

Weise sowohl vorweggenommen als auch nachvollzogen haben. Das belegt sie durch die Ausführungen der drei großen Teile der Arbeit. Der erste Teil ist überschrieben „Die ewige Eröffnethet der Schöpfung – das marianische Prinzip“ (112–256). Hier rekonstruiert die Verf.n die trinitarisch konturierte Schöpfungstheologie von Balthasars. Dabei kommt es ihr darauf an zu zeigen, daß die Schöpfung auf eine in endlicher, personaler Freiheit erfolgende Antwort auf Gottes Anruf hin entworfen ist. Dies macht in ursprünglichster Weise die „weibliche“ und noch genauer „marianische“ Dimension der Schöpfung aus. Diese Dimension drängt auf eine personale Konkretion hin, die schließlich in „Maria von Nazaret“ verwirklicht wurde.

Um sie geht es dann im zweiten Teil „Maria als dramatische Person“ (257). Schon der Umfang dieses Teiles läßt erkennen, daß hier der Schwerpunkt der Dissertation liegt. Innerhalb dieses zweiten Teiles gilt die Aufmerksamkeit der Verf.n vorwiegend den Eigenschaften Marias, die daraus resultieren, daß sie in eine Welt gesandt ist, die durch Christus aus ihrer Ur-Sündigkeit befreit werden sollte bzw. worden ist. Die aus den marianischen Dogmen bekannten Attribute der „Unbeflecktheit“, der „Jungfräulichkeit“, der „Mütterlichkeit“, der „Fruchtbarkeit“, die ihre Verständlichkeit in den letzten Jahrzehnten weitgehend eingebüßt haben, werden im Kontext der trinitarischen Gesamtheologie neu zum Klingen gebracht. In diesem Zusammenhang kommt auch in sehr ausführlicher Weise die Beziehung zwischen Maria und der Kirche zur Sprache. Und die Wege, die die Verf.n bei ihrer Wiedergabe der weit ausholenden Gedanken von Balthasars durchwandert, führen auch durch das Minenfeld einer Theologie der Geschlechter. Gerade hier ist von Balthasar verschlungene Pfade gegangen. Die Verf.n hat in bemerkenswert unbefangener und sachlicher Weise zur Sprache gebracht, was hier in von Balthasars Mariologie hineinragt. Sie hat diese Erörterungen unter die Überschrift „Zwischen Paradies und Gefallenheit“ (257–422) gestellt. Deutlich kürzer sind die Ausführungen der beiden nächsten Unterabschnitte des zweiten Teils ausgefallen. In „Zwischen Altem und Neuem Bund“ (423–470) geht es der Verf.n darum, die spezifischen Züge des Glaubens der Maria, die als Tochter Zion die Mutter Jesu von Nazareth wurde, herauszuarbeiten. Und in „Zwischen Zeit und Ewigkeit“ (471–494) befaßt sich die Verf.n mit den eschatologischen Motiven, ohne die eine umfassende Mariologie unabgeschlossen bliebe.

Ein vergleichsweise knapper dritter Teil – „Maria als unverzichtbares Urbild kirchlicher Existenz“ (495–526) – bildet den Abschluß der Studie. Hier werden unter anderem Aspekte der marianisch geprägten Spiritualität behandelt. Im Anhang bietet die Verf.n eine umfangreiche Literaturliste.

