

»Bild« sind im NT nach Thomas identische Begriffe. Die natürliche *imago* ist die Voraussetzung für die Inkarnation der *imago divina*.

Da Gott, der Schöpfer, an manchen alttestamentlichen Stellen auch Vater genannt wird, verbindet Thomas die natürliche Gottebenbildlichkeit, die *imago creationis*, mit der gnadenhaften *imago recreationis*, und schließlich mit der *imago similitudinis* der eschatologischen Vollendung. Die natürliche Sohnschaft aller Menschen (als *imagines creationis*) ist offen auf die gnadenhafte Sohnschaft mit dem ewigen Sohn. E. Reinhardt sieht hier neue Aspekte für ein interreligiöses Gespräch mit monotheistischen Religionen. Alle sind zur Heiligkeit berufen. Jeder Mensch ist, wenn auch in unvollkommener Weise, *filius creationis*. – Kapitel IV untersucht die *Imagolehre* im Licht der philosophischen Transzendentalien.

Da der Mensch aufgrund der *imago creationis* Gott erkennen und lieben kann, ist nach der *imago recreationis* auch noch die Vollendung im Erkennen und Lieben zu erwarten, die *imago similitudinis*. (Die Bezeichnung geht zurück auf 1 Joh 3,2f: *similes ei erimus, quoniam videbimus eum, sicuti est.*) Ausführlich wird über die *visio beatifica* gehandelt. Thomas wusste über Dionysius von den Schwierigkeiten der Gotteserkenntnis, aber der Mensch gilt als *capax Dei*.

Der 3. Teil (»Aspectos de la condición corporéa – espiritual«) befasst sich mit der Auseinandersetzung zwischen Thomas und den Averroisten in Bezug auf die Unsterblichkeit der Seele. Die persönliche Unsterblichkeit sieht Thomas implizit mit der Gottebenbildlichkeit gegeben.

Die bei verschiedenen Gelegenheiten veröffentlichten Abhandlungen Reinhardts finden sich in diesem Buch zu einem harmonischen Ganzen zusammengefasst. Die Abhandlungen sind anspruchsvoll und zeugen von einer tiefen Kenntnis des Aquinaten. Die verschiedenen Verästelungen und Ausstrahlungen der Gottebenbildlichkeit werden ins Bewusstsein gehoben und lassen sich für das Menschenbild und die Menschenwürde in der heutigen Diskussion bestens aktualisieren. Wer darüber reden will, kann an Thomas und infolgedessen an den Untersuchungen E. Reinhardts nicht vorbeigehen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Mycek, Stanislaw. – *Missione di salvezza. Dialogo con la Teodrammatica di Hans Urs von Balthasar*; Sandomierz, 2005, 279 S., ISBN 83-7300-446-7, Euro 20, –.

Die vorliegende Studie von S. Mycek, die 2004 als Dissertation an der Theologischen Fakultät von

Lugano eingereicht wurde, setzt sich zum Ziel, eine kleine »theodramatische Synthese des Mysterium des Christentums«, soweit sich diese aus dem Werk H. U. v. Balthasars, besonders seiner fünfteiligen Theodramatik, erheben lässt, zu erstellen. Es geht darum, die Geheimnisse der Trinität, Jesu Christi, des Heiligen Geistes, Mariä und der Kirche anhand des Schlüsselkonzeptes von »Person und Sendung« aufzuhellen. Aus den trinitätstheologischen und christologischen. Prämissen sollen die anthropologischen und eschatologischen Konsequenzen sichtbar werden.

Vf. sieht hier ein echtes Desiderat in der Forschung gegeben, sofern frühere Studien über die Theologie Balthasars dessen trinitarische Synthese, wie sie vor allem in der Theodramatik vorliegt, zu wenig beachtet haben. »Mit anderen Worten, wir verdeutlichen die trinitarisch-christologischen Prämissen und die anthropologisch-eschatologischen Konsequenzen, in denen sie mit der immanenten, ökonomischen, eschatologischen Ordnung im personalen und dialektischen Dialog bleiben« (9).

