

wissenschaftlich abgesicherte Kenntnis der Heiligen Schrift, d. h. er muß sich über die Richtigkeit seines Bibelverständnisses auch wissenschaftlich vergewissern". Den Weg dazu bietet die Methodenlehre.

St. Pölten (Hainstetten)

Alois Stöger

DOGMATIK

■ BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik*. (672). Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 88,— Studienausgabe Ppb. DM 68,—.

Vielfalt kann ein Zeichen freier Fruchtbarkeit sein. Sie macht aber meistens auch Angst, weil sie leicht unüberblickbar und unheimlich wird. Die Theologie hat längst mit diesem Syndrom zu tun. Der Erfolg des Handbuches, das Wolfgang Beinert mit Energie, didaktischem Geschick und konzeptivem Gespür gestaltet hat, beweist, wie stark das Bedürfnis bei Studierenden und Lehrenden nach theologischen Büchern ist, die Komplexität reduzieren. Die damit oft verbundene Erwartung einer Vereinfachung oder gar Versimpelung wird allerdings enttäuscht. Es geht darum, Strukturen sichtbar zu machen, Fragen und Antworten in der Suche des christlichen Glaubens prägnant darzustellen. So muß das Lexikon des wohlthuenden Überblickes auch das Moment der bleibenden Unruhe der Frage und des Nichtwissens dokumentieren. Die Artikel, alphabetisch angeordnet, fassen den Stoff von elf Traktaten der Dogmatik: 1. Theologische Erkenntnislehre (Prof. Wolfgang Beinert, Regensburg); 2. Gotteslehre (Prof. Wilhelm Breuning, Bonn); 3. Schöpfungslehre (Prof. Alexandre Ganoczy, Würzburg); 4. Theologische Anthropologie (Prof. Bernhard Georg Langemeyer, Bochum); 5. Christologie/Soteriologie (Prof. Gerhard Ludwig Müller, München; Prof. Lothar Ullrich, Erfurt); 6. Mariologie (Prof. Franz Courth, Vallendar); 7. Ekklesiologie (Prof. Werner Löser, Frankfurt a.M.); 8. Pneumatologie (Prof. Karlheinz Neufeld, Rom); 9. Gnadenlehre (Prof. Georg Kraus, Bamberg); 10. Sakramentenlehre (Prof. Günther Koch, Würzburg); 11. Eschatologie (Prof. Josef Finkenzeller, München).

Es fällt mir leicht, das Buch in jede Handbibliothek zu empfehlen. Ich füge den Wunsch hinzu, der Herausgeber möge seine schon so oft ausgewiesene Kompetenz dazu nützen, ein kurzes Lehrbuch der Dogmatik zu verfassen, analog zu den „Sentenzen“ des Petrus Lombardus und dem „Grundriß“ von Ludwig Ott. Einstweilen gelte ihm Lob und Dank für das vorgelegte Werk.

Salzburg

Gottfried Bachl

■ HILBERATH B.J., *Der Personenbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians „Adversus Praxeian“*. (Innsbrucker theologische Studien, Bd 17). (366). Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1986. Kart. DM 76,—; S 520.—.

Wie in zahlreichen anderen Themen hat der kritische Geist K. Rahner auch in der Verwendung des Personenbegriffs im trinitarischen Denken des Christentums

Probleme geortet und erstmals präzise artikuliert, indem er sowohl aus pastoraler als auch aus wissenschaftlich-dogmatischer Verantwortung heraus die (neu)scholastische Terminologie aufzubrechen versucht hat. Rahner: „Wenn wir heute von Person im Plural reden, denken wir vom heutigen Verständnis der Wortes her fast zwangsläufig an mehrere geistige Akzentren, geistige Subjektivitäten und Freiheiten. Drei solche gibt es aber in Gott nicht . . . es gibt keine drei Bewußtseine, sondern das eine Bewußtsein subsistiert in dreifacher Weise . . . Die ‚Subsistenz‘ ist also als solches selbst nicht ‚persönlich‘, wenn unter ‚persönlich‘ das verstanden wird, was vom modernen Begriff der Person her uns geläufig ist“ (zit. 22). Die Verwendung des modernen Personenbegriffs in der Trinitätslehre verbiete sich demnach, weil sie das tritheistische Mißverständnis fördere.

