

den Ausfall lebentragender Verheißung in seiner „Eschatologie“ auf andere Weise beschreiben als: „sie verfällt niemals in positive Theologie“ (324f.)? Vollends ruft das Geschenk der Selbstzusage Gottes in Jesus Christus nach angemessener Antwort (zu der u. a. die Kierkegaardsche Unterscheidung von Christentum und Christenheit zählt). Kein Wunder, daß sich der Verfasserin – anders als Celan selbst – auch die Devise „Servir Dieu est régner“ als ein absurdum (53) nicht erschließen will (mitnichten erst durch das Christkönigsfest [1925!] zum Spruch geworden [zumal nicht dort, sondern, wohl schon als solcher, in der Postcommunio der *Missa pro pace* zu lesen]; vgl. Seneca, *De vita beata* XV 7: „In regno nati sumus: deo parere libertas est“). Dabei geht es wahrlich nicht bloß um Theorie. Was die Lehre von Gottes Ohnmacht und der Erlösung seiner wie der Welt durch den Menschen im Ernst für unser Hoffen bedeutet, kam schon zur Sprache. Theologie aber ist vor allem Rede vor Gott. Nicht bloß Menschen, lebende wie tote, haben Namen und Ehre, die zu respektieren unsere Pflicht ist, sondern auch Er. Wie, wenn gerade dies uns das bittere Denken und die Wahrheitsunerbittlichkeit Celans zur Aufgabe stellten? Hätte Juden und Christen fundamental die Schoah zu „verbinden“ (auf die übrigens, wie K. mit Recht anmerkt [204], nicht einmal Israel zu einseitig bezogen werden sollte), und nicht das Schema Israel? Vielleicht haben Christen nicht gerade über das Verhältnis von „jüdischem Glauben“ (bei Landauer wie Celan) zu Tradition, Zionismus und Poesie zu befinden (74). Und vielleicht sollten sie zu der These schweigen, daß durch den Massen-Mord Gott „verwirklicht“ werde, obwohl ich das nicht bloß „schwer zu begreifen, noch weniger einzusehen“ (? 91) finde, sondern, statt „abgründig“, einfach empörend. (Wie zudem hadert man mit einem Gott, an dem man selbst noch „baut“?) Aber ihr eigenes Zeugnis darf christliche Theologie nicht schuldig bleiben, weder sich noch den anderen und nicht Gott. Wäre an Gott nur um der Toten willen „dichtend“ festzuhalten (403), nicht auch, ja vor allem seinetwegen? „Ewig unbewegt“ ist schon der *Actus purus* nicht, vom Gott der „orthodoxen Auffassung“ zu schweigen (213). Dafür braucht es keine Heterodoxie. Der Schöpfer hat sich in der Tat „verwundbar“ gemacht (228), auch wehrlos; aber das meint anderes als ‚machtlos‘. Daß „begriffliche Gott-Rede ... immer der Gefahr ausgesetzt ist, das Absolute zum Objekt einer Rede zu degradieren“ (401), bestreitet niemand; doch wäre begriffloses Schweigen die Alternative? Zum Bilderverbot andererseits ist gegen dessen Mißbrauch für antibiblische Redeverbote auf seinem konkreten Sinn zu bestehen (schön unterscheidet Ebach „zwischen Bildern, die man herstellt, und Bildern, die sich einstellen – 372). Wann je zudem wäre Wahrheit (als *aletheia* wie *emeth*) nicht gefährdet und gefährlich gewesen? Woraus nicht folgt, daß Unwahrheit gefahrlos wäre. In Anfechtung stehen „Gott-Rede und menschliche Existenz“ nach der Schoah wie vor ihr (seit Abel). Die Gottes-(An-)Klage des biblischen Beters indes meint zuhöchst – „jenseits der Menschen“ – die Not, Ihn nicht preisen zu können (Ps 42, 4; 79, 10; 115), und zwar eben, weil Er machtlos scheint: Zu einem solchen Gott (K. Berger) „kann man nicht beten, da weder für Dank noch für Bitte, weder für Lob noch für Anklage ein Anlaß besteht. Insofern könnte man umgekehrt sagen: Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann ...“ J. SPLETT

GRESHAKE, GISBERT, *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie. Freiburg: Herder 1997. 568 S.