Die Arbeit gliedert sich in Teil I: Abriss des Problems der Sendung (Mit den Kapiteln I [Das Konzept der Sendung in der Klassischen Theologie] und II [Das Spezifische der Balthasarschen Formulierung, mit Überlegungen und Perspektiven], Teil II: Die Trinität und die heilshafte Sendung (Mit den Kapiteln III [Die christologische Verwirklichung der heilshafte Sendung] und IV [Die pneumatologische Verwirklichung der heilshafte Sendung], Teil III: Die personale Teilnahme an der heilshafte Sendung (Mit den Kapiteln V [Maria und die heilshafte Sendung], VI [Die kirchliche Gegenwart der heilshafte Sendung], VII [Der Mensch und die heilshafte Sendung]), und Teil IV: Die dialogische Einzigkeit der heilshafte Sendung (Mit dem Kapitel VIII [Die dramatische Dimension des Christentums]).

Vf. unternimmt den Versuch, die einzelnen Eckpunkte der theologischen Entfaltung dieser dramatischen Soteriologie aus der konzeptuellen Darstellung der immanenten Trinität so wie sie Balthasar vornimmt zu entwickeln. Dabei ist er im ständigen Gespräch mit jenen, die bereits ein ganzes Corpus der Balthasar-Interpretation geschaffen haben. Aus den vielen behandelten Themen möchte ich nur einige Punkte herausgreifen:

Vf. kann das Werk Balthasars dahingehend würdigen, dass das »Drama« eine existentialere, kontemplativere, dialogischere und apologetischere Darstellung der Offenbarung der Liebe Gottes erlaubt als die »wissenschaftliche« und »statische« Interpretation der Handbuch-Theologie (45). Die theodramatische Perspektive kann nach zwei Richtungen hin verfolgt werden: Das positive Heilsdra-

ma ereignet sich – als Aktion und höchst dynamische Aktivität – in Gott selbst, in der Welt, zwischen Mensch und Gott und im Menschen, das negative Drama ist hingegen von einer Spannung, einer Opposition und dem Fehler einer wahren Einheit in und zwischen seinen Protagonisten gekennzeichnet (46).

Die Sendung besitzt für Balthasar einen innertrinitarischen Ansatz in den göttlichen Hervorgängen: schon in Gott selbst gibt es gewissermaßen ein personales Drama. Der Andere hat in diesem innergöttlichen Drama, in dem Differenz und personaler Gegensatz konstituiert werden, eine eminente Positivität, weil, wie Balthasar gegen Hegel, seinen vornehmsten Gesprächspartner, betont, der reine Anfang nicht durch Negativität und Bestimmungsbedürftigkeit gekennzeichnet ist, sondern durch die Positivität des Seins.

Das innergöttliche Leben ist nicht – wie bei Hegel – durch einen notwendigen Prozeß bestimmt, sondern vom ewigen Dialog der Liebe zwischen den drei göttlichen Personen. Diesen im Hervorgehen der Zeugung und Hauchung fruchtbaren Dialog will Balthasar als innergöttliche »Urkenose« (TD III, 303) verstehen (48), sofern die Zeugung des Sohnes, der die gleichwesentliche Gottheit besitzt, »eine Hingabe seiner selbst bis zur äußersten Selbstlosigkeit verlangt« (TD III, 303). Balthasar denkt bei dem Gegenüber von zeugendem Vater und sich empfangendem Sohn an eine »Trennung« oder »äußerste Differenz« in Gott (TD III; 306), die so groß ist, dass jede noch so große kreatürliche Trennung von Gott, auch die durch die Sünde geschehende, darin einhalten bleibt. Jedes mögliche Drama zwischen Gott und der Welt ist darin schon miteinbeschlossen und überholt. Damit hat die Möglichkeit der negativen Distanzierung des Sünders von Gott in der innergöttlichen Differenz ihren Anhaltspunkt. Der Geist ist es, durch den die Einheit der göttlichen Person vermittelt wird (122 ff.). Die göttlichen Personen werden durch die Schenkung ihrer selbst, das Sichgebenkönnen, die totale Selbsthingabe und eucharistische Rückverdankung bestimmt.

Die innergöttlichen Hervorgänge – Balthasar spricht von »Sendungen« – spiegeln sich in der Ordnung der Heilsökonomie wider (232), sofern der Sohn im Heiligen Geist, der sein Werk weiterführt, den Vater in seiner göttlichen Selbsthingabe offenbar macht: »Balthasar möchte zu verstehen geben, dass die Sendung des Sohnes nicht nur eine Konsequenz aus der Sünde des Menschen (Thomistenschule), sondern zuerst und vor allem eine theodramatische Manifestation und eine theodramatische Konsequenz der trinitarischen Liebe (Scotistenschule) ist« (58). So schließt auch schon das

innertrinitarische Sohnsein die Bereitschaft ein, sich zur Rettung der endlichen Freiheit in die Welt, den Ort der sündigen Distanz von Gott, senden zu lassen.

