

denen Orten akademische Veranstaltungen statt (u. a. in Rom und in Innsbruck), die sich mit der Person und dem Werk H. de Lubacs befaßten. In Paris veranstaltete die „Association Internationale Cardinal Henri de Lubac“ ein Kolloquium im „Institut de France“, deren „Académie des sciences morales et politiques“ der französische Jesuit seit 1958 als ordentliches Mitglied angehörte. Die Vorträge und Zuschriften zu dieser Veranstaltung sind unter ein Wort gestellt worden, das nicht nur als einer der zentralen theologischen Begriffe de Lubacs gelten kann (schon in „Catholicisme“ [1938] wenigstens sechsmal; später in „Méditation sur l'Église“ [1953] und in „Paradoxe et Mystère de l'Église“ [1967], sondern das auch als Überschrift über dem ersten Kapitel von „Lumen gentium“ steht: das Mysterium der Kirche.

Die vorliegende Veröffentlichung ist freilich mehr als nur die Publikation der Beiträge bekannter und de Lubac gewogener Historiker und Theologen (u. a. R. Bédarida, J. Prévotat, M.-J. Rondeau, J. Stern, X. Tilliette). Bei aller Sympathie dem großen Theologen gegenüber läßt sie auch Stimmen zu Wort kommen, die kritische Rückfragen an H. de Lubac formulieren (z. B. B. Bobrinsky; J. Moingt); sie dokumentiert die Initiative Kardinal Lustigers zur Herausgabe der „Œuvres complètes“ H. de Lubacs (unter der Leitung von G. Chantraine), und sie ist der Auftakt einer neuen Reihe, die sich die wissenschaftliche Erforschung der Schriften H. de Lubacs zum Ziel gesetzt hat. D. HERCSIK S. J.

SCOLA, ANGELO, *Hans Urs von Balthasar. Un grand théologien de notre siècle*. Paris: Fleurus-Mame 1999. 189 S.

Dieses Buch ist eine von B. Gautier besorgte Übersetzung des 1991 unter dem Titel „Hans Urs von Balthasar, uno stilo teologico“ in Italien erschienenen Buches. Sein Verfasser, Angelo Scola, der als Theologe und Anthropologe an der römischen Lateranuniversität lehrt, ist mit dem Werk von Balthasars überaus vertraut. Er kannte ihn auch aus vielen persönlichen Begegnungen. So konnte er aus einer gewissen Überlegenheit auf das Denken von Balthasars blicken, da er es zu charakterisieren unternahm. Der Verf. hat seinen Text als eine Einführung in, jedoch nicht als einen Überblick über von Balthasars Philosophie und Theologie konzipiert. Er wurde zunächst als mehrstündige Vorlesung in Washington D. C. vorgetragen.

Angereicht durch die 12 Studien zu großen theologischen Entwürfen, die von Balthasar als Band II von *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik* unter die Überschriften „Klerikale Stile“ und „Laikale Stile“ gestellt hatte, hat der Vf. nun seinerseits seine Studie zu von Balthasars Theologie unter dem Leitbegriff „theologischer Stil“ entfaltet – „I. Style et forme“ (15–26). Schon bald und verständlicherweise zeigte sich dem Vf., daß es sich bei diesem (wie vermutlich bei jedem) „Stil“ um viel mehr als die Anwendung bestimmter ästhetischer Mittel handelt: „Stil“ verweist hier auf das Ganze von Gestalt und Gehalt des Werkes und auch auf die Person des Autors, der sich darin ausdrückt. Als Schlüsselereignis und -erlebnis in von Balthasars Leben versteht der Vf. die Großen Exerziten in Wyhlen bei Basel (1927). Sie leiteten die entscheidende Wende im Leben des Schweizer Theologen ein. Und dort erschlossen sich ihm in grundlegender Weise die Einsichten, die dann sein ganzes philosophisches und theologisches Denken prägen sollten – „II. >Tu seras engagé pour servir: Le sens d'une vie“ (27–38). In den dann folgenden Abschnitten beleuchtet der Vf. die wesentlichen Konturen dieses Denkens. Was so hervortritt, könnte man wohl zusammenfassend kennzeichnen als eine „theologische Ontologie“ – ein Begriff, den freilich der Vf. selbst nicht verwendet – „III. L'apparition de la forme: les raisons d'une pensée“ (39–64). Sie legt sich in eine theologische Transzendentalienlehre aus, die nicht zuletzt dadurch gekennzeichnet ist, daß sie auch, und zwar an erster Stelle das „pulchrum“ zur Sprache bringt – „IV. Éléments fondamentaux de la méthode théologique (I): Esthétique, Dramatique, Logique“ (65–82). Als theologische Ontologie ist sie konkret durch ihre Christozentrik bestimmt – „V. Éléments fondamentaux de la méthode théologique (II): Christocentrisme“ (83–97). Im Zentrum einer so erschlossenen Theologie steht einerseits die Trinitätslehre und andererseits und unabtrennbar von ihr die Christologie: „VI. Au centre de la Révélation chrétienne (I): La vie du Dieu trinitaire“ (97–114) sowie: „VII. Au centre de la Révélation chrétienne (II): L'événement Jésus-Christ“ (115–144). In zwei weiteren Abschnitten zeigt der Vf.,

daß und wie einer theologischen Ontologie, wie von Balthasar sie skizziert hat, auch eine Anthropologie – „VIII. Anthropologie dramatique“ (145–172) – und eine fundamentale Moraltheologie zugehört – „IX. L'agir moral: Jésus-Christ comme norme universelle concrète“ (173–184). Das Buch mündet schließlich in eine nur knappe Darlegung zu von Balthasars Ekklesiologie und Eschatologie ein – „X. Une maison pleine de portes ouvertes.“ (185–189).

