

diese Frage bereits an von Balthasar gestellt (Schr. Th. 15, 210–213). Neben anderen hat vor allem Cl. Kappes sie aufgegriffen (Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von H. U. von Balthasar, K. Rahner und J. Moltmann, Bielefeld 1986). Diese Frage gehört in der Tat zu den drängendsten angesichts des Theologieverständnisses, wie von Balthasar es vertritt und das heute bisweilen mit dem altkirchlichen „Neu-Chalkedonismus“ in Verbindung gebracht wird. – Der Verf. hat seinem Buch eine auf den ersten Blick verwickelte, auf den zweiten Blick jedoch plausible und überzeugende Gliederung gegeben. Es handelt sich um das Übereinanderliegen und zugleich Ineinandergreifen zweier Gliederungsebenen. Auf der einen Ebene folgen insgesamt sechs große Kapitel aufeinander. Auf der anderen Ebene geht es um zwei umfangreiche Hauptteile. Die Aufeinanderfolge der Hauptteile – „I. Hauptteil: Göttliche Fülle als trinitarisches Ereignis der Liebe“, „II. Hauptteil: Trinitarische Fülle zur Welt“ – entspricht den beiden Hinsichten, unter denen Gottes immanente Trinität zu betrachten ist. Demgegenüber binden die durchlaufenden sechs Kapitel die verschiedenen Aspekte des einen ewigen Lebens des einen dreifaltigen Gottes auch angesichts der Differenz zwischen der innertrinitarischen Fülle Gottes in sich und derjenigen auf die Welt hin zusammen.

Zwei Fragen haben sich dem Rez. gestellt. Erstens: In dem Kapitel, in dem die „Sphäre des Sohnes“ in Gott beschrieben wird, ist – im Sinne des überlieferten kirchlichen Sprachgebrauchs – immer wieder vom „Zeugen“ bzw. „Gezeugtwerden“ die Rede. Abgesehen davon, daß von Balthasar immer wieder und sicherlich bewußt vom „Gebären“ und vom väterlichen „Schoß“ spricht, – wäre es nicht angebracht gewesen, ausdrücklich zu machen, daß es von Balthasar in diesen Zusammenhängen immer auch um die Grundlagen einer „Theologie der Geschlechter“, nach der heute so häufig gerufen wird, gegangen ist? Zweitens: Zu den Eigentümlichkeiten der Theologie von Balthasars gehört die Frage nach der Möglichkeit eines wahren (Mit-)Leidens Gottes. Die diesbezüglichen Auffassungen, sofern sie mit der Menschwerdung und dem Kreuz des Sohnes verbunden sind, kommen in der Arbeit ausreichend zum Zuge. Aber von Balthasar hat entsprechende Überlegungen auch zum Leiden des Vaters (vgl. die häufige Zitierung des Origenes mit seinem Wort aus dem Ezechielkommentar: „Auch der Vater kennt das pathos“) und des Heiligen Geistes (vgl. die Einführung des Begriffs der „Inversion“) vorgelegt. Es wäre wohl richtig gewesen, darauf einzugehen – beispielsweise innerhalb des II. Hauptteiles.

Wer sich mit den zentralen Fragen einer gut begründeten Prädestinationstheologie – nicht zuletzt in Auseinandersetzung mit großen Denkern wie Hegel und K. Barth – befassen möchte, tut gut daran, nach dem vorliegenden Buch zu greifen. W. LÖSER S. J.

MEYER ZU SCHLOCHTERN, JOSEF, *Sakrament Kirche*. Wirken Gottes im Handeln des Menschen. Freiburg – Basel – Wien: Herder 1992. 480 S.

