

thasar ein originäres Stück seiner Theologie. Zentral ist dabei der Karsamstag, d. h. die Kenose des Sohnes in die Hölle, bei der der Gekreuzigte in die äußerste Verweigerung und Negation der Liebe steigt und in dieser ursprünglichen Freiheits- und Solidaritätsbewegung den Grund für universale Hoffnung legt. Die Bewegung der Liebeskenose als Grund der Erlösung ist ein kritisches Korrektiv gegenüber triumphalistischen Konzepten von Auferstehung, aber auch gegenüber neuplatonisch orientierten Aufstiegsbewegungen oder einer anthropologisch reduzierten Theologie. Der 1988 verstorbene Theologe ist gegen den Strich gegenwärtiger Jesusbilder im esoterischen und anthroposophischen Bereich zu lesen. Seine gewaltige Stauologie geht vom „universale concretum“ des Gekreuzigten als Woraufhin menschlicher Existenz aus und wird so zu einer antignostischen und antidoketischen Apologie im positiven Sinn. Von Balthasar kennt wie kaum ein anderer die Tradition der Väter, er läßt die Christusbegegnung großer Heiliger sprechen, weiß aber auch die exegetische Diskussion zu sichten. Sicher hat sich in der Zwischenzeit die Diskussion spezifiziert (vgl. die Beiträge von Verwey, Oberlinner, Kessler u. a.), von Balthasar ist aber immer noch ein bleibender Bezugspunkt des theologischen Gesprächs. Neben der theologischen Relevanz empfiehlt sich das Buch als geistliche Lektüre für die österlichen Tage.

Linz

Manfred Scheuer

■ KRENSKI THOMAS RUDOLF, *Passio caritatis*. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars. (Sammlung Horizonte, Neue Folge, 28). Johannes, Einsiedeln 1990. (406). Ln. DM 58,—.

Die im Kontakt mit H. U. v. Balthasar (v. B.) erarbeitete und 1989 an der Universität Freiburg eingereichte Dissertation versteht sich als Beitrag zur Frage, wie von Gott angesichts des Leides gesprochen werden kann — eine Frage, die nach dem 2. Weltkrieg zu einer „Theologie des Schmerzes Gottes“ geführt hat (15—20). Krenski (K.) geht es um den Beitrag v. B.s zu dieser Thematik, insbesondere um die hermeneutischen und theologischen Voraussetzungen, wie man, „ohne Gottes Transzendenz und die Kontinuität der Theologie zu gefährden, von einem Leiden der göttlichen Liebe sprechen“ könne (21). Diesem Beitrag v. B.s, der von ihm „vorgelegten immanent-trinitarischen Grundlegung theologischer Passiologie“, räumt K. „den mit Abstand entscheidenden Rang ein“ (ibid.). Im Zusammenhang mit den hermeneutischen Voraussetzungen (1. Kap.) werden von K. die von v. B. vertretene Unabschließbarkeit theologischer Erkenntnis und seine Absage an geschlossene theologische Systeme (29—36), sowie seine Verhältnisbestimmung zwischen historisch-kritischer Exegese und geistlicher Schriftauslegung (37—52) dargelegt. Ebenso wird bereits in diesem Kapitel herausgearbeitet, daß in der Konzeption v. B.s (anders als bei anderen Autoren) die Rede vom Leiden Gottes nicht als radikaler Bruch mit der Tradition verstanden werden muß, daß vielmehr die herkömmliche Redeweise von der Leidensunfähigkeit Gottes durch eine diffe-

renzierende Auslegung der entsprechenden Traditionserzeugnisse in ihrer (eingeschränkten) Berechtigung durchaus integriert werden kann (56—79).

Unter den theologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen (2. Kap.) lautet die entscheidende Einsicht, daß nur „vom Kreuz her die letzten Geheimnisse göttlichen Lebens Eröffnung finden“ (118). In einer kenntnisreichen Auswertung der Schriften v. B.s unterscheidet K. hinsichtlich des Schmerzes Gottes die immanent-trinitarische Grundlegung (3. Kap.) und die heilsgeschichtliche Entfaltung (4. Kap.): Wird das Sein Gottes als Liebe verstanden, dann erweise sich das (Mit)Leiden dieser Liebe nicht als Mangel, sondern als ihre Vollkommenheit (175—191). In seiner Liebe werde Gott das Leid nicht unfreiwillig angetan, noch komme es aus einer inneren Notwendigkeit göttlichen Lebens (darin behält das Apathie-Axiom der traditionellen Gotteslehre ihr Recht), sondern es sei Gehalt der freiesten Tat Gottes. Die von v. B. vorgelegte immanent-trinitarische Grundlegung göttlichen Leidens möchte dabei sicherstellen, „daß der Schmerz, dem sich Gott in seiner freien Entäußerung aussetzt, ein Fundament in Gottes wesentlicher Entäußertheit besitzt, das nicht selbst Schmerz ist, sondern der Ansatzpunkt für das, was Schmerz werden kann, wenn er sich in der Vorsichts- und Rückhaltlosigkeit, die wir als das Moment der Identität im Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität erkannten, auf die Welt einläßt.“ (369)