Ein weiterer Problempunkt stellt der Inversionsgedanke dar: für Balthasar kehrt sich im Überschrift von der immanenten zur ökonomischen Trinität, angefangen von der Menschwerdung des Logos, die Ordnung der Hervorgänge von Sohn und Geist in ihrer Sendung um: die geistgewirkte Empfängnis Jesu im Schoß Mariens zeigt, dass der Geist die Menschwerdung des Logos vermittelt, indem er die menschliche Natur Jesu schafft. So ist der Heilige Geist in der Ökonomie, anders als in der immanenten Trinität, dem Sohn vorgeordnet. Balthasar gewinnt den Inversionsgedanken aber vornehmlich aus dem Gehorsam des vorösterlichen Jesus, der den Geist über sich verfügen lässt. Nach seiner Auffassung widerspricht es der kenotischen Gestalt des Sohnes, den Geist zu geben und über ihn zu verfügen. Hierin erblickt Balthasar eine Umkehrung der immanenten Ordnung (49 f.).

Vf. geht sodann auf den »theologischen Personbegriff« Balthasars ein (62–66): Der trinitarische Personbegriff ist eng mit dem Begriff der Relation verknüpft, der zum Ausdruck bringt, dass sich die göttlichen Personen durch einen relativen Gegensatz voneinander unterscheiden. Balthasar gibt eine metaphorische Erklärung für die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater, indem er den Ausdruck »eucharistische Liebe«, durch die der Sohn in einem Dialog des Gehorsams mit dem Vater verbleibt, ins Spiel bringt (64). Auf der Ebene der Heilsökonomie ist die Person Jesu identisch mit seiner Sendung, »und um diese Identität behalten zu können muss sie trinitarisch geprägt sein, d. h. sie benötigt den Vater und den Geist um zu subsistieren« (72). Damit wird deutlich, dass die gesendete Person ihre Sendung nicht als etwas Akzidentielles empfängt, sondern als Modalität ihres ewigen Personseins. Die Identität von Person und Sendung macht sie zu einer Sendungsperson (72).

Vf. versäumt es nicht bei allem Wohlwollen, von dem seine Darstellung geprägt ist, auch einige kritische Anfragen zu formulieren, die den modus significandi von Aussagen über die Trinität betreffen: da ist die Rede vom »Risiko«, das der Vater mit der Zeugung des Sohnes eingeht, von der »Selbstgabe« des Vaters und der Antwort des Sohnes, die über das hinausgeht, was der Vater erwartet. Als Inspirationsquelle solcher und ähnlicher Aussagen macht Vf. aus gutem Grund die mystische Erfahrung der Adrienne v. Speyer aus, auf die Balthasar sich in seinen Spätschriften immer häufiger beruft. Es bestehe damit aber die Gefahr, die Lehre über die immanente Trinität gnostischen Spekulationen anzunähern (92).

»Die Zeugung des Sohnes als Hervorbringung des Anderen, Trennung, Distanz und Einigung nähert die Balthasar'sche Reflexion dem dialektischen System des Idealismus an, in dem Gott vorausbestimmbar wird, weil er in der Bewegung von Potenz zum Akt verbleibt und das Mysterium aufgelöst wird« (92).

Demgegenüber, so Mycek, war die traditionelle Theologie mit ihrer prädikamentalen Logik, die der Analogie von Aussagen genüge, viel strenger, unterschied sie doch – in der Aussagbarkeit – die *perfectiones mixtae*, die Gott nur virtuell (als dem Schöpfer dieser Dinge), nicht aber formell zukommen können, von den *perfectiones simplices*, die ihm formal zu eigen sind. Zu den ersteren wären Zeitlichkeit, das Werden, Geschichte oder Reue zu rechnen, während zu den reinen Vollkommenheiten die Liebe, das Leben, die Gutheit und die Weisheit zählen. Problematisch scheint es, dass die erstgenannten Qualitäten im Sprachgebrauch der Theodramatik Gott formal zugesprochen werden, als ob sie die innere Qualität seines Seins bestimmten (93).