Die Habilitationsschrift des Paderborner Fundamentaltheologen J. Meyer zu Schlochtern thematisiert eine theologische Bestimmung der Kirche, die zwar durch das 2. Vatikanische Konzil und die es rezipierende katholische Ekklesiologie deutlich in den Vordergrund gerückt, aber noch keineswegs mit der nötigen systematischen Konsistenz und Prägnanz aufgearbeitet wurde: nämlich die Sakramentalität der Kirche. Dieses offenkundige Defizit kann zweifellos durch die sehr subtile und präzise Studie M. zu Sch.s erheblich verringert werden. –

Die Arbeit gliedert sich in drei Teile, deren 2. und 3. Teil aus dem aufzuarbeitenden Problemüberhang des jeweils vorhergehenden Teils erwachsen. Grundlegend wird im 1. Teil – nach einigen erhellenden Beobachtungen zum Vorkommen des Begriffs in der Theologiegeschichte – zunächst in knapper, übersichtlicher Form das neue Selbstverständnis der Kirche im 2. Vatikanischen Konzil dargestellt, das sich gerade in der Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche manifestiert. Die offenen systematischen Fragen, die sich mit dieser Begrifflichkeit für das Verständnis von Kirche ergeben, faßt der Verf. dann in vier Leitthemen zusammen, die die entscheidenden Relationsbestimmungen des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs enthalten und die er in der Auseinandersetzung mit je einem anderen Entwurf gegenwärtiger Theologie klä-

ren will: (1) Für die Relation Kirche – *Welt* zieht er die Ekklesiologie von Leonardo Boff heran, die sich so pointiert wie keine andere (aber dafür auch mit vielen begrifflichen Unschärfen) dieser Thematik widmet. – (2) Die Relation Kirche – *Heil* sieht M. zu Sch. besonders bei Otto Semmelroth in innovativer, die neuere Theologie deutlich weiterbringender Form behandelt. Daß gerade dieser verdienstvolle Konzilstheologe so positiv dargestellt wird, freut den Rez. besonders. – (3) Bezüglich der Relation Kirche – *Christus* diskutiert der Verf. das Werk von Josef Ratzinger, dessen eucharistische Ekklesiologie – gerade auch in ihren oft überscharfen Abgrenzungen von behaupteten nachkonziliaren Fehlentwicklungen im Kirchenbegriff – den Verf. wohl am meisten auf die eigene Fährte zum Weiterdenken gebracht haben mag. – (4) Der 1. Teil schließt mit der die Relation Kirche – *Gnade* besonders hervorhebenden Ekklesiologie Karl Rahners, der im Rahmen seiner Theologie der Selbstmitteilung Gottes auch die Sakramentalität der Kirche zu bestimmen versucht. Diese vier Konzeptionen werden außerordentlich konzentriert, übersichtlich und genau dargestellt, wobei in beharrlichem und behutsamem Nachfragen sowohl ihre Vorzüge wie auch ihre Grenzen klar benannt werden.

