

vielfältigen Verzweigungen reichlich kurz kommt. Diese latente Unentschiedenheit tritt letztlich auch in der kritischen Würdigung zutage, wo Dreys Beitrag zur Theologie zu wenig profiliert erscheint; auch hier wäre die Konzentration auf wenigens angemessener gewesen. – Man darf dieser Studie wünschen, daß sie das Interesse für die Anfänge und die Gestalt der Katholischen Tübinger Schule in der Theologie Johann Sebastian Dreys im englischen Sprachraum weckt bzw. wachhält. Für diesen Zweck scheint sie vorzüglich geeignet, bei aller Schwierigkeit der Gedankenführung. Ob die Erforschung von Werk und Denken Dreys durch sie jedoch eine nachhaltige Förderung erfährt, ob der vom Vf. in den Mittelpunkt gestellte Schöpfungs-Gedanke tatsächlich so zentral bei Drey ist, wird man allerdings eher bezweifeln müssen.

A. SCHILSON

MINZ, KARL-HEINZ, *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben* (Disputationes theologicae 10). Frankfurt/M. – Bern: Lang 1982. 404 S.

Mit der Neuscholastik scheinen auch jene Theologen „zwar bekannt, doch eben darum nicht erkannt“ (Hegel), die andere Wege zu gehen versucht haben. Die vorliegende Arbeit, eine Bonner Dissertation, arbeitet nun dankenswerterweise „principium und finis“ der Theologie des großen Kölners (1835–1888) heraus. Zunächst (A) in den frühen Schriften, beginnend mit der Grundlegung im „Katholik“ von 1861 (ein Jahr nach Übernahme der Professur im Priesterseminar). Hauptteil B gibt sodann die systematische Darstellung, vorwiegend anhand der Hauptwerke Mysterien des Christentums und Dogmatik-Handbuch. Dabei wird Sch.s Fortentwicklung zwischen den beiden Werken (zu einer stärker griechischen Akzentuierung und exegetischer wie dogmengeschichtlicher Vertiefung) jeweils in die Darstellung selbst eingearbeitet. – Gnoseologisch ist fundamental die Trennung von Natur und „Übernatur“, wonach eine rationale Erkenntnis der Trinität strikt abgelehnt wird, sowohl ein Wissen ihrer außerhalb der Offenbarung als auch ihre Beweisbarkeit *revelatione posita* (82). Erst das *lumen fidei* bringt die notwendige „Verklärung“ (78) unserer Begriffe. (Vernunft und Glaube stehen zueinander wie Braut und Bräutigam – 79.) *Im* Glauben aber zeigt dies „Geheimnis der Geheimnisse“ sich zugleich als deren Zentrum und Strukturprinzip. Das „Wurzelprinzip“ (87) seiner selbst ist die Fruchtbarkeit des (inner)göttlichen Lebens (darin verknüpfen sich auch die Traktate *De Deo uno* und *De Deo trino*). S. 105 macht M. auf die Ungeklärtheit des Personbegriffs bei Sch. aufmerksam (im vorl. Abs. Z. 1 ein störender Fehler: *lebne* K. *ab!*). Selbstbewußtsein oder nicht? Dies ist ja heute wieder Diskussionspunkt.