Umfang und Aufmachung dieses Buches lassen sofort erkennen: dies ist ein bedeutendes theologisches Buch aus der Feder des Freiburger Dogmatikers. Die Lektüre bestätigt den äußeren Eindruck. Es handelt sich um ein gewichtiges und ebenso eindringliches wie weitausgreifendes Werk. Thematisch geht es um Gott selbst in seiner dreieinen Selbstmitteilung an die Welt und um die alle Erfahrung erhellende Kraft des Glaubens an ihn. Es liegt nahe, bei diesem Programm an Hegel zurückzudenken, der ja auch Gottes Trinität und das Ganze der Welt zusammenhängend in den Blick bzw. auf den Begriff zu bekommen im Sinn hatte. Doch während Hegel sein Ziel im Rahmen einer spekulativen Philosophie zu erreichen trachtet, bleibt der Vf. auf dem Boden der christlichen Theologie. Wie er methodisch vorgeht, erläutert er in dem besonders wichtigen zweiten Abschnitt der Einführung, in dem er über die Beziehung zwischen Glaube und Erfah-

rung handelt. Dabei nimmt er Anregungen von Romano Guardini auf, der bereits darauf hingewiesen hatte, daß es Dimensionen der Welterfahrung gibt, die erst hervortreten, wenn das Licht des Glaubens auf sie fällt. Was auf diese Weise im Blick auf die Methode dargelegt wird, wird sich später – im zweiten und dritten Teil des Werkes – bewähren. Der Vf. ist von Anfang an von dem Bestreben geleitet, den Glauben an den dreieinen Gott in seiner Bedeutung für den geistlichen und weltlichen Lebensvollzug der Christen, ja aller Menschen neu zum Leuchten zu bringen. Daß dies ein Anliegen höchster Dringlichkeit ist, liegt auf der Hand: wenn der Glaube an den dreieinen Gott die Mitte des Christlichen ausmacht, so bedeutet es einen unermeßlichen Schaden, wenn er leblos bleibt.

Das Werk ist in drei umfangreiche Teile gegliedert. Der *Erste Teil* – „Auf dem Weg zu einer communalen Trinitätstheologie“ (45–216) – enthält einen Durchgang durch die Geschichte der Trinitätstheologie am Leitfaden der Frage, wie jeweils der Begriff *Person* verstanden wird. Dieser Teil bietet am ehesten Erörterungen zur Trinitätslehre, wie man sie aus dogmengeschichtlichen und dogmatischen Werken kennt. Die Konzentration auf den Personbegriff verhindert ein Ausufern der Darstellung. Gleichzeitig gewährleistet sie, daß das Ganze der Trinitätslehre in ihrer inneren Entwicklung überaus deutlich wird; denn der Personbegriff gehört de facto in ihr Zentrum. Nachdem der Vf. eine Übersicht über die Grundlagen und Grundfragen der Trinitätstheologie geboten hat (47–73), vollzieht er die Hauptetappen der Geschichte der Trinitätstheologie nach (74–171). Er beginnt mit der frühen Kirche, verweilt beim Mittelalter und gelangt schließlich über die Neuzeit bis zur Gegenwart. Das Ergebnis dieses Ganges durch die Geschichte lautet: immer wieder setzte sich das die Einheit betonende Denken durch, während der Gedanke der an sich gleich ursprünglichen