Die klassische Trinitätslehre meine ohnehin — so Rahner — mit ‚Person‘ in recto nur die distinkte Subsistenz“ und bezeichne die ‚natura rationalis‘ nur in obliquo“. Weil aber „durch die ‚anthropozentrische Wende‘ der Neuzeit im profanen Personenbegriff das Geistig-Subjektive das in recto Verstandene geworden“ ist (zit. 23), lehne Rahner den Personenbegriff in der Trinitätstheologie zwar nicht stricte ab, sehe es aber als geboten an, „darüber nachzudenken, ob das Wort ‚Person‘ in jedem Fall konkret wirklich unersetzlich sei“ (zit. 25) und schliesse schließlich — zumal Person früher mit Hypostase identisch verwendet worden sei — den „formaleren“ Ausdruck der „distinkten Subsistenzweise“ (26) zur Mitverwendung (29) vor.

Unter Zuhilfenahme der einschlägigen Sekundärliteratur und in kritischer Unterscheidung zu ihr prüft Vf. ferner in diesem ersten Teil der Untersuchung Rahners umstrittenes trinitätstheologisches Grundaxiom („Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ Trinität und umgekehrt“) auf seine Voraussetzungen und widersprüchlichen Folgerungen hin. Rahners Motive werden hier gewürdigt; fraglich bleibe jedoch die Ergänzung (oder gar Ersetzung) des trinitarischen Personenbegriffs.

Im zweiten Teil beleuchtet Vf. die Geschichte des christlichen Personenbegriffs in „systematischer Absicht“. Gefragt wird, ob Rahners Analyse korrekt und seine Berufung auf lehramtliche bzw. traditionelle Sprachregelungen legitim seien. Selbstverständlich werden nur die wichtigsten trinitätstheologischen Texte (auf die sich auch Rahner beruft!) des Lehramtes und hervorragender östlicher und westlicher, vor- und nachnizänischer sowie mittelalterlicher Theologen analysiert.

Vf. läßt sich bei seiner historischen Analyse sowohl lehramtlicher, als auch anderer traditioneller Texte stets von der systematischen Frage leiten, „ob Selbststand und Relation als konstitutive Elemente des Personenbegriffs fungieren und wie gegebenenfalls ihr Verhältnis zueinander zu bestimmen ist“ (84). Untersucht wird zudem, ob der Verzicht auf personale Kategorien und die Rede von drei Subsistenzweisen angesichts des „modernen“ Personenbegriffs tatsächlich notwendig seien.

Dem Vf. gelingt der Nachweis, daß sowohl der moderne als auch der traditionelle trinitätstheologi-

sche Personbegriff, wenngleich „bei den einzelnen Schriftstellern und Texten die Akzente jeweils unterschiedlich gesetzt werden“ (142), je zwei Momente, Selbständigkeit und Beziehung, beinhalten. Gegenüber Rahner sei festzuhalten: Das „unter spezifisch neuzeitlichen Bedingungen entwickelte Verständnis der Person als eines absolut autarken Subjektes stellt eine defiziente Ausprägung dar gegenüber der christlichen Auffassung, die freilich — nach einer wechselvollen Geschichte — selbst erst auf dem II. Vatikanischen Konzil . . . zum Durchbruch kam. In der gegenwärtigen (philosophisch-) anthropologischen Diskussion ringen zwei Grundeinstellungen bezüglich des Personbegriffs miteinander, die jeweils mehr oder weniger dezidiert eines der beiden Begriffsmomente favorisieren: Personsein als radikale Relationalität bzw. Personsein als absolutes Für-sich-oder-und Durch-und-aus-sich-Sein. Die Person wird dann entweder durch Relationalität oder durch absoluten Selbstand konstituiert“ (143). Das Resümee dieses Ganges durch die Geschichte: „Relation und Selbstand erweisen sich zumindest seit dem Aufziehen des christlichen Erfahrungshorizontes als die beiden dominierenden Momente des Personverständnisses“ (144).

Der umfangreiche und vorbildliche dritte Teil versteht sich als historischen „Fallbeispiel“ (84) der Begriffsgeschichte, welches den Beweis erbringen will, daß schon am Anfang der systematischen lateinisch-westlichen Trinitätstheologie ein kommunikativer Personbegriff geprägt wird. Schon der erste lateinische Theologe Tertullian habe die für die christliche Trinitätstheologie grundlegende theologische Sprache geschaffen. Die gewissenhaften Analysen in erster Linie des Werkes „Adversus Praxean“ beweisen, daß er einen Personbegriff, „der Selbstand und Relation gleichermaßen wahr“ (294), ausgebildet hat.

