

lichkeit, Unbefleckte Empfängnis, Aufnahme in den Himmel und ihre Mitwirkung am Heilswerk Christi) unter Einbeziehung der entscheidenden Etappen der theologischen Vorgeschichte heran. Der sichere Ausgangspunkt der sehr subtil geführten Erörterungen ist und bleibt die biblisch festverankerte Gottesmutterchaft (als »mariologisches Fundamentaldogma und christolog. Zentraldogma« ausgezeichnet), die nun aber bis in ihre letzten Konsequenzen hinein ausgeleuchtet und personal vertieft wird. So erschließt sich unter Zuhilfenahme des eingangs festgelegten Fundamentalprinzips die innere Kohärenz aller Lehraussagen, wobei es Vf. immer ein Anliegen ist, die christologische und in deren Folge auch ekklesiologische Bedeutsamkeit des Mariendogmas bewußtzumachen (etwa Gottesmutterchaft als Widerspiegelung der gottmenschlichen Konstitution Christi). In der Frage der Gottesmutterchaft wie auch der Jungfräulichkeit, die vor, in und nach der Geburt behauptet wird, setzt sich der Autor mit dem immer wiederkehrenden Vorwurf auseinander, es handle sich hierbei nur um eine Übernahme aus dem Bereich der Mythologien. Nicht zuletzt durch seine profunde Kenntnis der Spätantike und ihres Forschungsstandes kann Vf. die Analogielosigkeit der christlichen Position aufweisen. Für den positiven Nachweis ihrer Berechtigung hilft ihm schließlich wiederum das durch keine noch so spitzfindige Analyse zu ersetzende Verstehen der Person Mariens, das freilich keine Sache des unerweisbaren Gefühls, sondern des tiefen und nachvollziehbaren Eindringens in den Sinn der Hl. Schrift ist. Überhaupt stellen die Ausführungen über die Jungfräulichkeit Mariens auch ein Lehrstück für den Heilsrealismus und das ganzheitliche Menschenbild des Christentums dar: Das von Gott geschenkte Heil geht nicht, wie antike und moderne Gnosis uns glauben machen möchten, an der leibhaften Dimension des Menschen vorbei, und nichts wäre verfehelter, als hier eine für den Glauben unerhebliche, rein biologische Ebene abzuspalten. So wird klar, was dem Glauben und der Kirche verloren ginge, würde man die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens dem Zeitgeist opfern. Die Aktualität der Mariologie beschränkt sich aber nicht auf theologische Fragen.

Im vierten Kapitel »Die Strahlkraft der Mariengestalt im Leben der Gläubigen« (349–390) weist Vf. nach, daß in der katholischen Sicht von Maria das Anliegen der Frau um eine gleichwertige Stellung in Kirche und Gesellschaft wohl am besten aufgehoben ist. Ein Abschnitt über Marienerscheinungen sowie die Verehrung der Gottesmutter tragen dazu bei, jene allseits ausgewogene und »mittlere«, d.h. aus der Gesamtperspektive des Christusglaubens nachvollziehbare Position, die Vf. in den

theologischen Fragen eingenommen hatte, auch auf die Ebene der Marienfrömmigkeit zu übertragen. So kann dieses Buch, dessen Reichtum eine kurze Besprechung nur anzudeuten vermag, einen unschätzbaren Beitrag dazu leisten, daß die Mariologie wieder den Stellenwert erhält, den sie zum Nutzen des Glaubens und der Kirche in der Vergangenheit besessen hat; es bietet aber auch die Chance, daß in unserem Land wieder eine gesunde Marienverehrung erwächst, die die Menschen aus ihren allerlei Lebens- und Kirchenkrisen wieder herausführt. *Richard Niedermeier, Kößlarn*

*Courth, Franz: Trinität. Von der Reformation bis zur Gegenwart (Handbuch der Dogmengeschichte II 1c), Freiburg–Basel–Wien: Herder 1996, 176 S., ISBN 3-451-00741-X, DM 80,00.*