und gleichwertigen Vielheit ins Hintertreffen geriet. Eben daher rührt es dann auch, daß das trinitarische Denken beim Durchdenken sowohl der Offenbarung Gottes als auch der Themen des Glaubens und der weltlichen Wirklichkeit oft recht unwirksam geblieben ist. Innerhalb der in der letzten Zeit neu geführten Diskussion über den Anteil des Augustinus an dieser trinitäts-theologischen Entwicklung (vgl. B. Studer, J. Arnold u. a.) hält der Vf. daran fest, daß Augustinus in besonderer Weise für die genannte Entwicklung verantwortlich ist. Aus dem Rückblick auf die Geschichte der Trinitätstheologie und aus der Erkenntnis ihrer Einseitigkeiten ergibt sich als Alternative das communiale Verständnis von Gottes Trinität (172–216). In der Tat ist der Begriff *communio* für das trinitätstheologische Konzept des Vf. ganz und gar kennzeichnend. Er weist auf ein gleichursprüngliches und gleichwertiges Miteinander und Ineinander von Einheit und Vielheit im trinitarischen Gott hin. Hier waltet dann ein Personverständnis, das dialogisch oder – besser noch – trialogisch genannt wird. Der Vf. ist mit diesem Angebot nicht allein. Immer wieder kann er hinweisen auf Autoren, die in ähnlicher Weise vorgehen und von denen er viel Anregung empfangen hat, z. B. Hans Urs von Balthasar und Jörg Splett, auf deren Werke er sich immer wieder bezieht. Im Mittelalter war Richard von Sankt Viktor besonders wichtig. – Plausibel weist der Vf. nach, daß die Vielheit in Gott Dreiheit besagt. Dieser Sachverhalt hat seine Entsprechung darin, daß die biblische und kirchliche Tradition konkret von Vater, Sohn und Heiligem Geist spricht. In diesen Beziehungen sind auch Ursprungsbeziehungen, die ihrerseits konkret und einmalig sind, mitgemeint. Dies erkennt der Vf. an, aber nicht, ohne es in seiner Tragweite zugleich zu relativieren. Ihm ist das Ineinander und Miteinander von Dreiheit und Einheit oder, noch eingeschränkter, auch von Vielheit und Einheit wichtiger. Die Bedeutung des Communalen in seiner Formalität – das ist der intendierte Gewinn, den er aus der Rekonstruktion der Geschichte der Trinitätstheologie festhält. Er genügt dem Vf. im Blick auf die Bearbeitung der großen Themen der beiden folgenden Teile. Könnte von dem Konkreten der trinitarischen Ursprungsbeziehungen nicht wenigstens in gewisser Weise abstrahiert werden, so wäre es schwierig, die vielen schon vorliegenden oder auch noch zu schaffenden Entsprechungen zum Communalen in der Welt des Glaubens und in der Welt der Erfahrung darzustellen. Der Vf. tendiert zu dieser Abstraktion. Hier stellt sich dann aber die Frage, ob sich damit nicht das ursprünglich im lebendigen, der Welt sich mitteilenden Gott angelegte Trinitarische allzu sehr zu einem bloßen Strukturprinzip wandelt, das dann auch – im äußersten Fall – einsehbar ist ohne den Rückblick auf den trinitarischen Gott.