Jeweils systematisch, exegetisch, dogmengeschichtlich werden sodann die beiden Produktionen abgehandelt, mit einem Exkurs zu Sch.s exegetischer Methode, die eben die damalige war (mit z. T. „haarsträubenden Exegese <n>“ – 138). Auffallend knapp dann bei Sch. die Darstellung der Perichorese. – C. Die Wirklichkeit der Trinität ad extra. Hier ist es um die „Bedeutung des Mysteriums der Trinität“ zu tun – in einer Situation, die durch die Kontroverse Kleutgen-Hirscher (155) gekennzeichnet werden kann: jener besteht rechtens auf der *fides quaerens intellectum*, dieser rechtens darauf, daß statt hochfliegender Spekulation Heilsverkündigung der Dienst der Theologie sein soll. Philosophisch (etwa – so bei Günther – gegen den Pantheismus) habe das Geheimnis keine Bedeutung. Theologisch: der Glaubende werde als Freund eingeweiht, Gott als Vater offenbar, was die Liebe vertiefe, ein Angeld auf die Seligkeit bedeute und großartiger Gottes Herrlichkeit und Ehre zeige. (Der Hinweis auf Unmenschlichkeiten gerade im Namen der Trinität ist zwar nicht ohne Gewicht – 157; doch kann ich nicht sehen, inwiefern er eine Kritik darstellt, und schon gar nicht, wie die Erfahrung gemeinsamen Leidens von Juden und Christen [Lapide/Moltmann] – nicht faktisch vordergründig, sondern im Ernste durchdacht – „weitaus überzeugender“ sein soll als das [selbstverständlich nicht bloß verbale] trinitarische Zeugnis.) – Von Natur Bild Gottes (Gen 1, 26), zeigt sich der Mensch theologischer, also offenbarungseröffneter, *Spekulation* (165) als trinitarisches Gleichnis, wobei Sch. bekanntlich der psychologischen Trinitätslehre die Produktion Evas aus der Seite Adams beigesellt. M. betont den Einfluß Staudenmaiers. – Im folgenden werden die Sendungen dargestellt, mit der la-

teinisch-griechischen Synthese, die Scheeben erreicht. Immer wieder sieht Verf. hier die Parallelen, oder vielmehr die Verbindungslinien zu Bonaventura. So mündet die Darstellung in eine Anknüpfung an einen Aufsatz Grégoires über Bonaventura und Hegel (216f), da Scheeben – freilich „remotis removendis“, und das müßte sehr viel sein – „als ‚ein Hegel der katholischen Theologie‘“ (217) bezeichnet wird. – Daß Scheeben sich immer wieder scharf von dem Hegelianer Günther absetzt, nimmt M. zum Anstoß, als Teil D eine Darstellung der Integralen Theologie bei Anton Günther anzuschließen (offenbar eine Hineinnahme seiner Diplomarbeit über dessen Schöpfungslehre), mit einer biographischen Skizze beginnend. Er zeichnet seine Schöpfungslehre nach, referiert (mit einer Skizze von Hegels Gedanken) seine Hegel-Kritik als Horizont und weist die Kritiken von F. J. Clemens wie Kleutgen zurück.