Die Verf.n hat sich darauf eingelassen, freilich auch beschränkt, die marianischen Dimensionen des theologischen Denkens von Balthasars umfassend darzustellen. Bewertende Bemerkungen hat sie sich erspart, – vermutlich weil sie von Balthasars Theologie und also auch Mariologie bejaht. Sie hat bemerkenswerterweise Maria immer wieder als „Maria von Nazaret“ bezeichnet. So trägt sie der Tatsache Rechnung, daß Maria, die Mutter Jesu, eine geschichtliche Gestalt gewesen ist. Dies schließt die vielfachen Begrenzungen ein, die mit der *conditio humana* gegeben sind. Von dieser geschichtlichen Gestalt wird nun gesagt und ausgiebig dargestellt, daß und wie sie eine *dramatis persona* ist, wobei hier bei *drama* an die gott-weltliche Geschichte von Schöpfung und Erlösung zu denken ist. Mir als Leser der vorliegenden Arbeit drängte sich immer wieder die Frage auf, wie die Maria von Nazaret die Sendungen und Bedeutungen soll tragen können, die ihr als der *dramatis persona* zukommen. Die Spannungen zwischen dem einen und dem anderen sind erheblich. Doch hat die Verf.n diesen Sachverhalt nicht zu verantworten. Sie hat ihn ja nur, aber doch auch sehr eindrucksvoll dargestellt. W. LÖSER S. J.

GREINER, MICHAEL, *Drama der Freibeiten*. Eine Denkformanalyse zu Hans Urs von Balthasars trinitarischer Soteriologie (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge; 8). Münster: Lit 2000. V/204 S., ISBN 3-8258-5194-X.

Gewöhnlich werden Diplomarbeiten einem weiteren Leserkreis nicht zugänglich gemacht. Hier liegt eine Ausnahme vor: Es handelt sich um eine Diplomarbeit, die der Verf. im Sommer 1999 der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Münster übergeben hat. Sie wurde unter Anleitung seines Lehrers Prof. Th. Pröpfer angefer-

tigt und ist so gut gelungen, daß es richtig war, sie in Buchform zu veröffentlichen. Die Arbeit ist ein wichtiger Beitrag zum Gespräch über die Theologie Hans Urs von Balthasars (= B.), das nach wie vor intensiv geführt wird – im deutschsprachigen Raum ebenso wie in den verschiedensten Gegenden der Welt. Sensibilisiert durch die Reflexionen seines Lehrers und anderer, z. B. des Zweitlesers der Arbeit, Prof. Klaus Müller, ebenfalls aus Münster, über das neuzeitliche Freiheitsverständnis und seine Bedeutung nicht nur für eine heutige Philosophie, sondern auch für eine zukunftsorientierte Theologie, hat der Verf. sich mit dem Kernstück der Theologie von B.s auseinandergesetzt: mit seinem Entwurf einer Theodramatik oder, anders gesagt, einer trinitarischen Gottes- und Erlösungslehre. Er findet sie – mit vollem Recht – vornehmlich in der von B.schen Trilogie (Theo-Ästhetik, Theo-Dramatik, Theo-Logik) sowie in einer Reihe anderer einschlägiger Texte vor. B.s theo-dramatische Theologie thematisiert, wie der Verf. zutreffend voraussetzt und darlegt, das Miteinander der göttlichen und der menschlichen Freiheit. Dieses Miteinander stellt sich keineswegs als eine harmlose Harmonie dar. Die in ihm angelegten Spannungen zeigen sich schon in der Frage: Wie konnte Gott es verantworten, sich eine mit wahrer Freiheit ausgestattete Welt gegenüberzustellen? Die Antwort B.s läuft auf die Aussage hinaus, Gott habe es verantworten können, weil es in ihm sowohl die grenzenlose Bereitschaft als auch die ebenso grenzenlose Möglichkeit gab, sein freies Geschöpf auf allen seinen Wegen zu begleiten, auch wenn dies seinen Gang zu den Toten und den Verlorenen einschließen würde. In dieser Antwort liegt als Möglichkeitsbedingung beschlossen, daß Gott in sich und für die Welt die dreieine Liebe ist. Der Verf. hat es nun in seiner Diplomarbeit unternommen, das in von B.s trinitarischer Freiheitstheologie zum Zuge kommende Freiheitsverständnis genauer zu prüfen.

