

res. Bereits sein erster gedruckter Text im „Leuchtturm“ im Jahr 1925 über die Frage, warum uns das Beten nützt, bringt den Gedanken von der Selbstmitteilung Gottes und stellt damit eine Art Vorspiel seiner Theologie dar (136). In zwei Kap. wird zum einen der Begriff „Leben Jesu“ vor allem mit der sogenannten „Leben-Jesu-Forschung“ kontrastiert und zum anderen der des „Mysteriums“ mit seiner ganzen Geschichte und insbesondere mit der „Mysterien-Theologie“ im Gefolge Odo Casels. Man kann sich fragen, wieso eine – als solche durchaus informative und gut recherchierte – Auseinandersetzung von ca. 60 Seiten mit Odo Casels Mysterientheologie (194–257) unter die Überschrift „Die Mysterien Jesu in den Geistlichen Übungen“ gehört und wieso dann ohne neue Untergliederung das Ganze in Hinweise auf Peter Lipperts „Zur Psychologie des Jesuitenordens“ mündet (257–260). Der Autor meint: „Was die Laacher unter dem Stichwort Mysteriengenegenwart abhandeln, hat durchaus seine Entsprechung in ignatianischen Exerzitien.“ (221) Aber andererseits hat sich Casel „vehement gegen die Leben-Jesu-Betrachtung“ gewandt (247).

Nach den bisherigen „mentalitätsmäßig“ (Teil 1) und „begriffsgeschichtlich“ (Teil 2) erhobenen hermeneutischen Vorgaben zu Rahners Denkhorizont (267) geht es im dritten Hauptteil (263–406) um die „theologische Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu“. Inwiefern eröffnen sie den Zugang zum Christusglauben? Der Autor geht hier von zwei diesbezüglichen Artikeln Rahners (im Kleinen Theologischen Wörterbuch und im ²LThK) aus und entfaltet deren fünf Hauptthesen: „(1) Alle Ereignisse des Lebens Jesu sind *Mysterien*; (2) Das *ganze Leben* Jesu ist sinnhaft ausgerichtet und *geeint* im Tod und in der Auferstehung, um dessentwillen uns Gott gnädig ist; (3) All das gründet in der *Annahme des Lebens* mit seiner Niedrigkeit, Profanität und Todgeweihtheit durch das Wort des Vaters; (4) Den *deutlichsten Ausdruck* erhält der Mysteriencharakter der Ereignisse dieses Lebens in Jesu *Tod und Auferstehung*; (5) Gerade im *Konkreten und Zufälligen* des Lebens Jesu zeigt er sich selbst als *das Gesetz unseres Daseins*.“ (267) Der Autor meint: „Hinter“ bzw. ‚in‘ dem Berichteten liegt *mehr* als das, was historisch-wissenschaftliche, ästhetische, literarische oder sonstige Interessen befriedigt. Der ‚Rest‘ zwingt dazu, mehr zu sehen und zu erkennen: In diesem Leben erscheint das Göttliche, Jesus und Gott sind eins und doch verschieden. Um eine tiefere *Stellungnahme* kommt nicht herum, wer sich so auf dieses Leben Jesu einlässt“ (275). Wodurch und woran man dieses Mehr oder diesen Rest hat erkennen können, sollte jedoch nach Auffassung des Rez. noch deutlicher werden. Hilft der Hinweis auf M. Schneider weiter?: „Dieses Kriterium kann nicht kategorialer Natur sein, denn Gott ist nicht kategorial, und wenn er in die Erfahrungswelt des Menschen eintritt, wird er nicht in einem kategorialen, sondern in einem überkategorialen Akt erkannt“ (377). Es wäre vielleicht sinnvoll gewesen, sich noch grundlegender darüber Rechenschaft zu geben, wie man erstens angesichts der in der Tradition immer behaupteten Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt von Gott sprechen kann, zweitens, wie man denn Gott ein menschliches Wort zuschreiben kann und drittens, wie man die Wahrheit eines solchen Wortes anders erkennen kann, als dem Wort eine Art nicht ausweisbaren Mehrwertes zuschreiben zu müssen oder aber zu meinen, daß die Wahrheit, sei es am Wort, sei es an der Erfahrung, ablesbar sei. Aber mit Recht und vor allem geht es dem Autor um die liebende Beziehung zu Jesus, zu der die Meditation der Geheimnisse seines Lebens hinführen kann. P. KNAUER S. J.