Können Begriffe wie »wechselseitige Gabe«, »gegenseitige Selbsthingabe«, »wechselseitige Gabe der Liebe« sowie überhaupt der ökonomisch-soteriologische Diskurs einen gottimmanenten Platz haben?

Ein weiterer Kritikpunkt betrifft die »Theologie der drei Tage« mit dem Abstieg Christi in die »substantielle Sünde« der Hölle. Vf. fragt hier mit eini-

gem Recht, ob die Höllenvisionen der Adrienne v. Speyer nicht in zu unkritischer Weise in die Betrachtungen Balthasars zum *descensus ad inferos* eingearbeitet worden sind (79).

Unter Berufung auf private Offenbarungen werden in der Theologie vom Karsamstag Aspekte eingeführt, die im Vergleich mit dem *depositum fidei* ein *Novum* darstellen, z. B.: dass der Sohn am Karsamstag (bei seinem Höllenabstieg) die totale Verlassenheit vom Vater durchlebt habe, wobei er sein *munus regale*, seine königliche Herrschaft, abgestreift haben muss, und ihm nur das prophetische Amt geblieben sei. Mystische Erfahrung hätte aber nicht die Aufgabe, die Offenbarungslehre der Kirche zu vervollständigen, sondern entfaltet ihre Fruchtbarkeit dort, wo sie eine Glaubenswahrheit für eine bestimmte Zeit lebbar zu machen hilft (135).

Das Buch von H. Kessler (S. 106, Anm. 167) findet sich nicht in der Bibliographie, (S. 219, 2. Abschn.) »missione« statt »missine« (S. 220, Abs. 2 und 3) zweimal »pneumatologica« statt »pneumatologica«.

Die Dissertation von Mycek ist eine gründlich erarbeitete Studie, die dem Werk des Schweizerischen Theologen ohne jede Polemik in seinen Hauptanliegen gerecht zu werden versucht. Dass dabei auch manche kritische Fragen gestellt werden, kann der Forschung und der wissenschaftlichen Diskussion in Zukunft durchaus von Nutzen sein.

Michael Stichelbroeck, Wald

Ekklesiologie

Müller, Gerhard Ludwig: Mit der Kirche denken. Bausteine und Skizzen zu einer Ekklesiologie der Gegenwart, Würzburg: Verlag Johann Wilhelm Naumann 2. Aufl. 2002, 352 S. ISBN 3-88567-086-0, Euro 16,-.

Mit dieser Publikation verfolgt der ehemalige Münchener Dogmatiker und jetzige Bischof von Regensburg das Ziel, in einer Zeit postmoderner Beliebigkeit seine Leserinnen und Leser zu einer großen Entschiedenheit im Glauben zu ermutigen. In überzeugenden theologischen und philosophischen Argumentationsschritten macht Müller plausibel, dass der eine Gott in Jesus Christus endgültig und unüberbietbar zu den Menschen gesprochen hat und in seiner Kirche gegenwärtig ist. An der Sendung der Kirche teilzuhaben, kann nur heißen, in einer Zeit, die feste Überzeugungen fürchtet, mitzuwirken an der unterscheidenden Vermittlung des Glaubens.

Die aus den Jahren 1985–2001 stammenden Beiträge dieser Aufsatzsammlung sind in drei Blöcke unterteilt. Der erste Teil des Buches enthält sieben Abhandlungen zur Thematik »Ursprung der Kirche in Gott«: Den Auftakt bildet ein Beitrag über das trinitarische Grundverständnis der Kirche nach »Lumen gentium«. Daran schließen sich zwei Aufsätze über das Verständnis der Liturgie an. In weiteren Abhandlungen geht es um eine theologische Begründung des päpstlichen Primates und die Ausübung von Autorität in der Kirche.

In einem Beitrag über das Priesteramt stellt der Bischof fest, dass gegenwärtig über die »theologische Substanz« des Weihepriestertums heftig gestritten wird. Angesichts der »Ratlosigkeit« über den genauen Ort des Priesteramtes setzt sich Müller mit drei Fragenkreisen auseinander: mit der reformatorischen Infragestellung des Weihepriestertums, der Neukonzeption der katholischen Ekklesiologie im 20. Jahrhundert und der »allgemeinen