

sein“ gemeint sein muß: Was „wußte“ Jesus Christus, als er Abba-sagend betete, von sich und seinem Vater? Vom Inhalt seiner Sendung? Auffallend ist sodann, wie entschieden der Verfasser (mit vielen anderen heute) sich auf den Menschen Jesus konzentriert. Immer wieder ist von dem menschlichen Geistesleben Jesu die Rede. Nun muß es nicht a priori falsch sein, wenn man sich so ausdrücklich und allein auf das menschliche Sein in Jesus Christus konzentriert und folglich nur dieses zum Thema erhebt. Die Folgen sind unausweichlich: Im besten Fall wird sich die Lösung dann nur auf das sog. menschliche Wissen und Selbstbewußtsein Jesu Christi beziehen. Nur: Ist damit das eigentliche Problem überhaupt vor den Blick gebracht? Der Autor weist selbst auf die (freilich sachlich unbedingt notwendige) Beachtung der beiden Naturen in Jesus Christus und auf ihre Perichorese hin. Wird einmal die hypostatische Union (wie immer sie heute begrifflich zu fassen sein mag) akzeptiert und diese nicht abstrakt, sondern in ihrer konkreten Lebendigkeit als das faktische persönliche Sein Jesu Christi vorausgesetzt und daher die genannte Frage genau für den lebendigen, konkreten Jesus Christus gestellt, dann ergibt sich doch die eigentliche, viel tiefer reichende Problematik. Wird Jesus Christus (auch) als göttlicher Logos (der Gott ist: Joh 1,1) anerkannt, wie kann dann die Frage nach seinem Selbstbewußtsein und Wissen so wenig trinitarisch verhandelt werden, wie es bisher stets der Fall ist? Wäre da nicht ausdrücklich (um ein Beispiel zu nennen) auf 1 Kor 2,11–16 und also auf die dort genannte „Funktion“ des Geistes Gottes (sogar für den Christen) zu reflektieren? Wenn der Logos nach Joh 1 als Gott-von-Gott u. a. Schöpfungsmittler und als dieser bleibend in der Welt anwesend ist (Joh 1,9f.), dieses Mitschöpfersein aber doch kein unbewußt-natural-notwendiges, sondern aus bewußter Liebe ein göttlich-freies ist, wie könnte der Logos als Menschgewordener dieses je „unterbrochen“ haben? Das ist freilich mit Phil 2,6ff. zusammenzuschauen, ohne daß der einen oder der anderen Aussage etwas von ihrer Brisanz genommen werden darf. Gibt also die konkret gefaßte hypostatische Union nicht viel tiefere Denk-Würdigkeiten auf, als es in der bisherigen Weise der Diskussion der Fall zu sein scheint? Müßte nicht gerade aus soteriologischem Anliegen viel entschiedener auf den Gehorsam Jesu Christi, des menschgewordenen, und zwar im Fleisch der Sünde existierenden Logos und Sohnes reflektiert werden, der Abba sagt, auf seine soteriologisch entscheidende Sündenlosigkeit, die doch die bewußt erfüllte gott- und menscheitsbezogene Sendung und Tat Jesu war und ist. Das alles sind nur Andeutungen; sie stellen ein Programm dar, das noch seiner Lösung harret. Es hier vorgestellt zu haben, ist durch das besprochene Werk bedingt, ohne daß damit dieses in seinem Wert gemindert sein soll.

WEIMER LUDWIG, *Die Lust an Gott und seiner Sache* – oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. (560.) Herder Verlag, Freiburg 1981. Geb. DM 68,-.

Es sei sogleich vorweg gesagt: Das hier zu besprechende Buch ist einer eigenartig intensiven Weise anregend, informierend wie kritisch unterscheidend, aufs reichste nach wissenschaftlicher Manier in seinen Aussagen belegt und doch „lesbar“ geblieben, behutsam abwägend in der Beurteilung zahlreichster Theologen und ihrer Positionen und doch auch eindeutig (wenngleich ruhig und nicht militant) Stellung beziehend. Der einigermaßen ungewohnte Titel wie Untertitel des Buches ist symptomatisch und sprechend zugleich für die Fülle dessen, was zur Sprache kommt. Es handelt sich näherhin um die als Habilitationsschrift vorgelegte Arbeit „Gnade und Freiheit. Versuch einer systematischen Sichtung der Hauptaspekte des Problems“, die noch unter der Anleitung J. Ratzingers entstand. „Der jetzige Doppeltitel schlüsselt die Fragen für einen breiteren Leserkreis auf“ (7), zumal noch Anregungen aufgenommen und jüngste Äußerungen zur Thematik berücksichtigt wurden (vgl. S. 7). Nicht ohne Interesse ist es, daß der Autor für das Entstehen dieser Untersuchung (und auch wohl die Art ihrer Darbietung) sich seiner praktischen Arbeit in den Integrierten Gemeinden wie in einer der ärmsten Diözesen der Welt in Tansania als begleitend und befruchtend verpflichtet weiß. Vielleicht hat auch das ihn vor allzu theoretischen und rein theologisch-abstrakt bleibenden Aussagen bewahrt. Jedenfalls spürt man allenthalben den Kontakt mit dem Leben, wie es sich tatsächlich vorfindet.