2. Systematische Theologie

DOLNA, BERNHARD, *An die Gegenwart Gottes preisgegeben*. Abraham Joshua Heschel. Leben und Werk. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2001. 383 S., ISBN 3-7867-2315-X.

Der Judaist Dolna (= D.) stellt in dieser umfassenden Monographie (zugleich Dissertation an der Freiburger Theologischen Fakultät bei Gisbert Greshake) erstmals in deutscher Sprache Leben und Werk des jüdischen Religionsphilosophen Abraham J. He-

schel (= H.) vor. § 1 der Einleitung (11–28) führt hin zu Thema und Person: zum Verlust am „Einstrom“ jüdischen Denkens, den die Kirche durch die Shoah erlitten habe, und zum Gewinn an jüdischer Theologie, den H.s Werk nach Spinoza und der Halacha bedeute. § 2 gibt methodische Einweisung in H.s spirituelle Dimension (Gottes Suche nach dem Menschen und das biblische Menschenbild), aus der sein Werk im Lebenskontext für christliche Leser zu entfalten ist (23), und stellt den Forschungsstand (jüdisch bzw. christlich) vor. Der erste Teil als „Biographische Skizze“ (29–76) geht der osteuropäischen Jugend- und der Berliner Lehrzeit H.s (§ 1: 30–45) sowie seiner Rolle im amerikanischen Judentum und als Gesprächspartner des II. Vaticanums nach (u. a. seine Freundschaft mit Kardinal Bea und Papst Paul VI.: § 2: 45–63). Ein Exkurs gilt H.s lebendiger chassidischer Tradition (insbes. dem Baal Schem Tov und dem Kozker Rabbi: 63–76). Der zweite Teil („Der Mensch fragt nach Gott“: 77–159) klärt zunächst „Voraussetzung und Methode“ (77–111): die Geschichte als Drama von Gott und Mensch, Gottes schweigendes Sich-Verbergen und seine Sehnsucht, vom Menschen im Akt der Umkehr „enthüllt“ zu werden (84/85). Für die ontologische Voraussetzung gilt: Das Denken ist ein zweites zur vorausgehenden (Mangel-)Erfahrung Gottes, das Fragen ist nicht Antwort, sondern Anruf (89). Insofern will H.s Theologie „Tiefentheologie“ sein, indem Lehre, persönlicher Glaube, das Gesetz und das von ihm bestimmte Leben auf deren göttliche Tiefe zurückgeführt (darin geht ausdrücklich über den traditionellen religionsphilosophischen Anspruch hinaus) und „der Glaube in statu nascendi“ (93) bestimmt werden sollen. Diesem Ansatz entspricht weniger ein begriffliches als vielmehr ein „situitives“ Denken, das die Erfahrung des Unsagbaren und der Verantwortung wahr (93–100). Daher sei nicht die aristotelische „Natur“ des Menschen, sondern sein Handeln von Interesse (101–102; Exkurs zu Kierkegaard und dem Kozker Rabbi 103–111). Ein phänomenologischer Zugang zum Menschen (112–136) sei mit seinem Transzendenzbezug gegeben, nämlich der Bereitschaft zum Kiddusch