Im vierten Teil wird zunächst Rahners These von der „Unvereinbarkeit des klassischen mit dem modernen Personbegriff“ nochmals von dem Ergebnis der historischen Analysen her kritisch hinterfragt und damit wenigstens *erschüttert*. Zwar seien die unterschiedlichen Akzentsetzungen so einschneidend, daß eine gemeinsame Struktur des klassischen und modernen Personbegriffs nicht als erwiesen gelten könne, aber „eindeutig ist, daß Rahners Auffassung bezüglich des modernen Begriffs zu revidieren ist“. Zudem stelle sich von Tertullian her „jedenfalls die Frage auch bezüglich des altkirchlichen, sicherlich des vornizänischen Verständnisses“ (328).

Wie berechtigt Rahners pastorales Anliegen auch immer erscheine, ihm sei W. Kaspers bekanntes Argument entgegenzuhalten: „Wird . . . der Personbegriff in der Trinitätslehre aufgegeben und spricht man statt dessen von Seins- bzw. Subsistenzweisen, dann wird diese um ihren ‚Ertrag‘ gebracht; statt der konkreten Freiheit der Liebe wird ein abstrakter Seinsbegriff zum Letzten und Höchsten erklärt, während es doch gerade der Sinn der Trinitätslehre ist zu sagen, daß die Wirklichkeit als ganze zutiefst personal bzw. interpersonal strukturiert ist“ (zit. 326). Von daher versteht Vf. den ganzen vierten Teil seiner Untersuchung als „Plädoyer“ für die Beibehaltung

jenes spezifischen Personbegriffs in der Trinitätstheologie, der den kommunikativen Sinn ursprünglicher Beziehung von Person zu Person so ausdrückt, daß der Selbstand der Personen die personale Gemeinschaft nicht gefährdet.

Für überflüssig erachte ich die ans Ende dieser sorgfältigen Forschungsarbeit gestellte Auflistung der „Soll-Themen“ künftiger Forschung.

Regensburg Adam Seigfried

■ GRESHAKE GIBBERT, *Erlöst in einer unerlösten Welt?* (170). (Topos-TB). Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 9,80.

Mit dem Titel „Erlöst in einer unerlösten Welt?“ hat der Autor des kleinen und äußerst lesenswerten Taschenbuches eine Problemanzeige getroffen, mit der er in der gegenwärtigen Publikationslandschaft nicht ganz allein steht (vgl. etwa die einschlägigen Veröffentlichungen von Th. Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1985, sowie A. Halder u.a. (Hg.), Spuren der Erlösung, Düsseldorf 1986). Greshakes Buch reiht sich somit ein in eine gegenwärtig offenbar recht sensible Fragestellung, die einst Nietzsches als Vorwurf formuliert hat: „Erlöster müßten die Christen aussehen . . .!“ Während die beiden anderen zitierten Werke stark auf die philosophischen Rahmenbedingungen der Erlösungsproblematik eingehen (was für eine erschöpfende Behandlung der Thematik freilich unerläßlich ist), beschränkt sich Greshake auf einen rein theologischen Ansatz, der sich im Wesentlichen auf eine — allerdings originelle — Wiedergabe des dogmatischen Traktates über die Soteriologie verlegt.

Am Beginn des Buches wird zunächst ein weiterer Ausgriff versucht, indem eine Unterscheidung getroffen wird zwischen „zwei Antworten aus der Geschichte“ auf die Heilsfrage (12). Als Kronzeuge für den Weg der „Innerlichkeit“ dient Augustinus, auf der anderen Seite die politische Theologie in ihrem Grundmuster („Ich habe keine anderen Hände als die euren“, 21). Nach dieser etwas grobstrichigen Einführung klingt alsbald das eigentliche Motiv des Büchleins an: „Communio — der Urgedanke des Schöpfers“ (29 f). Die Wahl dieses Zentralbegriffes scheint insofern beachtenswert, als er genau das Anliegen der Ekklesiologie des II. Vatikanums trifft und damit einen höchst zeitgemäßen (und im übrigen biblisch fundierten) Zug in den beabsichtigten Aufriß einer Soteriologie hineinbringt.

Die Darstellung der christlichen Erlösungslehre auf diesem Hintergrund des Communio-Gedankens darf also als originell gelten und eröffnet durchaus überraschende Einblicke in die traditionelle Begriffswelt von Schöpfung, Sündenfall, Sühne und Erlösung. Vieles wird dabei zurechtgerückt, was Strömungen in der Theologiegeschichte oft mehr verdunkelt als erhellt haben.

Ein zweiter wohlthuender Zug in der Abhandlung ist zweifellos auch die angestrebte Korrektur eines individualistischen Konzeptes von Erlösung, wie es in der Geschichte lange dominierte. Hier hat vor allem das 4. Kapitel des Buches („Die Wirklichkeit der Erlösung als communiale Praxis“, 122-161) einen wert-