Fr. Courth hat bereits zwei Bände zur Geschichte des Trinitätsglaubens im Handbuch der Dogmengeschichte verfaßt. Mit diesem Band schließt er seine Forschungen zur Gotteslehre in bewährter Weise ab. Das erste Kapitel gilt der reformatorischen Bewegung. Insgesamt bringen, so stellt Vf. fest, die Reformatoren keine starken Veränderungen im Vergleich zur traditionellen Trinitätslehre, doch setzen sie andere Akzente: Luther wollte die altkirchliche Lehre, auch Augustin anerkennen, gerade die *Confessio Augustana* bindet stärker an die Tradition zurück, doch wird eine begriffstheologische Erstarrung existentiell dynamisiert. Die Anerkennung der traditionellen Trinitätslehre überwindet auch eine dem *sola-scriptura*-Prinzip entspringende Neigung zum Biblizismus. Zu Calvin stellt Vf. fest: »Seinen Kontrahenten erwidert er, daß der christliche Glaube seines Inhalts entleert wäre, verstünde man Gott nach Art eines unabänderlichen Prinzips oder in der Gefolgschaft der altkirchlichen Modalisten. Gott kann für uns nur dann der frei liebende Gott sein, wenn er dies in sich selbst ist« (32). So wird klar an der immanenten Trinitätslehre festgehalten.

Gegen eine stark spekulativ ausgerichtete Trinitätslehre wurde aber auch katholischerseits im 17. Jahrhundert eine positiv biblische und heilsgeschichtliche Trinitätslehre entwickelt. Davon handelt das zweite Kapitel. Dionysius Petavius versteht die Geschichte, vor allem die Väter, als Lernort des Trinitätsglaubens, der aber in der Schrift gründet. Besondere Impulse gehen von der Pneumatologie aus. Die Rechtfertigung des Menschen werde letztlich nicht von der geschaffenen Gnade, sondern durch die Einwohnung des Heiligen Geistes bewirkt. Luis de Thomassin führt diese Linie fort, auch wenn er in der Christozentrik andere Ak-

zente gesetzt hat. Abschließend werden verschiedene Theologen genannt, die diesen heilsgeschichtlichen Ansatz fortgeführt und die »allzu spekulative Glaubensauslegung« korrigiert haben.

Im dritten Kapitel wird die Sicht der Trinität im Kontext von Aufklärung und Deutschem Idealismus dargestellt. Die offenbarungsbezogene Theologie erfährt durch die begrifflich faßbare Vernunftreligion und die moralische Akzentsetzung eine starke Herausforderung, etwa durch Joh. Sal. Semler und G. E. Lessing, der der geschichtlichen Stiftergestalt des Christentums mit deutlichem Desinteresse begegnet ist. Fr. D. E. Schleiermacher steht der altchristlichen Trinitätslehre mit großer Skepsis gegenüber und begnügt sich mit dem ungeprüften Gottesverhältnis Jesu. G. W. Fr. Hegel sieht gegenüber dem Rationalismus der Aufklärer Gott nicht als ein leeres höchstes Wesen, sondern als den Lebendigen und sich Entfaltenden. Gott ist lebendiger Geist, Prozeß und trinitarisch gefaßte Bewegung; damit den drei trinitarischen Personen wirkliche Realität zukommt, bedarf es der Welt und der Geschichte. Immanente Trinität realisiert sich in der ökonomischen: Der zentrale Differenzpunkt zwischen Hegel und dem christlichen Glauben. Kann Gott sich frei den Menschen schenkende Liebe sein, wenn er es nicht in sich selbst ist? Durch Hegel und F. Chr. Baur wurde das geschichtliche Denken und die Geschichte zwar aufgewertet, aber auf Kosten des Personalen?

Das vierte Kapitel wendet sich wieder der Entwicklung im katholischen Bereich zu, der Tübinger Schule, und somit auch der genuinen Trinitätstheologie. Neben S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Möhler werden vor allem Fr. A. Staudenmaier und Joh. Ev. Kuhn dargestellt und eingeordnet und dann Kuhns Schüler H. Schell. Etwas verallgemeinernd läßt sich sagen, daß bei diesen Theologen, zunächst in einer antideistischen und antihegelschen Frontstellung die Trinität nicht nur als einer unter mehreren theologischen Teilbereichen betrachtet wurde, sondern in ihrer die gesamte Theologie prägenden Bedeutung erfaßt wurde. Liegt der Schwerpunkt auch auf der ökonomischen Trinität, so wird doch, gerade bei Kuhn, gezeigt, daß nur bei einem trinitarischen Gottesverständnis Gott frei und persönlich, unabhängig von der Welt und somit wahrhaft göttlich sein kann. Die Lebendigkeit Gottes setzt nach Schell die Trinität voraus. Die trinitarisch begründete Freiheit Gottes äußert sich in den göttlichen Sendungen als »die freie und zeitliche Fortsetzung der göttlichen Ausgänge in den geschöpflichen Geist hinein« (Schell).