In der Einleitung zum 2. *Teil*, einer Art Zwischenresümee (234–248), wird dann der offene Problemüberschuß dieser Entwürfe herausgearbeitet, der zugleich auch das den Weitergang der Arbeit bestimmende Erkenntnisinteresse des Verf.s verdeutlicht: Welchen Stellenwert erhält das menschliche Handeln für die Bestimmung der Sakramentalität der Kirche? Wird es – gerade im weithin noch immer bestimmenden Horizont einer symboltheoretischen Hermeneutik – mehr als Gefährdung des sakramentalen Charakters der Kirche gesehen (im Sinn eines eigenmächtigen „Machens“) oder ist es – in einer neueren, handlungstheoretisch ausgerichteten Perspektive – eher positiv zu integrieren als das bevorzugte Medium sakramentaler Vergegenwärtigung göttlichen Heilshandelns? Zur Beantwortung dieser Fragen stellt der Verf. zwei ziemlich entgegengesetzte Entwürfe vor: den von Leo Scheffczyk, der in einer überwiegend ontologischen Begrifflichkeit die Sakramentalität der Kirche von ihrem übernatürlichen Sein her ableitet, und den von Hans Zirker, der die Kirche ausdrücklich als „Handlungsgemeinschaft“ definiert. Von den Grenzen beider Theorien ausgehend wird dann die Vermittlungsposition Hermann-Josef Pottmeyers sehr plausibel, der die Einheit von menschlichem Handeln und göttlichem Wirken dadurch erklärt, daß das geistgewirkte Handeln des Bezeugens der Gottesherrschaft die Kirche als Zeichen des Reiches Gottes erweist. – Damit sind die Weichen für den 3. *Teil* gestellt; in ihm geht es um eine systematische Erörterung dieser anvisierten Synthese, und zwar durch Klärung zentraler Grundbegriffe einer möglichen ekklesiologisch-sakramentalen Handlungstheorie: also z. B. des Handlungsbegriffs selbst innerhalb der Theologie (bes. bei Edmund Arens), oder des Zusammenhangs von Sakrament, kommunikativem Handeln und kirchlicher „Lebensfigur“ (bei Peter Hünermann), vor allem aber des Subjektbegriffs in seiner Anwendung auf die Kirche und ihr sakramentales Handeln (bei Medard Kehl). Dieser Teil gipfelt in der Begründung der „Spitzenaussage“: Die Kirche ist das gemeinschaftliche Subjekt sakramentalen Handelns (375–387). Dabei werden – über Hünermann und Kehl hinaus – Theorieelemente aus F. Kaulbachs „Philosophie des Handelns“ und aus H. J. Pottmeyers *Communio*-Theologie aufgegriffen. Dadurch kann dann das gemeinsame Subjektsein der Kirche so mit dem Handeln der einzelnen Glaubenden vermittelt werden, daß Kirche verstanden wird als „*Communio* von Subjekten“ (eben der einzelnen Christen, aber auch der Gemeinden und Ortskirchen), die durch Teilnahme an der allen gemeinsamen, als verbindlich angenommenen Lebenspraxis der Kirche, vor allem ihres Glaubens, die Kirche als ein aktives Handlungssubjekt konstituieren, das sich in differenzierter Verantwortlichkeit als Subjekt der eigenen Traditionsgeschichte erweist, wobei diese aber immer schon zugleich die Geschichte der Selbstüberlieferung Jesu Christi im Heiligen Geist ist. Auf diese Weise dürfte das Anliegen des Verf.s, die Sakramentalität der Kirche so im Handeln der Glaubenden zu fundieren, daß dabei der theologische Charakter des zu vermittelnden Heils nicht nur nicht verdunkelt, sondern vielmehr erst unverkürzt als er selbst vergegenwärtigt wird, systematisch überzeugend eingelöst sein. Jedenfalls kann der Rez. diesem Ergebnis voll zustimmen, zumal es seiner eigenen Auffassung über das Verhält-

nis zwischen individuellem Subjekt und gemeinsamen „Lebensraum“ des Glaubens sehr nahesteht.

Mit dieser gründlichen, manche Selbstverständlichkeiten hinterfragenden und zahlreiche Inkonsistenzen bei den behandelten Autoren aufdeckenden „Bestandsaufnahme“, die zugleich gut lesbar und von einer durchgehenden gedanklichen Dynamik getragen ist, hat der Verf. das gegenwärtige ekklesiologische Reflexionsniveau merklich gehoben. Es ist ihm zu wünschen, daß er – nach der Auseinandersetzung mit so vielen anderen Konzepten – zu gegebener Zeit einen eigenen systematischen Entwurf vorlegen kann, der den hier angelegten hohen Maßstäben gerecht wird und zugleich die dargelegten Entwicklungslinien zu einem stimmigen, also Glaubenstradition und menschliches Problembewußtsein vermittelnden Verständnis der Kirche als Sakrament weiterführt.

M. KEHL S. J.

HATRUP, DIETER, *Eschatologie*. Paderborn: Bonifatius 1992. 352 S.