HaSchem (bezeugende Heiligung des göttlichen Namens). Leben und Akt stünden vor dem „Sein“ (H. denkt nicht „ontozentrisch“: 120). Der Mensch sei einmalige Mit-Existenz, sein Leben ein Ereignis, dessen Nichtkongruenz von Selbst und Sollen Umkehr provoziere (129). Das biblische Menschenverständnis (137–159) bestimme das Bild und Gleichnis vom „Ol haSchemajim“ (Joch des Himmelreiches) her: „Da-zu-sein ist Gehorsam“ (139; der Gleichnischarakter bestehe in einer „Analogie des Handelns“, die dem Menschen „Göttlichkeit des Tuns ermöglicht“: 157). In H.s Worten ist es das Ziel, „eine Inkarnation der Thora zu sein“, denn der „fehlende Teil [des Gesetzeskodex im Schulchan Aruch, dem halachischen Standardwerk Karos] ist die Person“, die sich angefragt und damit als ethisches Wunder erfahre (141). Das Böse breche in den „neutralen Akten“ der Lebensbedürfnisse auf (146) und bedränge in der Vermischung von Gutem und Bösem, die Trennung und Reinigung fordere (154); daher sei nicht die Frage nach der Sündigkeit des Menschen, sondern die Frage nach seiner Bundesverpflichtung zentral („Die Mizwa gibt unserem Leben Sinn“: 156). Der dritte Teil schlägt „Die Brücke zur Erkenntnis Gottes“ (160–256). Zunächst die *Kategorien* religiöser Wahrnehmung (160–177): Aufblick, Staunen angesichts des Erhabenen, das tägliche Staunen des Betens, die Ehrfurcht als Einsicht in das Mysterium (als solches), das Betroffensein von Herrlichkeit (wobei H. von der Anwesenheit Gottes, nicht über die Attribute seines Wesens spricht: 172). Glauben und Tun (177–214) des Menschen seien „Echo auf eine bittende Stimme“ (181), das Verhältnis von Gott und Mensch sei reziprok (im Unterschied zu H.s Mentor Buber: 182, Anm. 607). Dazu gehörten traditionsgebundene und individuelle Erinnerung sowie Glaubensorgane (184), die Intuition, Erkenntnis und Umkehr üben (186) – darin ereigne sich die auferlegte Freiheit des Menschen (189), der das dogmatische Bekenntnis nur erinnernd diene (194). Das Gesetz antworte auf das Problem des Lebens (197). Darum sichere die Mizwa den Sinn der Schöpfung und sei Ziel der Liebe, da sie nicht um ihrer verstehbaren Bedeutung, sondern um Gottes Willen auszuführen sei (201). Ihr entspreche Kavana (Aufmerken auf Gott bzw. religiöse Intention), damit Tun und Leben übereinkommen (202–206; Exkurs über *Halacha-Aggadah* 206–208). Das Feiern als aktiver Ausdruck würdigender Freude gehe dem Glauben voraus („Zuerst singen wir, dann glauben wir“: 209) und sei existentiell verpflichtende „Antwort auf das Geschenk des Lebens“ (210). Feiern (zuhöchst im Schabbat) heiligt die Zeit und das, was in ihr

