

also: In der Verwirklichung des sittlichen Lebens des Menschen ist alles veränderlich; es kann zu Tugenden und zu Lastern führen. Aber in seinen Prinzipien, in der Menschennatur, ist Unveränderlichkeit, so daß die eine Weise der Verwirklichung (nämlich die zur Tugend) »gemäß der Natur« erfolgt, die andere aber (die zum Laster) »gegen die Natur« (224).

Mit seiner Berufung auf die Unveränderlichkeit der Geistnatur des Menschen, die es in der Verwirklichung des sittlichen Lebens gleichwohl nur zu Veränderlichkeiten bringt, hat HS auch die Voraussetzung geschaffen für seine Kritik an der ihm Rahmen der autonomen Moral möglich gewordenen Art der Verabsolutierung des Wissensspruches (vgl. 224–248, besonders 234).

Die Frage, die HS trotz seiner konsequent durchgeführten Untersuchung mit seinem Instrumentarium freilich nicht aus der Welt schaffen kann, lautet: Wie sehr werden von seiner Sicht der Dinge auf dem Feld der Ethik die von ihm selbst genannten und an ihre Grenzen geführten ethischen Entwürfe beziehungsweise Konzeptionen tangiert, die von Franz Böckle, Martin Rhonheimer, Karl Rahner, Wolfgang Kluxen, Bernhard Häring, Johannes Gründel oder auch Josef Fuchs vorgelegt worden sind? Auch HS selber will diese Frage nicht lediglich als rhetorisches Stilmittel verstanden wissen. Trotzdem muß er seine Untersuchung nicht – wie es scheinen könnte – mit dem Eingeständnis der letztendlich nicht zu umgehenden Ratlosigkeit beenden. Er kann darauf verweisen, daß der Mensch seine sittliche Aufgabe, die unbestreitbar ist, unter der Voraussetzung der notwendigen Zuordnung, die zwischen »natürlichem Sittengesetz und Freiheit« (6) besteht, nur erfüllen kann, wenn ihm das Geschenk zuteil wird, »sich in der Wahrheit zu befinden und die Wahrheit zu tun« (348). Damit ist

aber nicht nur die Legitimität der Moralthologie behauptet; es fällt von dieser Moralthologie, die schwerlich als theologische Ethik konzipierbar sein dürfte, auch Licht auf die (philosophische) Ethik, so daß diese ihren Anspruch, das Humanum der Ethik aus ihren Einsichten allein festlegen zu können, auf die Dauer nicht wird aufrechterhalten können. Denn das sittliche Gute aus christlicher Sicht oder – besser: – das so oft bestrittene Proprium christianum der christlichen Moral, läßt sich zwar theoretisch als ethisch faßbare Größe bestreiten, aber als konkret Getanes oder Zutuendes nicht außerhalb der Reichweite des sittlich Geforderten und des Humanums verweisen. »Die Freiheit steht unter, nicht über dem Sittengesetz« (347). Vorausgesetzt ist allerdings der Mensch, der sich im Glauben an das Evangelium der ganzen Wahrheit über den Menschen öffnet und in Freiheit das Sittengesetz anerkennt. Gestützt wird diese These von der Tradition, d. h. aber von dem Weg, den der Mensch als sittliches Subjekt unter Wahrnehmung all jener Verantwortlichkeiten zu gehen hat, die ihn über das Jetzt hinausheben und seine Subjektivität für die gesamte Zeitdimension heilvoll in Anschlag bringen (vgl. 234: die Ausführungen über: »Die Zeitaspekte beim Gewissensurteil«).

Im Interesse der Rückgewinnung des Begriffs des sittlichen Guten für die Moralthologie und für das allgemeine sittliche Bewußtsein ist die Erörterung derartiger Thesen höchst wünschenswert. Zu ihrer Ingangsetzung würde die vorgestellte Untersuchung ganz gewiß mehr beitragen können, wenn HS seine Leser mit weniger Hartnäckigkeit nötigte, sich Schritt für Schritt ihr eigenes Urteil zu bilden und sich anhand dieses Urteils an seine Seite zu begeben. Ob dieses Unternehmen jeweils gelingt, läßt auch der philosophische Dialog der Antike offen.