Wenn man nun eine Vermittlung beider Entwürfe wünschen möchte, dann legt sich andererseits im Blick auf den Umfang der Arbeit der Vorschlag nahe, den Teil D mit der gewünschten Synthese zu einer eigenen Publikation auszuarbeiten. In der Tat steht man respektvoll vor 263 eng und mit großem Satzspiegel bedruckten Textseiten, dazu fast 140 S. Anmerkungen, entsprechend dem fast 35seitigen Literaturverzeichnis zu Beginn. Rez. erlaubt sich dazu die Rückfrage, ob nicht eine stärkere Konzentration auf Hauptfragen und deren stärkere Durchdringung statt der Überfülle von Angezogenem und Angerissenem dienlicher gewesen wäre. Tatsächlich ist der Preis der Fülle eine gewisse Unstrukturiertheit und auch Undifferenziertheit. Verliert mitunter nicht M. selbst den Durch- und Überblick? Man vergleiche z. B. S. 293 Anm. 208 mit S. 356 Anm. 343 (über den Widerspruch hinaus ein Exempel für das oft geübte Vorgehen, die Sachdiskussion eines Buchs durch die Nennung von widerstreitenden Rezensionen zu ersetzen). Oder: die „Konzentration“ von Autoren auf je einen Kernsatz dürfte mehr verdecken als erhellen. Wie steht es etwa mit dem „Evolutionismus“ Teilhards im Horizont der Freiheitsgeschichte von Schöpfung und Inkarnation, also mit dem näheren Sinn von Anakephalaiosis? Und wie mit Bubers Du-Bezug, erst recht bezüglich der sich im Ewigen schneidenden Linien (dazu jetzt nur den Hinweis auf ThPh 59 [1984] 459)? Oder: so sympathisch die Verteidigung Günthers gegen pauschale Abwertungen sich ausnimmt (leider wird sie in ihrem Recht nicht immer ganz deutlich, weil M. an entscheidenden Punkten auf andere Darstellungen verweist), wie, wenn dennoch gefragt werden muß, ob er „nicht von einem Aposteriorismus in ein ontologisches Apriori umschlägt“ (236)? Unklar beispielsweise das Hin und Wider in den Absätzen 2–4 auf S. 240 (wozu ich mich obendrein frage, ob der Mensch wirklich nur in der übernatürlichen Ordnung Bild des Dreifaltigen sein könne, statt daß dies nur in dieser Ordnung *erkannt* werden könnte). Das berührt eine merkwürdige Aussage über den Rez., auf die er sich darum einzugehen erlaubt: wie kann er einen „dritten Weg“ neben Theologie und Philosophie zu gehen versuchen, wenn er über zwei *philosophische* Grunddisziplinen nachdenkt? (400 Anm. 27 – die Analogizität, um nicht zu sagen: Äquivozität von „Theologie“ wird leider von Philosophen wie Theologen immer wieder übersehen). Und da wir gerade bei einer Autoreflexion des Rez. stehen: auch in der Kritik Henricis (395 Anm. 42, 44) kann ich keine solche, sondern nur eine Umformulierung meiner Frage sehen. In der Tat ist die Frage nach Zwei- bzw. Dreieinigkeit, *also* danach, ob es zwei processiones (missiones) gebe oder nur eine plus Rückkehr, die zentrale Frage an Hegel – wie auch an Günther. Und ich vertrete, daß sie auch an die psychologische Trinitätslehre überhaupt gerichtet werden müsse. Es reicht m. E. nicht, die platonischen Formalstrukturen des Partizipationsdenkens „dialogisch“ in ein Miteinander *zweier* Freiheiten zu transponieren (172), wenn im Ernst von Trinität die Rede sein soll und nicht von einer Zwei-Einheit. Das eine ist also, daß dem Frage-Anstoß Oeing-Hanhoffs (105) nachgegangen werden muß (dazu übrigens die wichtige Korrektur von W. Kern: ZkTh 102 [1980] 129–155 – wenn man die Frage schon aufgreift); das andere, daß in Fortführung Richards v. St. Victor zu erarbeiten wäre, wie zur Zweiheit nicht *das* dritte, das Zwischen oder wie immer, sondern der Dritte gedacht werden muß, um konsequent (statt bloß durch glückliche Inkonzsequenzen) die Freiheit der Schöpfung wie damit die unsere wie die Göttlichkeit Gottes wahren zu können. – Doch geht das selbstverständlich weit über den Rahmen der anzuzeigenden Arbeit hinaus. Verf. legt aber breites Material für solchen Fortgang bereit; dafür sei ihm gedankt.

(S. 337 A. 78 wie im Lit. Verz.: J. Bloch; S. 262 Z. 2 v.u.: Verum statt Verbum; schließlich will ich nicht mein „ceterum censeo“ gegen den falschen Dativ nach „als“ unterdrücken: etwa S. 253 Z. 7 u. 16 v.u.) J. SPLETT

### 3. Systematische Theologie

BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*, Paderborn/Hannover: Bonifatius/Lutherisches Verlagshaus 1984. 112 S.