Ob Leser dieses Buches, die mit von Balthasars Denken noch nicht vertraut sind, dessen hier kenntnisreich und einfühlsam dargebotenes Konzentrat verstehen und verkräften können, mag man bezweifeln. Andere, die das Werk des Meisters von Basel bereits gut kennen, werden aus der Lektüre viel Nutzen ziehen, zumal da sie an sein inneres Gehege herangeführt werden.

W. LÖSER S. J.

3. Systematische Theologie

TÜRK, MATTHIAS, *Offenbarung und Struktur*. Ausgewählte Offenbarungstheologien im Kontext strukturontologischen Denkens (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 23). Frankfurt/M.: Peter Lang 1999. XXII/306 S.

Rombach empfiehlt in einem Geleitwort seine philosophische Hermetik als philosophisch-anthropologische Grundlehre für die positive Begegnung von Religionen und Humanismen. „In ihren Mystiken berühren sich die Religionen, ja schlagen sie zusammen“ (mit Hinweis natürlich auf Meister Eckhart – XII). Nach dem Geleitwort des Dr.-Vaters E. Salmann ist es, „als ob sich der Traum Rousselots, Rahners und Balthasars in einem verwirklicht hätte“ (XV). Doch sollte man sich dadurch weder er- noch abschrecken lassen. Die Studie gliedert sich in vier Teile. Teil A stellt die Grundperspektiven von R's. Strukturontologie vor, in überbietender Abhebung von Substanz- und Systemdenken, als neue holistische Fassung lebendiger Transzendenz. Struktur-Denken besagt Phänomenologie ihres Aufgangs – in „Idemität“ von Einheit und Verschiedenheit der Funktionsmomente untereinander wie mit dem Ganzen, je konkret realisiert – wobei kleinste Unterschiede das Gesamtphänomen wandeln. Seinsprinzip des Aufgangs ist die Steigerung, in sich ergebendem Gelingen: reines Geschehen: „Das Ganze (Gott) ereignet sich im einzelnen Moment (Mensch und Geschichte)“ (27). Der Mensch tut mit in „Konkreativität“. Derart ist Struktur je in Durchbruch und Neuaufgang Freiheit – im Makrostruktur-Spiel von Mikrostrukturen, welcher Strukturprozeß in die Grundform des „Ich bin“ zurückführt: Ontologie der Einzigkeit. „Der Geist, den Rombachs ‚ursprüngliche‘ Philosophie atmet, ist der Geist des lebendigen und konkreten Lebens selbst. Der Geist, der zu Beginn des Lebens über dem Wasser schwebte ...“ (36).

Teil B liest nun moderne Offenbarungs-Deutungen auf diesem Hintergrund – am Leitfaden Eichers: Vaticanum I und Neuscholastik (ihr verdienstvolles Bemühen um rationale Abwehr neuzeitlicher Kritik bewahrt sie doch nicht vor dem Verfall in deren Systemdenken); Barth (systematisch seien hier eher die Kritiker als er, verteidigt T. ihn gegen Eicher); Guardini und v. Balthasar; K. Rahner („Selbstmitteilung Gottes in der Spannung von Vernunft und Mystik“); Pannenberg's Vorgriff; Vaticanum II (die Spannungspole hier: Informationstheorie und personale Begegnung). Eichers Maßgabe: unsere Autonomie. Doch sei auch dieser hermeneutische Horizont zu entgrenzen, angesichts der voraussetzungslosen Selbstursprünglichkeit der Offenbarungs-Struktur.

In Teil C: Ansätze strukturtheologischer Denkens, geht es so um die Wechselkritik von Theologie und Strukturontologie, in vier Fragenkreisen: Nikolaus Cusanus (kein Wort – 130 – zum Problem der De-coniecturis-Figur, die die *Basis lucis: unitas-Deus* der *basis tenebrae: alteritas* kontraponiert?); (dafür recht kritisch behandelt:) A. Hatscher (an Rombach anknüpfende christologische Dissertation von 1979); K. Hemmerle (was bedeutet hier 144 f. „Theologie“? Bei Platon jedenfalls, der den Begriff einführt, steht sie der Philosophie keineswegs gegenüber. 149 f.: Inwiefern bilden der „Vater als Ursprung, der Sohn als Aufgang und der Geist als Idemität“ eine *personarum oppositio*, zudem anstatt zwei-einig drei-einig?); Mieths theologische Ethik (152 f.: Wäre Schuld nur Unvoll-