Josef Rief, Regensburg

## Dogmatik

Stöhr, J. (Hrsg.), *Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales Theologisches Symposium zur Trinitätslehre* (28./29. 11. 1991) (= *Studien zur Theologie und Geschichte*, hrsg. von G. Schwaiger, Bd. 11), EOS-Verlag, St. Ottilien 1993, 191 S., ISBN 3-88096-911-6, DM 29,80.

Dieses Buch enthält die auf dem Internationalen theologischen Symposium zu Bamberg im Jahre 1991 gehaltenen Referate zum Thema »Trinitätslehre«.

Für J. Schumacher (»Der moderne Mensch und sein Weg zum dreieingen Gott«: 8–32) ist die (in

ihrer klassischen Ausgestaltung vorgestellte, jedoch leider nicht entsprechend der gewählten Themenstellung unter dem Aspekt des »modernen« Menschen behandelte) natürliche Gotteserkenntnis – sie gelangt ausgehend von der metaphysischen Unruhe einer ihre Kontingenz erfahrenden anima naturaliter religiosa mittels des Kausal-schlusses zu einer welttranszendenten, letztlich personalen Ursache – eine in der Unableitbarkeit der Selbstoffenbarung Gottes zwar überbotene, nicht aber aufgehobene Etappe auf dem Weg zum Trinitätsgeheimnis. Zu Recht will Sch. die heute oft behauptete Kluft zwischen dem Gott der Philo-

sophen und dem Gott der Offenbarung nicht gelten lassen, nur in der Rückbindung an die natürliche Gotteserkenntnis könne man den Fideismus umgehen; umgekehrt aber bedürfe es auch einer biblisch orientierten Zentrierung auf Christus, um das Denken vor einem Abgleiten in den Subordinatianismus oder Modalismus zu bewahren. Die – jedoch nur beiläufig geäußerte – Behauptung, die erste göttliche Person hätte »in anderen kulturellen Verhältnissen« auch Mutter genannt werden können (28), greift indes wohl zu weit: Mit dem Muttersein ist doch – sieht man von der generellen Unverfügbarkeit des Gotteswortes einmal ab – ein (wenngleich aktives) Empfangen verbunden, das sich der analogen Übertragung auf Gottvater versperrt. *J. Stöhr* (»Verborgenheit und Offenbarkeit des Mysteriums. Hilfen und Hindernisse für den Trinitätsglauben«: 33–73 und »Christliches Leben im Geist der Gotteskindschaft«: 169–181) möchte eine Brücke schlagen zwischen dem Geheimnischarakter der Trinitätslehre und deren durch zahlreiche Beispiele aus der Geschichte christlicher Spiritualität belegte Bedeutsamkeit für das christliche Leben. Wenn die Dunkelheit des Mysteriums nur quoad nos in der unfaßbaren Lichthaftigkeit Gottes besteht, dann führt – so der optimistische Grundgedanke – ein Weg aus dieser Dunkelheit, wenn sich der Mensch ganz dem Sprechen Gottes in der Hl. Schrift öffnet, sein theol. Denken an der Analogie orientiert und das Trinitätsgeheimnis in den Christusglauben einbindet. Unter diesen Voraussetzungen kann das Trinitätsgeheimnis seine prägende Kraft für das persönliche wie auch das gemeinschaftliche Leben der Gläubigen entfalten. Gerade am Begriff der Gotteskindschaft entwickelt Stöhr Grundzüge einer theologisch verankerten und verantworteten Spiritualität, die sich bis in die Mystik hinein erstreckt. *L. Elders* (»Geheimnischarakter und Rationalität in der Trinitätslehre nach Thomas von Aquin«: 74–87) sieht in der Ablehnung der Formel »essentia generat« durch Thomas die Priorität der Trinität vor der göttlichen Wesenheit hinreichend begründet. Dabei verbinde Thomas immer die scharfsinnige theologische Spekulation mit dem Respekt vor dem Mysterium und lehne sich in allen Fragen an die Offenbarung und den Sprachgebrauch der Kirche an. Die Analyse der Texte rechtfertigt das Resumé, die thomassische Trinitätslehre sei eine Theologie der Liebe und als solche der Schlußstein seiner ganzen Theologie (86f.). *F. Holböck* (»Trinitarische Heilige«: 88–114) zeigt – mit Schwerpunkt auf den großen Gestalten des Karmeliterordens, dessen Spiritualität in besonderer Weise mit dem Trinitätsgeheimnis verbunden ist: Johannes vom Kreuz, Maria von der Menschwer-