ewig ist (H.: „Schabbesdigkeit ist Spiritualität, Wesen und Geist des Judentums“: 214). Beten (215–256) heiße, sich ganz auf Gott ausrichten und „uns für Ihn sichtbar machen, indem wir Ihm unsere Gedanken eröffnen“: H. 217).

Entsprechend entfalte H. den rabbinischen Satz „Wisse, vor wem du stehst“ (220–223). In der Liturgie spreche der Geist Israels, während das Selbst selbstvergessen stumm bleibe (238). Es betrachte die Welt aus Gottes Sicht und erstatte ihm so seine Königsherrschaft zurück; es sei tägliche Verlobung, Blick auf das Ganze, Einübung in den Gehorsam und Kraftquelle (244–249), wenn es – „ein unfaßliches Paradox“ für H. – den Allerhöchsten erhebe (253). Mehr noch: Es befreie den leidenden Messias aus seinem Leid, bereite seine Ankunft und wirke so an der Erlösung der Welt mit (255, A. 922). Der vierte Teil entfaltet die zentrale These: „Gott sucht den Menschen“ (257–348). Für das Verständnis von Offenbarung (257–278) gelte, daß nur die Antwort auf Gottes offenbarendes Sprechen dessen Bedeutung erschließe (257). Dessen Voraussetzung ist Zimzum, Gottes Verhüllung und Einschränkung in sich selbst (264) derart, daß er Allmacht und Gericht zurückziehe, um dem Menschen zu begegnen (265): „anthropotropisch“, wie H. formuliert, damit der Mensch sich Gott „theotropisch“ erschließe (266). Die Suche Gottes nach dem Menschen sei von Pathos bestimmt und führe zur „Einwohnung“ (Schechina: 272): Der Herr werde Knecht und mitleidender „Zwillingsbruder“ Israels (277). Die Theologie des göttlichen Pathos wendet sich ihren Verkündern, den Propheten zu (das Grundthema H.s); insbesondere Jeremia mache dabei deutlich, daß solches „transitives Pathos“ keine Wesenseigenschaft, sondern ein freier Beschluß Gottes in seiner nicht-neutralen Hinwendung zum Menschen sei (290); darin gründe sich sein Bund, der die Partizipation (als Verhältnisstruktur im Unterschied zur Sittlichkeit als Verhältnisnorm) am Leben Gottes ermögliche (291). Pathos sei Leiden und Entrüstung des souveränen Gottes bis hin zum Zorn, der Mensch dabei „nur“ *causa occasionalis* (294–296). In der prophetischen Inspiration teile sich dem Menschen als Person dieses transitive Pathos mit (positiv und eindeutig als Inhalts-, nicht als Zustandserlebnis: 299, außerdem kontinuierlich, real und dialogisch: 300). Es bleibe Ausdruck souveräner Subjektivität; in Sympathie mit diesem göttlichen Pathos erkenne der Mensch, „daß er von Ihm erkannt ist“ (so H.: 305; D.s Exkurs über H. und Maimonides: 306–308). „Sympathie mit Gott“ (Daat ha Schem) bezeichne das prophetische Erleben des Pathos Gottes, mit dem es die Sorge um den Menschen in persönlicher Verantwortung teile (310; zu Amos, Hosea, Jesaja und Jeremia: 316–324, außerdem H.s Kritik an Buber: 326–329 und D.s kritische Sichtung der H.-Rezeption bei Balthasar, Moltmann und Greshake: 329–338). Diese Sicht der Prophetie und ihre Folgen (339–348) hat, wie D. dokumentiert, unmittelbar H.s politisch-prophetisches Wirken in den USA (zusammen mit Martin Luther King) und in Israel geprägt. Der fünfte Teil bietet „Zusammenfassung und Ausblick“ (349–368).

Angesichts der außerordentlichen Bedeutung H.s für das amerikanische Judentum ist es erstaunlich, daß über eine partielle (und für Balthasar bzw. Moltmann kaum zu überschätzende) Rezeption bisher keine deutsche Monographie über Leben und Werk dieses einzigartigen jüdischen Religionsphilosophen vorlag. D. schließt mit seinem kompetenten und flüssig lesbaren Überblick eine empfindliche Lücke (dabei haben sich manche Druckfehler eingeschlichen, die aber sämtlich nicht sinnenstellend sind). Ausführliche Zitate und Querverweise lassen zudem Geschmack an Geist und Form dieses philosophischen Midrasch aufkommen, dem größere Wirkung auf christliche Theologie und ihren Stil zu wünschen ist.

P. HOFMANN

GROSSHANS, HANS-PETER, *Theologischer Realismus*. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 34). Tübingen: Mohr 1996. IX/298 S., ISBN 3-16-146591-1.

Die Auseinandersetzung zwischen Realisten und Antirealisten ist eine der wichtigsten Diskussionen in der gegenwärtigen englischsprachigen Theologie und Religionsphilosophie. In ihr geht es um den Realitätsgehalt religiöser bzw. theologischer Sätze, genauerhin um den ontologischen Status Gottes. In vorliegender Publikation gibt Großhans (= G.) eine eigene Antwort auf die Frage nach der Form der Realität Gottes.