

ANDRADE, BARBARA: *Gott mitten unter uns*. Entwurf einer kerygmatischen Trinitätstheologie, Frankfurt am Main: Peter Lang 1998. 486 S., ISBN 3-631-32437-5.

Barbara Andrade (= A.), Professorin für Dogmatik an der „Universidad Iberoamericana“ (Mexiko), will mit der vorliegenden, 1997 als Dissertation angenommenen Trinitätstheologie Glaubenserfahrung neu übersetzen: von einer Substanzontologie in eine relationale Ontologie. Statt über Gottes Sein zu sprechen, soll die eigene Erfahrung des heilenden Tuns Gottes Gegenstand theologischen Redens werden.

A. greift den Ansatz des Frankfurter Fundamentaltheologen P. Knauer SJ als Basis für ihre eigene Theologie auf (Teil I, 17–83): Es gibt keine Beziehung Gottes zur Welt, als könne von der Welt aus etwas über Gott „abgelesen“ werden. Wohl aber kann eine (in diesem Sinne „einseitige“) Beziehung der Welt auf Gott erkannt werden: die Geschöpflichkeit des Menschen (sein „restloses Bezogen sein auf .../in restloser Verschiedenheit von...“). Demzufolge kann man von Gott sprechen als dem Woraufhin dieser Beziehung, als dem, „ohne den nichts ist“. Allein aufgrund der christlichen Botschaft läßt sich auch eine Beziehung Gottes zu den Menschen aussagen: Er ist dem Menschen mit einer Liebe zugewandt, die an nichts Menschlichem ihr Maß hat. Diese ist nämlich die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn. Glauben heißt, den Heiligen Geist, der die Liebe zwischen dem Vater und dem Sohn ist, auch als Liebe Gottes zu uns zu verstehen.

In ihrer anthropologischen Überlegung (Teil II, 85–130) entwickelt A. einen Personbegriff, welcher der Tatsache Rechnung tragen will, daß Person in Begegnung konstituiert wird. In Anlehnung und Auseinandersetzung mit den Ansätzen Bubers, Jaspers' und Rahners bezeichnet sie den Menschen als „Selbstpräsenz-in-Beziehung“: Das Ich empfängt seine Identität in jeder Begegnung mit einem Du. Jeder ist für den anderen Mittler für dessen eigenes Ich (109).

Der gewonnene Personbegriff wird dann in eine Relecture erst des Neuen, dann des Alten Testaments eingebracht (Teil III, 131–242; und Teil IV, 243–290). Die dort bezugte Glaubenserfahrung wird als geschichtsverändernde Begegnung mit Gott ergründet: Nach dem NT ist der Glaubende „Selbstpräsenz als der, der Erbarmen gefunden hat und dem vergeben worden ist“ (241) und der deshalb seinen Mitmenschen immer mehr so begegnen kann, wie Jesus es getan hat. Im AT begegnet Gott Israel als maßlos Liebender; er wendet Unheil in Heil und „fordert“ die Befolgung der Tora und die Verwirklichung der „Kontrastgesellschaft“ (289). Die Gottese Erfahrung Israels schon korrigiert das spätere Mißverständnis, Gott der Vater bleibe unberührt von dem, was Menschen seinem Sohn antun.

Die Kappadozier, Augustinus und Leo der Große (Teil V, 291–348) konnten nach Ansicht der Verf.n Person und Relation nicht problemlos zusammendenken (347f.). Ihrer Trinitätstheologie wird diejenige Richards von Sankt-Viktor und die des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenübergestellt (Teil VI, 349–397).

Im Zweiten Vatikanum ist es nach Ansicht der Verf.n gelungen, die relationale Einheit Gottes auszudrücken durch ein Zugleich von Verschiedenheit und Gemeinschaft der göttlichen Personen. Dies stellt einen Fortschritt dar gegenüber manchen traditionellen Ansätzen, in denen Communio- und Substanzdenken unverbunden nebeneinander stehen.

Diese Untersuchungen fließen ein in den letzten Hauptteil (Teil VII, 399–453), in dem die Einheit Gottes als „Gemeinschaft-in-Begegnung“ bestimmt wird, welche mitmenschliche Gemeinschaft und Solidarität schafft.

A. kommt zu neuen „Namen“ für Vater, Sohn und Geist: Gott ist Selbstpräsenz in Beziehung, die in allem mächtig ist (411). Der Vater ist derjenige, der „sagt“: „Ich bin Selbstpräsenz als der, der nur für Dich ist“. Der Sohn ist derjenige, der zum Vater „sagt“: „Ich verdanke mich nur Dir“. Der Geist ist das „Sagen“ des Vaters und das „Antworten“ des Sohnes; seine „Selbstvorstellung“ lautet: „Ich bin Selbstpräsenz als der, der nur Dich als mein Du kennt“ (414f.).