Am Ende einer mehrfachen Lektüre dieses hochinteressanten Buches kann ich nur sagen: Ich komme zu keinem eindeutigen Urteil über die theologische Qualität dieses Buches; am Schluß bleibt das schon die Lektüre begleitende heftige Hin und Her zwischen Zustimmung und Widerspruch bestehen. Zweifellos ist hier ein „Vollblut“-Systematiker am Werk, der aus einer eindeutigen Leitidee heraus seinen Traktat entwirft und dem dabei teilweise glänzende philosophie- und theologiegeschichtliche Analysen gelingen; so gerade im 1. Teil bei Hegel, Joachim von Fiore, Thomas von Aquin und Augustinus, wobei man im einzelnen auch da gewisse Anfragen haben könnte. Auf der anderen Seite führt diese von Anfang bis Ende durchgezogene systematische „Voreingenommenheit“ auch wieder zu solchen Einseitigkeiten sowohl in geschichtlichen wie in systematischen Urteilen, daß ich ihnen nur entschieden widersprechen kann.

Zunächst aber kurz zum *Aufbau* dieses Werks: Die ausführliche Einleitung (60 S.) bringt neben den üblichen Einleitungsfragen zur Eschatologie auch sehr deutlich die systematischen *Grundoptionen* zur Sprache, die sich in der Gliederung und in den Hauptaussagen des Werkes auswirken. Ich möchte die beiden wichtigsten hervorheben: *Einmal* die tiefgehende Abneigung des Verf.s gegen jede Form von Geschichtsphilosophie, vor allem der neuzeitlichen, die (im Anschluß an K. Löwith) mit ihrem universalgeschichtlichen Sinnpostulat und Fortschrittsglauben nur als säkularisiertes Surrogat der klassischen Geschichtstheologie und ihres Vorsehungsglaubens eingestuft wird. H. übernimmt ausdrücklich das Urteil der „Postmoderne“ über die „Moderne“ (allerdings ohne ihren bedauernden Unterton), nämlich daß das Ende der Geschichte und aller innerweltlichen universalgeschichtlichen Entwürfe gekommen sei (55); daß darum der moderne Mensch jetzt zu einer neuen, vom Christentum her begrüßenswerten Einsicht in seine Grenzen, ja in seine radikale Endlichkeit gebracht werden wird (103f.). Insofern paßt sich diese Eschatologie gut in die neuzeit-kritische Diskussionslage unserer gegenwärtigen Kultur ein. – Eine *zweite* Grundentscheidung hängt eng mit der ersten zusammen: In Absetzung von jeder geschichtsphilosophisch angekränkelten Eschatologie der Neuzeit wird hier eindeutig der Primat der individuell-personalen Eschatologie und ihres „dialogischen“ Zeitverständnisses (im Sinn von H. U. v. Balthasar) vor jeder sozial- und universalgeschichtlichen Eschatologie behauptet, die sich zu sehr dem „chronologischen“ Zeitverständnis angeleglichen habe. Die Frage ist nur, ob mit dieser letztlich doch wohl zu undialektischen Gegenüber- und Vorrangstellung (vgl. etwa das S. 65 vorangestellte Motto zum 1. Teil: „Augustinus oder Joachim, Person oder Geschichte!“) nicht zuviel Tribut an die postmoderne Mentalität der Gegenwart gezahlt und umgekehrt zuviel an theologischer Neuzeitrezeption gerade innerhalb der Eschatologie wieder preisgegeben wird. Darum halte ich z. B. gerade das Dokument „Unsere Hoffnung“ der bundesdeutschen Synode von 1975 und ähnliche kirchenamtlichen Texte der nachkonziliaren Zeit für unaufgebbare Meilensteine in der Geschichte der Eschatologie; bei H. haben sie jedoch keine Chance. – Dessen Eschatologie *gliedert* sich in drei recht unterschiedlich gewichtete Teile: Im ersten, vor allem *geschichtlich* orientierten und sowohl quantitativ (140 S.) wie qualitativ am stärksten gewichteten Teil („anachrone Sammlung der Geschichte“) geht der Verf.