nung sowie Elisabeth von der Heiligen Dreifaltigkeit –, daß der Trinitätsglaube auf dogmatischem, liturgischem wie auch mystischem Gebiet »trinitarische Heilige« hervorgebracht hat und daher alles andere als ein blutleeres Abstraktum ist. Der Beitrag von *B. de Margerie* (»Die Bedeutung der Pneumatologie der Kirchenväter aus den Jahren 350–450 für unser christliches Leben«: 119–129) kann eine wesentliche Hilfestellung für das aktuelle ökumenische Gespräch mit der Orthodoxie leisten durch den Hinweis auf das Filioque bereits bei Epiphanius von Salamis und Cyrill von Alexandrien; auch hätten die Väter der augustianischen Formulierung, der Geist gehe »principaliter« aus dem Vater hervor, Vater und Sohn seien indes als einziges Prinzip seines Hervorganges zu verstehen, nicht widersprochen. Ist eine feministische Deutung des Hl. Geistes als »Hl. Geistin« oder Gottes selbst überhaupt zulässig? *M. Hauke* (»Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie«: 130–150) legt dar, daß weder AT noch NT solche Interpretationen erlauben; so werde beispielsweise der Hl. Geist gerade auf die Person Jesu bezogen. Die eigentlichen Wurzeln dieser Modetheologie werden in der altkirchlichen Gnosis vor allem des syrischen Raumes und – in der Neuzeit – bei Ludwig Graf Zinzendorf ausgemacht. Dennoch ist das Weibliche damit aber nicht in die zweite Reihe verwiesen: Die darin symbolisierte Empfängnisbereitschaft sowie die »Kraft zur Antwort« machen es zum Idealbild des Glaubens schlechthin, das in Maria seine volle Verwirklichung gefunden hat. *L. Scheffczyk* (»Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens«: 151–168) versteht den im NT gut bezeugten Begriff der Sendung – als ein über die bloße Schöpfung hinausgehendes Überströmen der göttlichen Fülle in die Welt – als eine Weiterführung der göttlichen Vorgänge im Inneren der Trinität. So wird die gnadenhafte Einwohnung einer göttlichen Person zur Präsenz der ganzen Trinität, in die der Gläubige hinaufgehoben, einbezogen wird. Die Unterscheidung von konstitutiven und konsekutiven Sendungen läßt erkennen, wie im Leben der Kirche und des einzelnen Christen die universalen Sendungen des Sohnes und des Geistes ihre Ausbreitung und Redundanz finden, bis hin zu einer seinshaften Angleichung an Christus und einer im Hl. Geist geschehenden Sublimierung des bloßen Sohnesverhältnisses zu einem Freundschaftsverhältnis. *A. Aranda* (»Die trinitarische Dimension der christlichen Spiritualität«: 182–191) erarbeitet die ontologischen wie existentiellen Auswirkungen der allen Christen gemeinsamen Taufgnade: Jeder Gläubige wird Ebenbild Christi, Träger des Hl. Geistes;

er ist somit Sohn, der in der Hingabe an den Vater im Heiligen Geist lebt und so seine Heilssendung vollzieht. In existentiellem Sinne aber ist der Getaufte vom Beistand des Hl. Geistes getragen und empfängt die Fähigkeit, dieses neue Sein der Gotteskindschaft und Mittlerschaft auch auszuüben. Die Taufgnade begründet damit jedes andere empfangene Charisma, spezifiziert es zu einer kirchlichen Gabe. Abgerundet wird der Band durch einen kurzen Abriss des von E. Roth während der Tagung gehaltenen Lichtbildvortrages über die »Dreifaltigkeit in der bildenden Kunst« (115–118). Zahlreiche, den einzelnen Aufsätzen beigegebene Literaturhinweise ermöglichen ein selbständiges Weiterarbeiten sowohl für den an der Theologie der Trinität wie auch für den an eher spirituellen Fragen Interessierten. Im Druck haben sich bedauerlicherweise eine ganze Reihe zwar störender, aber durchaus nicht sinnverzerrender Fehler eingeschlichen.