Im fünften Kapitel werden jene Theologen besprochen, die stark von der Vätertheologie beein-

flußt waren. M. J. Scheeben stellte die innergöttlichen Hervorgänge in die Mitte seiner Reflexion und zeigt damit die Herrlichkeiten des göttlichen Lebens, d.h. den Reichtum des innertrinitarischen Lebens im Erkennen und Lieben. Der Gläubige ist zur Teilnahme an diesem Leben berufen. H. de Lubac hat zwar keinen trinitarischen Traktat verfaßt, doch ist seine gesamte Theologie trinitarisch geprägt. Das zu erneuernde Bild des Menschen ist »nicht Ähnlichkeit mit einer Gott-Natur, sondern die Ähnlichkeit mit dem Gott der Liebe, dem Gott, dessen Natur selbst Liebe ist«. In Gott »ist keine Einsamkeit, sondern Fruchtbarkeit des Lebens ... Nunquam est sola Trinitas, nunquam egens divinitas«. Hier verliert die Trinitätsspekulation jede begriffliche Sprödeheit. In diesem gefüllten Gottesbild des Selbst-seins und Mit-seins gründet das Sein der Kirche (Taufe!), des Menschen und der Geschichtstheologie. H. Urs von Balthasars Werk kann geradezu als trinitarische Theologie charakterisiert werden. Die Metaphysik der Liebe ist ihr denkerischer Hintergrund, die sich im Sohn als Liebe zur Erde bis zur Einsamkeit im Tod und im Höllenabstieg kundtut. Bis zur Nacht des Todes legt sich die immanente Dynamik Gottes aus. So setzt Balthasar die Dreifaltigkeit bei der innertrinitarischen Kenose an, in der der Vater sich in unendlicher Hin- und Weggabe dem Sohn schenkt und durch den Schmerz der Gezweigung hindurch den unfaßbaren sich hin- und weggebenden Dank des Sohnes findet. Aus beiden geht ihr subsistierendes »Wir«, der gemeinsame »Geist« hervor. So ist in Gott Raum für Begegnung, Seligkeit, Kreuz und Tod. An der traditionellen augustinisch-thomistischen Lehre kritisiert B. vor allem, daß die Relationen zu wenig als Beziehungen zwischen liebenden Personen bewußt werden. Courth stellt dann auch kritische Rückfragen, die vor allem den Einbezug des Kreuzes in die immanente Trinität betreffen. Balthasar wehrt sich gegen die Rahnersche Identifizierung von ökonomischer und immanenter Trinität, da diese der tragende Grund von jener ist, kann aber nicht voll der Gefahr entgehen, die ökonomische (und damit Freiheit und Geschichte) nur als zeitliche Durchführung der immanenten verstehen zu müssen.

Das sechste Kapitel »Im Anspruch der Gegenwart« behandelt zuerst K. Rahner. Seine These »Die »ökonomische« Trinität ist die »immanente« Trinität und umgekehrt«, besage, daß die Heilsgeschichte nicht etwas von Gott offenbare, sondern ihn selbst, aber nicht, daß Gott in der Heilsgeschichte aufgeht. Rahner will weniger von drei Personen sprechen, da er die Assoziation von drei Göttern befürchtet, doch fehlt der Rede von »drei di-

stinken Subsistenzweisen« das personale Moment in »Vater« und »Sohn« und »Heiliger Geist«. M. Schmaus hat ebenfalls die Trinität in den dogmatischen Entwurf eingeordnet. Ebenso versuchte er die westliche und griechische Trinitätskonzeption einander anzunähern. Vor allem seine historischen Forschungen zur Trinitätslehre sind hervorzuheben, ebenso das Bemühen um eine allgemein verständliche Sprache, um die Integration der heilsgeschichtlichen Gottesoffenbarung in die metaphysische Denkweise und um die Überwindung der Trennung der Gotteslehre in zwei Abschnitte »de deo uno« und »de deo trino«. – In diesem Kapitel werden dann auch Trinitätsentwürfe evangelischer Theologen vorgestellt: J. Moltmann, W. Pannenberg's universalgeschichtlicher Horizont, H. Ott, E. Jüngel. Bei letzteren und Moltmann wird die Kreuzestheologie Zentrum der Trinitätslehre. Der abschließende Abschnitt wird mit »Sinn im Widersinn« (S. 164) überschrieben. Dem Rezensenten stellt sich bei modalistischen Entwürfen (etwa H. Ott) und kreuzestheologischen Ausdeutungen doch die Frage, ob eine Rede vom »Vater, Sohn und Heiligen Geist« noch unter »Trinitätslehre« subsumiert werden kann, wenn nicht mehr tauftheologisch an eine Übereignung an die drei distinkten Personen gedacht ist und das Ereignishafte das Ontologische eliminiert. Wie weit kann bei der Trinitätslehre die Kreuzestheologie die Führung übernehmen?

