

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-

zierten Entwürfe unter Beweis stellt. Der im Vergleich zum eingrenzenden Untertitel ungeheuer weite Obertitel läßt erahnen, welch immenses Programm sich der Vf. vorgenommen hat, das einem Parcours durch die systematische Theologie gleicht, bei dem die Fundamentaltheologie die Führung innehat.

Der erste Hauptteil reflektiert das Formalobjekt der Theologie im Horizont einer kenotischen Selbsterschließung des Absoluten (Balthasar) und einer gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes (Rahner), wobei das Philosophie-Theologie-Verhältnis zum Ausgangspunkt der Reflexion gewählt wird. Der zweite Teil präsentiert die Logik der trinitarischen Dramatik und studiert in diesem Kontext die theologische Weiterentwicklung der »*analogia entis*« zu einer »*analogia libertatis*« durch Balthasar. Die dabei zu Recht festgestellte Personalisierung der »*analogia entis*« (vgl. p. 395) habe ich in meinem eigenen Deutungsversuch der Theologie Balthasars mit dem m.E. umfassenderen Begriff »*analogia caritatis*« zum Ausdruck gebracht. Der dritte Teil (»die transzendentalen Bestimmungen des geschichtlichen Handelns des dreifaltigen Gottes«) rückt Rahners Transzendentaltheologie ins Zentrum und dringt zum Kernpunkt der Differenz zwischen den beiden Theologen vor, der im Inkarnationsverständnis situiert wird. Der Epilog, der auf einer höheren Reflexionsspirale die Thematik des Prologs nochmals aufgreift, stellt sich die Frage, ob man der »*raison esthétique*« oder der »*raison transcendentale*« den Primat einräumen soll. Den Abschluß bildet ein Exkurs (»was heißt ästhetische Christologie? Analogie und Geschichte des Einzigens«), der als eine Detailstudie zur ästhetischen Christologie Balthasars zu betrachten ist.

Im Verlauf des langen Reflexionsganges werden verschiedene Unterschiede zwischen den beiden Theologen aufgedeckt, die bei der *analogia-entis*-Problematik ansetzen, in der Christologie und Soteriologie sich fortsetzen und vor allem auch die Trinitätslehre mit divergierenden Akzenten belegen. Auf's Ganze gesehen aber legt Holzer eine fundamentale Komplementarität frei. »Wenn Balthasar sich auf Goethe bezieht und die Gestalt des Geschaffenen unter der Form einer asymptotischen Spannung erfaßt, ist er nicht weit von der transzendentalen Vernunft Rahners entfernt. Wenn aber letzterer entdeckt, daß in ihr die Gabe der ursprünglichen Selbstmitteilung ausgerichtet ist auf den Empfang einer unerwarteten Gestalt der Gabe, nähert er sich einer ästhetischen Vernunft« (p. 428). Im Aufweis der Komplementarität erreicht die Arbeit ihren spekulativen Gipfel und gibt der theologiegeschichtlichen Forschung zugleich ein wichtiges Ergebnis an die Hand.