Entscheidend ist dabei die Unterscheidung und Zuordnung von immanenter und ökonomischer Trinität, konkret: von Schmerz Gottes in seinem trinitarischen Wesen und Schmerz Gottes in seiner Menschwerdung. Läßt man den Unterschied fallen und spricht man univok von Gott, dann wird die Freiheit Gottes preisgegeben, der Schmerz wird zum notwendigen Moment des Selbstvollzuges Gottes (348—355). Betont man den Unterschied und spricht man äquivok, dann wird zwar die Freiheit Gottes gewahrt, aber es bleibt unklar, wieweit der Schmerz Gottes in der Geschichte Gott in seinem Wesen betrifft (356—361). Nach K. muß das Verhältnis folglich als Analogie, als „*analogia exinanitionis*“ (362ff) gedacht werden — in diesem Denkmodell könne Transzendenz und Freiheit Gottes gewahrt werden: im Aspekt der Ähnlichkeit stelle es „die Einheit der göttlichen Liebe“ (366) sicher, unter dem Gesichtspunkt der Unähnlichkeit lasse es „keinen Zweifel an der Tatsache, daß diese Kontinuität durch nichts als Gottes freieste Liebe vermittelt ist“ (368). K.s Kenntnisse des Werkes v. B.s macht es schwer, die Richtigkeit seiner Ausführungen im Detail zu überprüfen. Mängel sind zu pauschale Verweise auf Sekundärliteratur (vgl. z. B. 52, Anm. 103) und Undeutlichkeiten beim Zitieren (vgl. 49, Anm. 87 u. 88); wünschenswert wäre in der Darstellung eine deutlichere Trennung der Position v. B.s von der des Autors. Es überwiegt allerdings die Dankbarkeit dafür, daß K. ein bewegendes Bemühen vorgestellt hat, wie der Glaube angesichts von Schatten und Schmerzen das Verstehen und seine kohärente Artikulation sucht. Die Aktualität solcher Theologie wird sichtbar im Zusammenhang mit einer

(von H. Schürmann diagnostizierten) „dunklen Spiritualität“, die unter den Bedingungen unserer Tage im Blick auf die „gekreuzt-gekreuzigte Gottverlassenheit Jesu“ geboren zu einer epochalen Ausprägung christlicher Existenz heute wird.

Graz

Bernhard Körner

■ BALTHASAR HANS URS VON, *Nochmals — Reinhold Schneider*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1991. (314). Geb. DM 48,—.

„Nirgendwo wie hier (bei R. Schneider) war Christentum wieder Licht und Gericht alles Geschehens in und außerhalb der Kriche, war das einsame, anbetende Hören auf Gottes Wort die Urzelle aller fruchtbaren Aktion, . . . nirgendwo fand ich so rein, was ich überall suchte: das ursprüngliche Wissen um Rolle, Dienst, Sendung, eine katholische Form, die nicht in Ordensburgen und politischen Katholizismen, sondern in der Seele der Beauftragten lebt . . . So wurde das Buch ‚Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk‘ zu einem Dank an den Freund.“ So schreibt Hans Urs von Balthasar über sein ursprünglich 1953 erschienenes Buch. Diese Neuausgabe wurde noch von Balthasar selbst überarbeitet und ergänzt. Große Themen der Theologie Balthasars erscheinen hier in einem besonderen Profil (z. B. die Gewaltlosigkeit Gottes, Kritik des Triumphalismus in der Kirche, Form, Gestalt und Freiheit).