Die Namen der drei göttlichen Personen sollen nun (wie im AT und NT) in „Erzählformeln“ übersetzt werden, durch die deutlich wird, was Gemeinschaft mit Gott konkret „für uns“ bedeutet (423). Auszugehen ist davon, daß jede der göttlichen Personen in uns das bewirkt, was sie – ihrer Erzählformel entsprechend – ist (428): Der Geist (der

„nur Dich als mein Du kennt“) befähigt uns dazu, zum Großen wie zum Kleinen Du sagen zu können (vgl. 429). Der Sohn (der zum Vater „sagt“: „Ich verdanke mich nur Dir“) ermöglicht uns, zu handeln wie er, weil unsere Schutzmauern, die wir aus Angst errichtet haben, durch die Gemeinschaft mit Gott überflüssig werden. Erst vom Vater her aber (der zum Sohn sagt: „Ich bin nur für dich“) läßt sich das Heil des Kerygmas ganz verstehen (432). Daß Gott „für uns“ ist, dies wird am Kreuz offenbar bzw. darin, daß sich der Vater im Kreuz aller Leidenden annimmt. Das Kreuz fordert dazu auf, (wie Jesus) allen Menschen als Mitmenschen zu begegnen und so das Erbarmen des Vaters sichtbar zu machen.

Die Überlegungen der Autorin bewegen sich z.T. auf einem hohen Abstraktionsniveau. Bisweilen scheinen verwendete „nur“-Formulierungen mißverständlich zu sein: Wie der Sohn zum Vater sagt: „Ich verdanke mich nur Dir“, so sollen wir lernen, zu immer mehr Menschen zu sagen: „Ich verdanke mich nur Dir“ (431 f.). Wäre damit nicht jegliche zwischenmenschliche Beziehung überfordert? Sinnvoller scheint in bezug auf Menschen die Verwendung des Wortes „auch“: Sie können zueinander sagen: „Ich verdanke mich *auch* Dir“. Ähnlich stellt sich beim Lesen des anthropologischen Teils („jeder ist für den anderen Mittler des eigenen Ich“, 109) die Frage, ob Personsein hier nicht schon nahezu in Relationen aufgeht. Der neu entwickelte Personbegriff „Selbstpräsenz-in-Beziehung“ wird zwar dem Faktum gerecht, daß der Mensch von vornherein auf Gemeinschaft angelegt und von ihr geprägt ist. Dennoch wird jede Begegnung außer vom Gegenüber doch auch von vielfältigen, z. B. leiblichen und psychischen Vorgegebenheiten, dem Temperament u. a. beeinflusst.

Bei der Erzählform für den Heiligen Geist hält es die Verf.n zwar für möglich, den Heiligen Geist als göttliches „Wir“ in Person zu bezeichnen; sie fürchtet aber, dies leiste dem Mißverständnis Vorschub, es handle sich um eine exklusive „Nur-für-Mitglieder-Mentalität“ (416) und zieht statt dessen die Formulierung vor „Ich bin der, der nur für Dich da ist“ (414 f.). Dies hat zum einen zur Folge, daß sich die Umschreibung der Person des Geistes nur unwesentlich von der des Vaters unterscheidet. Zum anderen besitzt das Miteinander (das „Wir“) über eine Ich-Du-Beziehung hinaus eine noch ganz andere, neuartige Qualität – was bei A.s Trinitätstheologie anscheinend keine Rolle spielt.

Ein klares und gut durchdachtes Konzept, das Verbreitung verdient, drückt sich insbesondere aus in A.s Kriterien, wie in Theologie am besten von Glaubenserfahrung gesprochen werden sollte (Merkmale der Neu-Übersetzung, 69–72; über das „Ich-Sagen“ in der theologischen Sprache, 427; „Erzählformeln“ u. a.).

A. ist durch ihre Erfahrung in Lateinamerika geprägt, wo sich traditionelle kirchliche Verkündigung und defizitäre gesellschaftliche (v. a. Herrschafts-)Strukturen gegenseitig negativ verstärken. Sie will daher eine Trinitätstheologie entfalten, die immer im Blick behält, daß es um das Heil des Menschen in Gemeinschaft geht. Eine Kurzfassung des Werkes erschien 2001 (*Cuéntanos tu experiencia de Dios. Reflexiones sobre el Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 143 S.).

B. SCHMITT-HONOLD

KLOSE, MARTIN, „*weil es Gott durch die Kirche befiehlt*“ – Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie (Moraltheologische Studien, Neue Folge; Band 3). St. Ottilien: Eos Verlag 2003. X/496 S., ISBN 3-8306-7155-5.

Christoph Moufang gehörte zum sog. zweiten Mainzer Kreis, einer Gruppe von Theologen und Kirchenpolitikern um den Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, der es um die Durchsetzung der Neuscholastik und des Ultramontanismus ging. Er war fast vier Jahrzehnte lang Regens und zugleich Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt des Mainzer Priesterseminars. Insbesondere auch als Chefredakteur des „Katholik“ und als Reichstagsabgeordneter und an führender Stelle im Vereinskatholizismus war er einer der einflußreichsten Kirchen- und Sozialpolitiker seiner Zeit. Es gab bisher nur eine von J. Göttin im Fach Kirchengeschichte erstellte Dissertation über Moufang, die jedoch seiner Moraltheologie kaum mehr als zwei Seiten widmet. Letztere ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit, einer von Johannes Reiter angeregten und im Jahr 2002 von der