Im siebten Kapitel werden »Schwerpunkte der Lehrverkündigung« beleuchtet. Das Vatikanum I unterstreicht gegen A. Günther die seinshafte Einheit der göttlichen Personen, ihre Wirkeinheit nach außen und die Transzendenz Gottes als Voraussetzung für sein heilsgeschichtliches freies Handeln. Das Zweite Vatikanum legt eine heilsökonomisch konzipierte Trinitätsbetrachtung vor. Das Volk Gottes ist eine Ikone der Trinität.

Wer die Geschichte der Trinitätslehre von fast fünf Jahrhunderten schreiben will, muß nach Höhepunkten, Neuansätzen und Weggabelungen auswählen. Herrn Courth ist dies in hervorragender Weise gelungen. Er konnte zeigen, daß das Bekenntnis zur Trinität nicht eine isolierte, existentiell sekundäre Angelegenheit ist, sondern sowohl die Voraussetzung für die Göttlichkeit Gottes als auch für die Freiheit des Menschen. Das gerade heute so aktuelle Gespräch mit den nichttrinitarischen monotheistischen Religionen wurde stets im Auge behalten. Durch die Sorge um Detailfragen wurde nicht der Blick für die großen Linien getrübt. So ist das Buch rundum empfehlenswert.

Anton Ziegenaus, Augsburg

*Holzer, Vincent: Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner (Cogitatio fidei, 190), Paris: Les éditions du Cerf 1995, 476 p., ISBN 2-204-05160-8, 190 FF.*

Es gehört zu den Denkwürdigkeiten der Theologiegeschichte unseres sich dem Ende zuneigenden Jahrhunderts, daß die beiden bahnbrechenden Protagonisten Balthasar und Rahner von Anfang an – schon das gemeinsame Dogmatikprojekt vom Sommer 1939 kam ja bekanntlich nicht zustande – getrennte Wege gegangen sind, obwohl in der Intention ihres theologischen Wollens sicher große Übereinstimmung herrschte, nämlich den an den Sandbänken der Neuscholastik gestrandeten Dampfer der Schultheologie wieder flott zu bekommen und ihn in den Gewässern des modernen Lebens und Denkens auf sein Ziel hin zu steuern. Beide haben ihr monumentales Werk errichtet und aus der Distanz sich dabei mehr kritisch (vielleicht sogar argwöhnisch) als hilfreich und fördernd beobachtet. Die im Januar 1994 vor der Theologischen Fakultät der Römischen Gregoriana verteidigte These des Lazaristen Vincent Holzer unternimmt den Versuch, den nicht stattgefundenen Dialog einer »großen enttäuschten, und zwar gegenseitig enttäuschten Freundschaft« – so nach der Formulierung im Geleitwort von Bernard Sesboué (p. 7) – auf der Basis des Werkes sich nun – post mortem – ereignen zu lassen. Dazu bedarf es freilich der Vermittlung eines spekulativen Kopfes, der es versteht, das Werk der beiden an den entscheidenden Knotenpunkten in Beziehung zu setzen. Diese erforderliche spekulative Kraft bringt der Vf. in hohem Maße mit, so daß die auch an den Leser große Anforderungen stellende Lektüre zu einem spannenden und zugleich lohnenden Unterfangen wird. Der Dialog wird geführt, um, wie der Untertitel signalisiert, die theologische Differenz zwischen Balthasar und Rahner zu ermitteln. Sein methodologisches Konzept beschreibt der Autor als »fortschreitende Kreisbewegung von zwei Logiken mit dem Instrumentar einer vergleichenden Methode« (p. 17). Die Kreisbewegung setzt sich zusammen aus profunden Analysen von systembildenden Elementen der beiden Logiken, die der Vf. mit den Formeln »raison esthétique« und »raison transcendante« auf den Begriff bringt. »Ästhetische Vernunft« steht für Balthasars Theologiegestalt, »transzendente Vernunft« ist das Markenzeichen für Rahners System. Die Differentialanalysen aber werden umgriffen von der Grundlagenproblematik, die der Haupttitel anzeigt: »Der dreifaltige Gott in der Geschichte«, eine Thematik, die der Autor in einem engagierten, eigenständigen Diskurs vorträgt und dabei die Fruchtbarkeit der beiden skiz-