Die Neuausgabe ist aber auch als Zugang zu R. Schneider zu begrüßen. Er ist kein Moderner und schon gar kein Postmoderner. Seine Themen scheinen nicht die heutigen zu sein. Oberflächlich betrachtet schreibt er über eine vergangene Welt und über ein gegenwärtig sich auflösendes Bewußtsein. Und doch kann der einsame, schwermütige Beter Helfer, Mahner, Tröster, Richter, Confessor sein. Seine Themen sind nur vordergründig nicht aktuell: Armut und Triumph der Kirche, Amt und Heiligkeit, Nero und Petrus, Cäsar und Papst, die Versuchung der Kirche zur Macht, Macht und Gnade, das Mitleiden Gottes, die Gewaltlosigkeit Gottes, Gott in der Hölle, Ächtung des Krieges, Kreuzestheologie und Pantragismus, der große Verzicht, die Welt als rotierende Hölle, als Prozeß des Fressens und Gefressenwerdens, Schuld, Buße, Sühne, Repräsentation, Gebet, Mystik, Kontemplation und Aktion . . . R. Schneider war zeitweise ein auch von der Kirche angefeindeter, boykottierter und verleumdeter Prophet. Wenn er gegenwärtig nicht gehört wird, spricht das weniger gegen ihn als gegen jene, die sich gegenüber dem Drama der Wahrheit des Gekreuzigten immunisieren.

Linz

Manfred Scheuer

heiligem Boden gleichkommt. Am Beispiel Jesu wäre abzulesen, daß er am anderen zwar nicht von vornherein alles gutgeheißen hat, daß er aber sehr wohl einen Blick gehabt hat für den wahren Glauben auch des Andersgläubigen. Er ist Weg und Wahrheit und spricht zugleich von den vielen Wohnungen im Haus des Vaters.

Im einzelnen befaßt sich Cox mit Evangelium und Koran, mit Christus und Krishna, mit Buddhisten und Christen, mit der Bedeutung Jesu für die Juden, mit Formen des religiösen Suchens in Sowjetrußland und mit der Befreiungstheologie. In den beiden letzten Kapiteln geht es um die Kritik an der Religion und um die Zukunft der Religion. Wenn auch die Zukunft nie exakt vorausgesagt werden kann, sieht Cox eine Möglichkeit für die Religion darin, daß sie bei aller bleibenden Bedeutsamkeit für den Menschen so sehr in das menschlich Alltägliche integriert wird, daß sie kaum noch als religiöse Sonderwelt wahrgenommen wird.

Cox schreibt in einer lebendigen und griffigen Sprache; er schöpft aus umfangreichen Kenntnissen und verbindet persönlich Erlebtes mit nachdenklich machender Reflexion. Das Buch bietet keine grundlegende oder darstellende Beschreibung anderer Religionen; es setzt beim Detail an und eröffnet von dorthin anregende und oft auch überraschende Perspektiven, die für eine Begegnung mit anderen Religionen bedeutsam sind.

Linz

Josef Janda

■ VERBEEK LEON, *Le monde des esprits au sud-est du Shaba et au nord de la Zambie*. (Biblioteca di Scienze Religiose — 89). LAS, Roma 1990. (305). Kart. L. 30.000.—.

Geister und Geistergeschichten aus Afrika sind für den aufgeklärten Menschen aus europäischen Kulturkreisen meistens nicht viel mehr als Geschichten zum Schmunzeln, die einmal mehr zeigen, in welchen dunklen Wolken sich das Leben für die Schwarzen Menschen abspielt. Dennoch, nicht alle afrikanischen Geistergeschichten sind einfache Phantasiegebilde, sondern vielmehr die Umsetzung von realem Leben und seinen vielfältigen Rhythmen in erzählerischen Darstellungen und Handlungen, wie bestimmte Geisterkulte deutlich machen. Denn die Geister sind — für den Afrikaner —, bevor sie zu Gestalten in Erzählungen werden, Ereignisse, Lebenserfahrungen, Begegnungen, Interaktionen, aus denen sich Lebenssinn, Ängste und Hoffnungen der Menschen herauslesen lassen. Von den Geistern zu erzählen und sprechen heißt dann auch, von Menschen in Verbindung mit ihren Lebenswahrheiten zu sprechen und zu erzählen.

Das vorliegende Buch ist ein einfacher Versuch, einigen dieser Wahrheiten auf die Spur zu kommen. Es handelt sich dabei freilich nicht um eine wissenschaftliche Abhandlung über afrikanische Geisterkulte. Es ist vielmehr eine Textsammlung, zusammengestellt mit Hilfe von zahlreichen Informanten in verschiedenen afrikanischen Sprachen in den Grenzgebieten von Süd-Ost-Zaire und Nord-Sambia, die eine kulturelle Einheit bilden. Diese Textsammlung, das Ergebnis einer zehnjährigen Arbeit,

RELIGIONEN

■ COX HARVEY, *Göttliche Spiele*. Meine Erfahrungen mit den Religionen. (235). Herder, Freiburg 1989. DM 36,—.

Im einleitenden Kapitel macht Cox deutlich, daß der Dialog mit Menschen, die sich zu einer anderen religiösen Überzeugung bekennen, dem Betreten von