Richard Niedermeier, Kößlar

Pozo, Cándido, *La Venida del Señor en la Gloria. Escatología (Amateca XXII)*, Valencia 1993, 228 S., ISBN 84-7050-335-9.

Der unter den Theologen international bekannte und anerkannte Autor hat bereits 1968 eine Teología del más allá veröffentlicht, die neben einer italienischen Übersetzung allein in Spanien weitere Auflagen (1980, 1992) mit hohen Verkaufszahlen (bis jetzt über 16000) erreichte. Vorliegender Band ist keine Neuauflage, sondern bietet – abgesehen von der gestrafften Darlegung – in Vergleich zur genannten früheren Eschatologie eine neue Ordnung der eschatologischen Einzelheiten. Diese neue Anordnung, die bewußt das Dokument der internationalen Theologenkommission zu einigen aktuellen Fragen der Eschatologie zur Grundlage nahm, gibt dieser Eschatologie ein eigenes Gepräge.

Wie schon der Titel zeigt, bildet die Parusie den Angelpunkt dieser Eschatologie. Damit wird ihre christologische Zentrierung erreicht, denn im zweiten Kommen Christi erlangt das im ersten Kommen, vor allem in Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung, prinzipiell Begonnene seinen universalen Abschluß. Im ersten Kapitel werden deshalb der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der allgemeinen, das leere Grab (leiblich – materielle Identität zwischen dem Gekreuzigten und Auferstandenen, Verklärung, Erscheinungsweise), der Realis-

mus der Endauferstehung in Anbetracht der Verklärung und die Allgemeinheit der Auferstehung behandelt.

Im zweiten Kapitel wird diese christologische Perspektive ins Eschatologische gewendet. Die Auferstehung der Toten ist neutestamentlich an die Wiederkunft gebunden; damit wird die Theorie der Auferstehung im Tod, die schon bei Christus am Leib vorbeigehen würde, als ungeeignet abgewiesen. In ekklesiologischer Hinsicht bedeutet die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag über die vollendete Gemeinschaft mit Christus hinaus auch die vollendete Gemeinschaft der Gläubigen. Auch der trinitarische Sinn der resurrección gloriosa wird herausgestellt. Erst nach dieser eschatologischen Grund-Ordnung, d.h. nach der christologischen, biblischen und patristischen Begründung der allgemeinen Auferstehung als das Vollendungsziel und nach ihrer Rückbindung an die Parusie wird im 3. Kapitel die »Gemeinschaft mit Christus unmittelbar nach dem Tod« thematisiert. (Beim »Ganztod« im AT, Entwicklung der Scheolvorstellung, Sein mit Christus in den Evv., die Lehre von Paulus.) Die Tatsache der noch ausstehenden Auferstehung bedeute keine unvollkommene Gemeinschaft mit Christus.

Nach diesem Aufriß wendet sich Vf. mehr aktuellen Fragen zu. Im 4. Kap. wird der mangelnde Realismus der Auferstehung in der gegenwärtigen Theologie angeprangert. Von der Tatsache ausgehend, daß die ganze Tradition eine zweiphasige Eschatologie, eine zeitliche Differenz zwischen dem individuellen Tod und der Auferstehung, ein Fortleben nach dem Tod und eine Erlösung auch des Leibes (Irenäus sieht darin den Sinn der Inkarnation) annahm (nur die Gnostiker verstanden unter Auferstehung das Fortleben eines personalen Kerns), werden die Theorien vom Ganztod und von der Auferstehung im Tod, die einen reformatorischen Ansatz verraten, geprüft. Ebenso wird in Kap. 5 die für die Eschatologie voraussetzende, die Mitte zwischen Dualismus und materialistischem Monismus wählende Anthropologie behandelt. Im anschließenden Kapitel wird die Theologie des Todes entwickelt: Der Mensch empfinde den Tod als Trennung von Leib und Seele, als Naturwidrigkeit, die allerdings durch die Hoffnung auf das Sein beim Herrn gemildert werde. Der Tod ist das Ende des Pilgerstandes, wobei Vf. der Endentscheidungshypothese ablehnend gegenübersteht. In der Sorge um die Toten, die von der frühen Kirche an die Beerdigung (statt Verbrennung) einschließt, bezeugt sich die christ-