Der Vf. ist sich der Stärke seines Diskurses wohl bewußt, aber er weiß auch um eine Schwäche. »Wir haben die biographische Dimension wenig berücksichtigt. Sie hätte sicher eines der erhellendsten Elemente der Debatte der Kontroverse dargestellt« (p. 427; vgl. auch 17,51). Vor allem wären dadurch die spekulativen Gedankenreisen in der konkreten Lebenswirklichkeit sozusagen geerdet worden. Doch darf man sich andererseits auch nicht zuviel von der biographischen Forschung in dieser Hinsicht erwarten, denn das biographische Material zwischen beiden dürfte m.E. bald ausgeschöpft sein. Die persönlichen Begegnungen werden wohl nicht sehr zahlreich gewesen sein: das bereits erwähnte Zusammensein im Sommer 1939 auf dem Zenzenhof bei Innsbruck, Zusammentreffen bei Akademieveranstaltungen oder anderen Gelegenheiten. Ihre Studienjahre verbrachten sie an verschiedenen Orten. Die gemeinsame Mitgliedschaft in der »Internationalen Theologischen Kommission« beschränkte sich auf das erste Quinquennium (1969–1974), da Rahner danach auf eigene Initiative hin aus dem Gremium ausgeschieden ist. Aus den persönlicheren schriftlichen Zeugnissen ragt die Hommage hervor, die Balthasar zum 60. Geburtstag von Karl Rahner für die »*Neue Zürcher Nachrichten*« verfaßt hat. (Den schwer zugänglichen, aber aufschlußreichen Text habe ich in meiner »*Analogia Caritatis*«, Freiburg 1981, 120–123 abgedruckt). Rahner antwortete ein Jahr später anläßlich des 60. Geburtstages von Balthasar mit einem schönen Artikel in der Zeitschrift »*Civitas*«. Dieser schließt mit dem vorausschauenden Satz: »Sein Werk ist noch am Kommen. Es wird von der Saat, die er auf dem Acker der Kirche ausgesät hat, noch viel mehr aufgehen, als wir jetzt schon sehen« (*Civitas* 20 [1967] 604). Sicher haben sich auch Briefe erhalten, die in dem für Rahner in Innsbruck bzw. für Balthasar in Basel errichteten Archiv gesammelt werden. In der Rahner-Biographie von Karl H. Neufeld sind etliche Passagen aus einem solchen Briefwechsel schon veröffentlicht worden (*Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg 1994, 184f). Fest steht, daß sich die Beziehung Balthasars zu Hugo Rahner (1900–1968), dem älteren Bruder Karls, viel intensiver und herzlicher gestaltet hat, so daß Balthasar von einem »patristischen Syntheologe in mit Hugo Rahner« (Rechenenschaft – 1965, in: *Mein Werk*, Freiburg 1990, 39) sprechen konnte. So wird also das biographische Material nur zu einem Anlaß werden, um noch tiefer nach dem Grund dieser denkwürdigen Distanz zwischen den beiden großen Theologen dieses Jahrhunderts zu forschen.

Vielleicht müßte das menschliche Phänomen der Distanz an sich einmal einer gründlichen Reflexion

unterzogen werden. Denn hinter dem theologischen Unterschied, den der Vf. so scharfsichtig analysiert hat, tut sich ein menschlicher Unterschied der Herkunft, der Veranlagung, der Begabung, der Sendung auf, Unterschiede, die auf den ersten Blick schon ins Auge springen. Gerade im Sinne der Trinitätslehre Balthasars, die die »Positivität des Anderen« in Gott so hervorhebt (Theodramatik IV, 71–74), müßte dann a fortiori dem menschlichen Geheimnis des Anderen eine höchst positive Bedeutung zugestanden werden.

Am Rande sollte noch kurz erwähnt werden, daß inzwischen die französische Übersetzung von Balthasars Trilogie abgeschlossen und am 17. Januar 1997 bei einem akademischen Festakt des Institut Catholique in Paris unter dem Vorsitz von Kardinal Lustiger gebührend gewürdigt worden ist. Die Vorträge des Festaktes sind veröffentlicht in: *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique Paris* Nr. 63 (1997) 1–97. Neben dem italienischen Sprachraum, der 1994 mit der Übersetzung des »Epilogs« das Projekt krönen konnte, steht nun auch dem frankophonen Kulturkreis die komplette Trilogie in der eigenen Muttersprache zur Verfügung, zwei Daten, die für die Balthasar-Rezeption zweifellos wichtig sind.

*Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

*Hauke, Manfred/Pagani, Paolo (a cura di): Eternità e libertà (Collana della Facoltà di Teologia di Lugano, 1), Milano: Franco Angeli 1998, 250 p., Lire 40 000.*

Die »Colloqui internazionali di Teologia di Lugano«, die auf mehr als ein Dezennium zurückblicken können, verdanken sich einer Initiative des weitblickenden Gründers der Theologischen Fakultät Lugano, des allzu früh verstorbenen Bischofs Eugenio Corecco (1931–1995). Der vorliegende Band dokumentiert die Akten des X. Colloquiums vom Jahr 1996. Der Titel »Ewigkeit und Freiheit« markiert die beiden inhaltlichen Pole. Die Einleitung (7–10) der Herausgeber beleuchtet die klare Disposition der Veranstaltung. Ein erster Themenkreis reflektiert die »Unveränderlichkeit und Freiheit in Gott«, der zweite behandelt die Frage »Fortschritt oder Unveränderlichkeit in der beseligenden Schau«. Von der Dogmatik aus betrachtet wäre der erste Block im Lehrstück der »attributa divina« zu luzieren, während der zweite in der Eschatologie seinen Kontext findet. Doch liegt der besondere methodische Zuschnitt des Colloquiums darin, daß die theologische Darlegung von einem philosophischen Diskurs ergänzt und herausgefordert wird, so daß die ganze Veranstaltung auch als Paradigma der gegenseitigen Verwiesenheit von Philosophie

und Theologie konzipiert ist. Zwei philosophische und zwei theologische Referate, jeweils im Wechsel von historischer und systematischer Leitperspektive, verbinden sich zu einem thematischen Block. So entstehen acht Beiträge, auf die zwei Schlußreferate folgen, in denen eine philosophische und eine theologische Synthese gezogen werden sollen. Im Anhang begegnet man, unabhängig vom Colloquium, einem Aufsatz von *José M. Galvan* (Rom, Athenäum Santa Croce) über die »Heilsgeschichtliche Dimension der göttlichen Unveränderlichkeit« (231–242) bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts und einem Artikel in spanischer Sprache »Sobrenaturalidad de la visión beatífica e inmutabilidad en ella« (243–250) des emeritierten Dogmatikers der römischen Gregoriana *Cándido Pozo SJ*.

Den ersten Problemkreis eröffnet der Beitrag von *Aniceto Molinaro*, Professor für Ontologie an der römischen Lateranuniversität, der auf den analogen Charakter der Begriffe Unveränderlichkeit und Freiheit insistiert (13–21). Ein breites geschichtliches Panorama entfaltet der Philosophiehistoriker *Italo Sciuto* von der Universität Venedig über »Freiheit und Unveränderlichkeit Gottes im Denken des Mittelalters« (22–43). Ausgehend von den Voraussetzungen, die von Augustinus, Boethius und im Corpus Dionysiacum noch in der Antike gelegt worden sind, streift der Blick die Kontroverse um die »praedestinatio gemina« im karolingischen Zeitalter. Anselm, dem »Vater der Scholastik«, dessen spekulative Theologie sich von der Seinsphilosophie leiten läßt, wird Richard von St. Viktor an die Seite gestellt, in dessen trinitarischer Theologie die Liebe den Primat innehat. Die Impulse, die von Joachim von Fiore ausgegangen sind, werden in ihrem positiven Anliegen gesichtet. Bei Thomas von Aquin findet man das differenzierteste begriffliche Instrumentar zur Erörterung der Fragen »De immutabilitate Dei« und »De voluntate Dei«. Die Antwort des Thomas vermag Duns Scotus im Rahmen seines Voluntarismus durch originelle Akzentsetzungen zu modifizieren. Wilhelm von Ockham und Meister Eckhart signalisieren bereits den Umbruch und Aufbruch in eine neue Epoche. Das Referat von *Anton Ziegenaus* (44–56) setzt aus theologischer Sicht den Diskurs über die Unveränderlichkeit Gottes fort, indem es die Klärungen geltend macht, um die die Alte Kirche im Zusammenhang der Christologie gerungen hat. Unter entschiedener Zurückweisung der Hellenisierungsthese wird in einer textbezogenen Analyse aus dem »Eranistes seu Polymorphus« des Theodoret von Cyrus und aus den Schriften Leo des Großen die in der christologischen Kontroverse erreichte Position skiz-