Die Hauptthematik des Buches ist offenkundig der Problemkreis von Gnade und Freiheit, wobei in diesem Rahmen die anderen, im Untertitel genannten Fragekreise, mitbedacht werden. Es ist die alte und immer wieder neu gestellte Frage: „Wie kann Gott den Menschen (in seinem Willen) unfehlbar bewegen, ohne seine Freiheit aufzuheben?“ (so der Titel des „vierten Hauptaspektes“, 381). Weimer geht diese Frage so an, daß er die sich immer wieder festfahrende Frageweise abstrakt konstruierter „Lösungen“ des Gnade-Freiheit-Problems umgeht, indem er darauf verweist, daß sowohl menschliche Freiheit wie göttliche Gnade ja nie abstrakt vorliegen, vielmehr in konkreten Lebenszusammenhängen erfahren werden. Gott selbst aber und seine Gnade werden nur dann erfahren, wenn man sich auf sie einläßt. Denn Gott eröffnet Leben, Freiheit und damit die Lust daran, sich auf Leben und Freiheit in konkreten Situationen einzulassen, um darin das Beglückende des von Gott eröffneten Daseins im Miteinander mit Gott zu erfahren. So wird der Titel „Die Lust an Gott und seiner Sache“ im Laufe der Überlegungen des Buches immer sprechender. Gnade wird damit nicht nur der zu bedauernden Versachlichung entzogen, sondern auch in ihrem eigentli-



chen Moment ausdrücklich zur Sprache gebracht, nämlich auf Freude, auf Leben, auf Lust hin dargereicht zu sein – wobei Gnade dann letztlich eben Gott selbst im Mit-Sein meint. Wichtig ist sodann, daß hier „eine ‚Lösung‘ des Gnade-Freiheit-Problems vorgeschlagen (wird), bei der der ekklesiologische Rahmen, Kirche und Erfahrung von Kirche, konstitutiv ist, das simultane Je-Ganz von Gnade und Freiheit als ungetrennt und unvermischt ‚gott-menschliches‘ Geschehen zu verstehen“ (23). Damit klingt deutlich an, daß hier die Übertragung des bekannten christologischen Axioms auf die Gnadenlehre voll durchzuziehen versucht wird. Bedeutsam erscheint auch, daß Weimer erkennt: „Ohne den Zusammenhang von allgemeiner Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade, ohne die Einheit von Metaphysik und Theologie ist die Reflexion auf das Wie der Einheit von Gnade und Freiheit gar nicht möglich“ (78f.). Das kann freilich nur dann gelingen, wenn Welterfahrung nicht nur auf Grenzerfahrungen eingeschränkt eingebracht wird, sondern in vollem Umfang zur Sprache kommt (vgl. 90 im Zusammenhang). Hier dürfte übrigens der eigentlich brennende Punkt liegen: Die Lösungsversuche zum Gnade-Freiheit-Problem leiden bis heute alle daran, daß sie, wenn überhaupt, dann mit einer unzureichenden Theologie der Geschöpflichkeit operieren. Würde die Kontingenz, und d. h. doch die Geschenkhafte geschöpflichen, gerade menschlich-geschöpflichen Seins, biblisch und theologisch voll bedacht, würden manche Momente des „Problems“ sich als Scheinprobleme erweisen. Darauf weist W. selbst hin. Eine noch entschiedenere Durchführung dieses Ansatzes kann nochmals weiterführen, um so allem gerecht zu werden: Individualität, Kirchlichkeit, Weltlichkeit, Göttlichkeit wie Menschlichkeit.

Wien

Raphael Schulte

UNKEL HANS-WERNER, *Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich*. Teil 1: Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens; Teil 2: Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben. (Schönstatt-Studien 2,1 u. 2). (423 und 377.) Patris Verlag GmbH, Vallendar-Schönstatt 1980 und 1981.