Die Bilaterale Arbeitsgruppe, die 1976 konstituiert wurde, soll eine regionale Entsprechung zu der internationalen gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission sein und deren Ergebnisse fördern, überprüfen und weiterführen. Ihr gehören auf katholischer Seite Bischof P. W. Scheele, P. Bläser, E. Iserloh, W. Kasper, R. Schmackenburg, W. Seidel und H. J. Urban an. Die evangelisch-lutherischen Mitglieder, die das vorliegende Dokument unterzeichnet haben, sind Bischof G. Heintze, H. Greifenstein, F. Hahn, M. Kießig, G. Kretschmar, A. Mauder, R. Slenczka (100); H. M. Müller konnte dem Text nicht zustimmen (8).

Am bedeutsamsten erscheint der sich anbahnende „fundamentale Konsens über die Bedeutung und das Verständnis des Wortes Gottes“, das „die umfassendste Wirklichkeit der *Zuwendung Gottes zur Welt*“ sei (16). „Die Kirche lebt davon und wird daran erkannt, daß in ihr gemäß der Stiftung Christi das Evangelium verkündigt und die Sakramente gereicht werden. Damit ist zugleich der Auftrag des geistlichen Amtes genannt.“ (13) „Die Kirche des Wortes ist auch die Kirche des Geistes und der Sakramente.“ (16) „Wort‘ ist dabei vor allem die Verkündigung des Evangeliums. ... Wir lehren in unseren Kirchen, daß es das Wort ist, welches das Sakrament konstituiert.“ (30) – Unerlaubt ist nach der Auffassung der Arbeitsgruppe ein „quantifizierender Umgang mit kirchlichen Lehraussagen“, sei es durch „Reduktion auf sogenannte Fundamentalartikel“ oder umgekehrt durch „Aufstellung eines Maximalkataloges christlicher Wahrheiten“ (28). Die gemeinsame Aufgabe in der heutigen Situation bestehe allerdings weniger in der Explikation des Evangeliums in viele einzelne Aussagen hinein, als vielmehr in der Konzentration und dem Transparentmachen der vielen Aussagen der Tradition „auf ihre gemeinsame Mitte und ihren gemeinsamen Grund hin: das eine Evangelium vom Heil Gottes für den Menschen durch Jesus Christus im Heiligen Geist“ (28). – Ein erster Dissens scheint noch immer in bezug auf die genauere „Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbaren institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfassbaren geistlichen Wesen der Kirche“ (14) zu bestehen. Es sei in der Vergangenheit oft zu einer einseitigen Betonung der Verborgenheit oder aber der Sichtbarkeit der Kirche gekommen; die Möglichkeit einer künftigen Kirchengemeinschaft hänge aber gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab. – Vielleicht handelt es sich hier um den schlichten Sachverhalt, daß das Wort selbst geschichtlich begegnen und insofern sichtbar sein muß, daß aber seine Wahrheit allein dem Glauben zugänglich und insofern unsichtbar ist. – Zu den Sakramenten wird dargelegt, daß es sich bei der verschiedenen Zählung um einen unterschiedlichen Sprachgebrauch handelt (31). Lutherisch wird die gemeinsame Sakramentsdefinition enger angewandt (51). Hier werden nur diejenigen Handlungen Sakramente genannt, bei denen „*gratia gratum faciens*“ mitgeteilt wird; davon sind andere Handlungen zu unterscheiden, bei denen es um die Mitteilung von „*gratia gratis data*“, nämlich um einen Auftrag gegenüber anderen geht (55). Zur Beurteilung der Frage, ob der unterschiedliche Sprachgebrauch wirklich einen sachlichen Gegensatz meint, hat sich das Verfahren bewährt, anstatt vom Sprachgebrauch von den jeweiligen gottesdienstlichen Vollzügen und ihrem Verständnis auszugehen (55). – In bezug auf die Eucharistie stellt die Arbeitsgruppe fest, daß der bisherige Dialog der von unseren Kirchen beauftragten Kommissionen „ein hohes Maß an Gemeinschaft“ ergeben habe, „auch dort, wo in der