■ Daß dem Vf. das Communiale im Sinn des Miteinanders von Vielheit und Einheit in seiner Formalität entscheidend ist, bestätigt sich beim Durchgang durch den Zweiten und Dritten Teil des Werkes. Der *Zweite Teil* ist überschrieben „Trinität als Mitte und Verstehenschlüssel des christlichen Glaubens“ (217–438). In diesem Teil beleuchtet der Vf. drei große theologische Themenfelder und zeigt, wie der Gedanke des aus der Trinitätstheologie gewonnenen Communalen dazu verhelfen kann, aus Sackgassen herauszukommen und Einseitigkeiten zu vermeiden. Gewöhnlich schildert der Vf. zunächst die Aporien, die sich dadurch ergeben, daß beim Durchdenken der theologischen Themen entweder der Gedanke der Einheit oder auch der Gedanke der Vielheit dominiert. Dann wird das Communiale als die Lösung angeboten, die nach vorn weist und gleichzeitig den berechtigten Anliegen der einseitigen Lösungswege in sich Raum gibt. Das erste große Themenfeld, das der Vf. so bearbeitet ist die Schöpfungslehre (219–325). In diesem Rahmen bietet er auch die Grundzüge einer Anthropologie und einer Geschichtstheologie. Dann folgt die Darstellung der Heilsgeschichte unter der Überschrift „Das ‚trinitarische Drama‘“ (326–376). Der Vf. beginnt mit einigen Ausführungen zur Theologie der Sünde, die er als Verweigerung der *Communio* versteht. Das Erlösungshandeln Gottes in Jesus Christus hat die endgültige Stiftung von *Communio* zum Ziel. Schließlich folgt noch ein großer Abschnitt zur Ekklesiologie (377–438). In diesem Kontext ist der Begriff *Communio* schon seit langem, spätestens seit dem II. Vatikanum, geläufig. Er ist aber noch weiter zu entfalten und in der kirchlichen Lebenspraxis zu bewahren. In diesem Abschnitt finden sich auch wichtige Bemerkungen zum Verhältnis von *Communio* und *Missio*. Sie verhelfen dazu, die *Communio*-Realität der Kirche nicht im Sinne eines in sich geschlossenen Systems mißzuverstehen. Daß der *Communio*-Gedanke von besonderer Bedeutung ist, wo es um die Fragen der Kirchenverfassung geht, ist bekannt und auch durch den Vf. schon andernorts nachdrücklich dargelegt worden. – Der *Dritte Teil* schließlich weitet das Blickfeld noch einmal: die Wirklichkeit im ganzen. „Problemknoten der Wirklichkeit im Licht des trinitarischen Glaubens“ (439–537) ist der Teil überschrieben. Es geht dem Vf. darum nachzuweisen, daß das Communiale, als das gleichberechtigte und gleichursprüngliche Miteinander und Ineinander von Vielheit und Einheit, dessen letzter Grund der trinitarische Gott ist, auch in den natürlichen Räumen der Wirklichkeit nach Durchsetzung ruft, weil es allein die Wirklichkeit verstehen und dann auch gestalten hilft. In einem ersten Abschnitt dieses Teiles zeigt er dies für die allgemeinsten Fragen der Metaphysik, in der nur eine Ontologie, die das Eine und das Viele in ihrem lebendigen Miteinander kennt, in die Zukunft weist (441–464). Im nächsten Abschnitt wird es konkreter. Es geht um die Frage nach dem Grund und der Gestalt der menschlichen Gesellschaft, insbesondere auch um die Konstitution des Staates (465–498). Das dritte Kapitel enthält einen Beitrag zur Theorie der Religionen (499–537). So hat der Vf. viele große und aktuelle Problembereiche abgeschrieben. Er weist auf die Problemlösungen hin, die aus dem Prinzip des Communalen sich ergeben. Originell ist abschließend der kurze „Ausblick“ (543–556). Er enthält nicht nur ein knappes Résumé des ganzen Werkes, sondern auch und vor allem die Wiedergabe und dann auch Deutung von vier berühmten, sorgfältig reproduzierten Bildern, die den trinitarischen Gott „darstellen“ (Das Fresco „Santissima Trinität“-Bild aus Vallepiera, eine „Philoxenia“-Ikone, eine Darstellung des „Gnadenstuhles“ und schließlich das von Hans Baldung gen. Grien gemalte Bild der „Krönung Mariens durch die Trinität“). Nach dem Gang durch die vielen Erörterungen zur Trinitätstheologie ist der Leser gut vorbereitet, den Gehalt der Bilder aufzunehmen und auch einzuordnen.