Die sich für ihn dabei ergebende These lautet nun: B.s philosophisches und noch mehr theologisches Freiheitskonzept stammt aus einer neuzeitlichen Grundintention, das in seinem Werk sogar systembildend wirkt und nur zustimmend aufgegriffen werden kann. Gleichzeitig, so der Verf., ist B. bei der Durchführung seiner Freiheitstheologie immer wieder an Grenzen gestoßen oder in Sackgassen geraten. Der Grund dafür liegt darin, daß es ihm zwar oft, aber nicht zufälligerweise nicht durchgehend gelungen ist, die Unbedingtheit der Freiheit des Menschen in dem Theodrama zur Geltung und Entfaltung kommen zu lassen. Dies haben einige Kritiker des Denkens B.s deutlich, zum Teil überscharf, bemängelt, z. B. H. Vorgrimler oder C. Kappes oder auch K. Rahner in entsprechenden Veröffentlichungen. Bei der Suche nach den Hintergründen für diese in von B.s Werk vorfindlichen Inkonsequenzen oder Inkonsistenzen bedient sich der Verf. der Analyse der in allen inhaltlichen Ausführungen hintergründig und gleichzeitig unaufhaltsam zum Zuge kommenden Denkform. Sie ergibt nun, daß B., so sehr er eine neuzeitlich geprägte Theologie der Freiheit im Sinn hatte und auch zu entfalten vermocht hat, doch von Grundoptionen der vorneuzeitlichen, metaphysischen Freiheitslehre mitbestimmt geblieben ist. B. hat sie bei seinen Studien zu Thomas von Aquin kennengelernt und etwa in seiner Lehre von der Realdistinktion von Sein und Wesen als der Grundverfaßtheit des endlichen Seienden entschieden übernommen. Der Verf. spürt die Problemzonen in B.s Denken in erstaunlich präzisen Analysen auf. Er hat sie gefunden, wo dieser seine Apokatastasis-Auffassung darlegt oder wo er über die Reichweite des Stellvertretungsgedankens handelt oder wo er das Kreuz und die Kenose als Züge des ewigen Gottes bezeichnet. Stets erscheint hier die Freiheit – sei es die göttliche oder sei es die menschliche Freiheit – als eine gebundene oder bedingte Freiheit: durch eine „Natur“, durch das „Sein“, durch eine vorausgehende Erkenntnis. Bemerkenswert ist, daß der Verf. B. nicht oder nur vorsichtig auf seine „Grenzüberschreitungen“ festlegt. Er stellt mit Recht heraus, daß es immer auch die eine echte Reziprozität des göttlichen und menschlichen Freiheitsdramas beachtenden Aussagen gibt. Er empfiehlt schließlich, daß heutige und künftige Theologen B. bei seinen unanfechtbaren Aussagen zu einer Theologie des Theodramas aufgreifen und fortentwickeln.

Nach einer recht ausgiebigen „Einführung“ (1–21), in der die Fragen, die sich im Blick auf B.s Werk stellen, formuliert und die Wege ihrer Beantwortung – vor allem die Denkformanalyse – eingeschlagen werden, entfaltet sich die Arbeit in drei Teilen, deren Überschriften Motive aufnehmen, die den charakteristischen Sprachklang B.s aufnehmen: „Teil I: Welt immer schon in Gott“ (22–82); „Teil II: Die Einholung des Verirrten“

(83–163); „Teil III: Der Raum der Einbergung“ (164–191). Eine zusammenfassende „Schlussbetrachtung“ (192) sowie ein Literaturverzeichnis runden die Arbeit ab.