Die beiden hier zu besprechenden Bände der Schönstatt-Studien legen die in Santiago/Chile eingereichte und approbierte theologische Dissertation des Autors über den Vorsehungsglauben vor, wie ihn P. Kentenich, der Begründer Schönstatts, vertreten hat. Man geht mit einiger Erwartung an ein derart umfangreiches und von der Thematik her interessant erscheinendes Werk heran. Leider stellt sich bei der (entsagungsvollen) Lektüre je länger desto mehr ein bedrückendes Gefühl ein. Dem aufgewendeten Fleiß in der Zusammenstellung unzählbarer und unterschiedlichster Texte entspricht in keiner Weise die angekündigte theologische Frucht. Dabei ist nicht sogleich und unmittelbar auszumachen, ob es an der „Theologie“ P. Kentenichs oder aber an der Wiedergabe seiner Ideen durch

den Verfasser liegt, daß man bedauern muß, welche Arbeit hier investiert wurde. Die unheimlich häufigen Wiederholungen von Texten wie von eigenen Äußerungen des Autors bringen sachlich nichts Bedeutungsvolles zutage, so daß auch die Hälfte der Seiten als zu viel erscheinen (vgl. dazu sogar den Autor selbst, Teil 2, S. 195!). Das Ziel der Arbeit war es, „Begriff, Lehre und gelebte Wirklichkeit des praktischen Vorsehungsglaubens aufgrund der bisher zugänglichen Quellen zu erheben und in geordneter Darstellung darzubieten“ (33; vgl. 32–36). Es sollten dazu freilich die Gedanken P. K. nur erfaßt (32), nicht aber theologisch aufgearbeitet oder gar kritisch betrachtet werden: „Fragen nach literarischer oder sonstiger Abhängigkeit, nach geistesgeschichtlicher Ein- oder Zuordnung wird kein Gewicht gegeben“ (35), insgesamt gesehen daher ein recht fragwürdiges Unternehmen, wenn man etwa an die moderne Theodizeeproblematik denkt oder der Bemerkung des Autors Gewicht beimißt, er habe für diese Arbeit aus seiner pastoralen Tätigkeit in Südamerika Bereicherung erfahren (9). Der erste Teilband bietet „theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens“ (im zweiten Teilband jedoch als „die Geschichtstheologie P. K.s“ bezeichnet, Teil 2, S. 9) dar, der zweite das „Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben“.

Wären es nun theologisch gehaltvolle Aussagen, die hier zusammengestellt wurden, so könnte man sich mit ihrer Sammlung noch befreunden. Es ist dagegen mehr als theologisch fragwürdig, was hier als Elemente der „Theologie“ P. K. vorgestellt wird. Dazu kurz einige Beispiele zum Nachweis. Der „praktische Vorsehungsglaube“ gründet sich „auf die Existenz eines Planes, den Gott von Ewigkeit her entworfen hat und den er in seiner Geschichtslenkung mit absoluter Sicherheit durchführt, so daß das von ihm vorherbestimmte Ziel genau erreicht wird“ (37). „Und dieser Plan wird haarscharf bis in alle Einzelheiten durchgeführt“ (38)! Damit ist auch schon erfaßt, was nach P. K. „Geschichte“ ist: „ein von Gott ausgehendes und wieder zu ihm zurückkehrendes Geschehen“ (37), das näherhin als „Kreislauf der Liebe“ (59) beschrieben wird: „Entsprechend dem theologischen Begriff des Kreislaufs (!) liegt der Geschichte ein Exitus-Reditus-Schema zugrunde“ (59; vgl. 65; 67 u. ö.). Nicht allein diese Härte der schlichten Identifizierung des Kreis-Schemas mit dem des Exitus-Reditus wirkt befremdend, vielmehr heißt es später, „im Begriff des Plans (komme) vor allem die Linearität, Kontinuität . . . der gottgeleiteten Geschichte zur Aussage“ (169). Der Autor stellt sich dann selbst die Frage, ob „Kreislauf der Liebe“ nicht ein zyklisches (und also unchristliches) Geschichtsmodell darstelle. Seine „Lösung“ ist sehr bezeichnend: „Freilich ist nicht zu leugnen, daß er (P. K.) bei aller gebührenden Wertung der Unablässigkeit und Unwiederholbarkeit der Geschichte gewisse analog wiederkehrende Konstanten anerkennt und festhält; denn ohne sie wäre die Geschichte der Irrationalität und totalen Manipulierbarkeit preisgegeben“ [?](67).