es Atmen der Seele, wortlos, doch auch in Jubel und Klage verlaublich (ohne vorgefertigte Antwort, während Ijob – C. G. Jung – durch einen orientalischen Potentaten gebrochen wurde). Richtig, daß es „nicht folgenlos bleiben [dürfte] für das alltägliche Handeln des Betenden“ (337). Wie aber steht es nun – „jenseits magischer Beschwörung“ – mit Gottes Antwort? Isaak Lurias gnostischer Mythos vom Tikkun als letztes Wort? Postmodern wieder *J. Nolte* über den theologischen Horizont ästhetischer und den ästhetischen Mehrwert theologischer Rede. Hauptname natürlich Cézanne (Goya, Runge, C. D. Friedrich, v. Gogh, Beckmann, Beuys, A. Rainer, Hrdlicka ...), bzgl. Offenbarung, Schöpferium, Erlösungsdenken und Jesus-Identifikation, Inspiration und Sakramentalität ... Seit 1800 gibt es so nicht bloß Säkularisierung und Entmythologisierung von Religion, sondern auch Sakralisierung und Remythisierung der Kunst. So treiben beide dasselbe, nämlich (350) „einer hochgemuten Annahme K. Rahners zufolge nichts anderes als Auslegung der eigenen menschlichen Existenz und die fortlaufende Verständigung darüber.“ (Wie wär's mit einem Blick ins Kleine theologische Wörterbuch unter Religion und Gott? Ganz zu schweigen von Karl Rahner im Gespräch [P. Imhof/H. Biallowons] II, München 1983, 166). Ernsthafter *H. Jochum* über fünf Weisen jüdischer Antwortversuche nach Auschwitz. Er reflektiert freilich nicht auf das Problem möglicher Hoffnung – für Gott und Mensch – im Fall von Gottes Ohnmacht; nicht darauf, daß man hierdurch (gerade Jonas mit seinem Verstehbarkeits-Votum) die Frage nur hinausschiebt, insofern nämlich der Schöpfer seine jetzige Machtlosigkeit durchaus (als „voluntarium in causa“) zu verantworten hat; schließlich (wie auch andere christliche Nach-Auschwitz-Theologen) nicht darauf, inwiefern erst Auschwitz so zu fragen zwingt – statt („Wer einen Menschen rettet [tötet], rettet [zerstört] eine Welt“) jedweder schuldlos Leidende: seit Abel. Den Schluß bilden Gedanken *G. Hövers* zum „Recht auf Entwicklung“ in der Rio-Deklaration als einer neuen Dimension des Menschenrechtsdenken. Das Problem ihrer Raum-Zeit-Einheit bringt neu vor die Frage einer Raumwirksamkeit Gottes. – Folgt, vor dem Autoren-Verzeichnis, der Anmerkungs- teil zu allen Beiträgen. Dieses Verfahren war schon früher lästig; doch im Zeitalter der Textprogramme sollte das dem Leser kein Verlag mehr zumuten dürfen. Und, da gerade Formalia angemerkt werden, schließt Rez. gleich sein *ceterum censeo* an bzgl. des falschen Dativs nach „als“ (beispielsweise 135, 141, 273, 377). Was die Sachfragen angeht, so kann der Band selbstverständlich „nur einen Teil der Probleme“ behandeln (10); das Fehlen eines feministischen Beitrags – aufgrund einer Absage in letzter Minute – sprechen die Herausgeber eigens an. Doch bietet er, wie vielleicht auch aus diesem Kurzbericht zu entnehmen, Diskussionsstoff genug.

J. SPLETT