■ Das Werk ist völlig klar gegliedert. So fällt es dem Leser nicht schwer zu verstehen, welches der Sinn der Aussagen, mit denen er sich gerade befaßt, innerhalb des Ganzen ist. Die klare Ordnung hat es dem Vf. erlaubt, eine erstaunliche Menge an Literatur zu verarbeiten und eine unermeßliche Fülle an Stoff zu bewältigen. Der entscheidende Eindruck, den das Werk vermittelt, ergibt sich zum einen aus der Kritik, die der Vf. an der bisherigen Trinitätstheologie übt – sie habe stets dazu geneigt, die Vielheit als aus der Einheit hervorgehend, zu verstehen –, und zum anderen aus dem Hinweis darauf, daß das aus dem Trinitarischen erhobene Prinzip des Communalen sich als fruchtbar erweist, wenn es darum geht, die Welt des Glaubens und der natürlichen Wirklichkeitser-

fahrung zu begreifen und zu ordnen. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß der Vf. auf das Ende des Buches hin das Prinzip des Communalien mehr und mehr schematisch anwendet. Es wirkt manchmal wie ein Zauberstab, den der Vf. zur Lösung der verschiedensten Probleme rasch anzubieten weiß. So sehr auch die Inhalte des Zweiten und des Dritten Teiles am ehesten als originell einzustufen sind, die Inhalte des Ersten Teiles wirken als die kräftigeren. Bei dem manchmal etwas raschen Angebot des Communio-Prinzips für die Lösung von Problemen, die – wie man weiß – nicht einfach zu haben ist, entsteht manchmal so etwas wie eine belehrend-schulmeisterliche Atmosphäre. – Der Vf. hat ein unbestreitbar bedeutendes Werk zur Trinitätstheologie, ja zur Theologie überhaupt vorgelegt. Es gelingt ihm, die Wege zu zeigen, auf denen der Glaube der Christen an den dreieinen Gott eine neue Lebendigkeit gewinnen und eine neue Bedeutsamkeit für die Erschließung weiter Wirklichkeitsbereiche erlangen könnte. Der Preis ist freilich hoch: die Formalisierung des Konkret-trinitarischen in das Prinzip des Communalien. Das zieht eine gewisse Ablösung von den heilsgeschichtlichen Herkunftskontexten nach sich. – Eine Frage sei an dieser Stelle aber noch ausgesprochen. Warum hat sich der Vf. kaum zur Frage nach den trinitarischen Zügen des christlichen Betens geäußert? Gerade in der Beziehung, die der Mensch betend zu Gott aufnimmt, zeigt sich, welche Konturen sein Gottesbild aufweist. Viele Christen haben mit Gottes Dreieinigkeit ihre Schwierigkeiten, weil sie nicht verstehen, wie sie diesem Gott entsprechen können und sollen. Beten sie zum einen Gott oder beten sie zum Vater durch Christus im Heiligen Geist oder beten sie zu der einen oder anderen göttlichen Person? In solchen Fragen zeigen sich sowohl die Schwierigkeit als auch die Dringlichkeit einer Trinitätstheologie, die darauf aus ist, den Glauben an Gottes Dreieinigkeit wieder deutlicher im Leben der Menschen zu verwurzeln. – Und dann noch ein Vorschlag: lehramtliche Texte sollten jetzt nicht mehr nach Denzinger-Schönmetzer (also DS), sondern nach Denzinger-Hünermann (also DH) zitiert werden. Vielleicht kann dies bei einer Neuauflage berücksichtigt werden. – Wie dem auch sei, – die Auseinandersetzung mit diesem Buch gehört zu den Aufgaben, denen sich kein Theologe entziehen sollte. W. LÖSER S. J.

BIRNER, EDUARD, *Der Weg des Lebens*. Sie werden auf den schauen, den sie durchbohrt haben. Freiburg: Kanisius Vlg. 1996. 104 S.

Dieses Büchlein ist aus einer jahrelangen Praxis des Religionsunterrichts an Schulen entstanden. Der Verf. greift ein Hauptproblem heraus, wie denn das Leben entstanden ist und wie die naturwissenschaftliche Betrachtung zu einem erweiterten Lebensbegriff geführt werden kann. Wird es dem jungen Menschen auf der Schule nicht durch die Darstellung in der Biologie schwer gemacht, an einen Gott zu glauben, der höchstens am Anfang des Geschehens (in deistischer Weise) steht? Der Gedankengang ist in zwei Kapitel untergliedert. Im 1. Kap. „Der Weg des Lebens“ wird von dem „Existenzkampf des Lebens“ (10–14) ausgegangen und es werden die unterschiedlichen Gesetze abgeleitet, die beim Leben des Menschen (14–44) herrschen. Hier sind besonders zwei Merkmalspaare wichtig: Anerkennen und Glauben. Der reine Kampf ums Dasein, wie er unter den nichtmenschlichen Lebewesen vorherrscht, aber schon ansatzweise durchbrochen wird bei Tieren, die in Gemeinschaft leben, findet beim Menschen eine neue Dimension: die Anerkennung des anderen, die Ehrfurcht vor der Personwürde des anderen und das Glauben, das dem anderen nicht von vornherein mit Mißtrauen begegnet, sondern einen Vertrauensvorschuß gibt. Die Bibel weist mit ihren Aussagen und Auffassungen über den Menschen in dieselbe Richtung. Eine neue Dimension des menschlichen Lebens ist dann auch: „Leben will Liebe“ (44–55). Damit ist der Kampf ums Dasein, wie ihn die darwinsche Lebensbeschreibung sieht, in die höhere Ebene des Strebens nach Einheit aufgehoben. Dieser Abschnitt bereitet den Boden vor für den nächsten Gedankengang im 2. Kap. „Tod und Auferstehung“ (55–104): Es gibt eine Wechselbeziehung von Recht und Liebe. Das Recht schützt die Liebe und wenn das Recht in den Beziehungen nicht geachtet wird, leidet auch die Liebe Schaden. Beim Recht denkt man zunächst an die Tauschgerechtigkeit, das gleiche Recht für alle. Das ist notwendig, damit menschliche Gemeinschaften überhaupt funktionieren können. Dadurch soll den Menschen ein Leben ermöglicht werden, das nicht in die Brutalität abgeleitet und Raum für das Hoffen