Im I. Teil legt der Verf. dar, daß und wie B. das Miteinander von Gott und Welt so konzipiert, daß dem Endlichen eine wahre Positivität und damit auch Freiheit zukommt: „Im“ dreieinen Gott sind ein so weiter „Raum“ und eine so weite „Zeit“ aufgetan, daß alles Endliche und alle endliche Freiheit „darin“ ihre Stelle haben. Alles, auch Tod und Sünde, sind vom je größeren Gott immer schon umfassen. Um solches denken zu können, hat B. von den „kenotischen“ Beziehungen im dreieinen, ewigen Gott zu sprechen gewagt. Gerade hier ist die Grenze zwischen legitimen Reflexionen und illegitimen Spekulationen kaum wahrnehmbar. Der Verf. beleuchtet sie sorgfältig und zeigt, daß B. sich oft hart an dieser Grenze entlang oder auch hier und da jenseits ihrer bewegt. Im II. Teil bearbeitet der Verf. die schon erwähnten Topoi der Stellvertretung und der Apokatastasis als die Bereiche, in denen sich am ehesten zeigt, ob und wie die noch metaphysisch geprägte Denkform verhindert, daß sich B.s Freiheitstheologie unbefangenen neuzzeitlichen Optionen öffnen konnte. Dabei legte sich auch eine Überprüfung der von B. immer wieder vertretenen Auffassung nahe, das Sein und die Liebe seien konvertibel. Im III. Teil schließlich diskutiert der Verf. Einzelfragen der Trinitätstheologie, wie sie sich ihm bei der Lektüre der entsprechenden Passagen in B.s Werk ergeben haben. Dabei geht es vor allem um die nähere Bestimmung der Aussage, die auch B. über den Vater macht, daß er der „ursprungslose Ursprung“ sei. Sie erfährt eine neue Ausrichtung im Rahmen der B.schen Trinitätstheologie, ist aber gerade dort wiederum von Deutungen freizuhalten, die problematisch sind.

Diese Diplomarbeit zeigt in durchaus beeindruckender Weise, daß ihr Verf. Michael Greiner das Werk B.s (und anderer Philosophen und Theologen) auf seine Grundentscheidungen hin zu durchleuchten und darzustellen vermocht hat. Sie vermag das weitergehende und von vielen weiterhin zu führende Gespräch über die theodramatische Theologie B.s vor allem dadurch zu beleben, daß es für die ja in der Tat wichtigen Denkform-Fragen sensibel macht.

Ich darf noch anfügen, daß ich vor der Lektüre des vorliegenden Buches das Werk von Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*. Über die Entdeckung des eigenen Willens (München: Hanser 2000) gelesen habe. Dort wird die These vertreten, es gebe die menschliche Freiheit nur als bedingte, niemals aber als unbedingte. Nun spielt aber in den Ausführungen von M. Greiner die Überzeugung, die menschliche Freiheit sei als eine unbedingte Instanz zu verstehen, eine entscheidende Rolle. Sie hat den Rang eines Kriteriums für die Richtigkeit und Annehmbarkeit einer das Miteinander von göttlicher und menschlicher Freiheit thematisierenden Theologie [und wohl auch Philosophie]. Ich möchte nur und in aller Vorläufigkeit darauf hinweisen, daß sich aus dem Vergleich der beiden Auffassungen wohl noch einige aufschlußreiche Aspekte gewinnen ließen.

W. LÖSER S. J.

ENDEAN, PHILIP, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford Theological Monographs). Oxford/New York: Oxford University Press 2001. X/292 S., ISBN 0-1982-7028-3.

In diesem Buch erfährt man viel über Karl Rahner im Verhältnis zu seinen ignatianischen Wurzeln. Zum Beispiel, daß er sich erst seit ungefähr 1970 dieser Wurzeln ausdrücklich bewußt geworden zu sein scheint und sie als solche benennt (4), nachdem zuvor bereits Klaus P. Fischer und Karl Lehmann darauf verwiesen hatten (5). Besonders wichtig wurde für ihn die Aussage von Ignatius in den Geistlichen Übungen, n. 15, wonach es ein „unmittelbares Wirken des Schöpfers mit dem Geschöpf“ gebe und somit eine unmittelbare Gotteserfahrung (5). Am ausführlichsten hat Rahner darüber in seinem sogenannten geistlichen Testament, „Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute“, aus dem Jahr 1978 gesprochen. Es macht immer wieder den Eindruck, daß Rahner das „unmittelbare Wirken des Schöpfers mit dem Geschöpf“ für eine in sich eher wortlose Erfahrung gehalten hat, durch die jeder verbale oder institutionelle Ausdruck des Christentums relativiert werde. An anderer Stelle sagt Rahner, man könne zum Beispiel nicht im Ernst meinen, daß sich dieses unmittelbare Wirken Gottes auch