

sinnenhaft . . . wahrnehmbar in der Schöpfung" ist (11), und nicht ganz andere, wichtigste Stellen? Kann man die atl. Offenbarung interpretieren als „erste tastende Vorgriffe auf die neubundliche Erschließung der ‚mehrpersonalen‘ Seinsfülle des einen Gotteswesens" (13; Zueigenmachung eines Satzes von A. Deissler)? Denn Gottes „Dreieinigkeit" ist doch Offenbarung, nicht Erschließung des Gottesgeheimnisses, so daß es auch keine tastenden Vorgriffe gibt, die ja seitens ahnender Menschen hätte erfolgen müssen! Kann man von „menschgewordener Selbstmitteilung Gottes", gar von „Gott als Mensch" sprechen (19; 21), wenn es um Jesus Christus als den Sohn geht, der Gott ist, und zwar aufgrund ntl. Aussagen wie Phil 2 u. ä.? Hat das NT wirklich „dialektische oder besser heilsgeschichtlich gestufte Betrachtungsweisen Jesu" (22), wenn an Joh 1,1–14 und an Röm 1,3f angeschlossen wird (wobei zudem Röm 1,3f als ein von Paulus übernommenes Fragment eben gerade nichts über die — später so genannten — Naturen sagen will)? Ist in Lk 1,35 und Mt 1,18.20 wirklich vom Heiligen Geist als der dritten göttlichen Person die Rede oder nicht eben doch, nach Ausweis aller heutigen Exegese, von „göttlichem Geist" als göttlicher (Schöpfer- und Belebungs-) Macht (vgl. 23)? Es ist schade, daß auf diese Weise — es waren nur Beispiele; es wäre noch manches anzuführen — wohl eher aus Raum- denn aus Sachgründen so unzureichend vorgestellt erscheint, was die Bibel zum Gottesgeheimnis tatsächlich sagt. — Genau hier tritt auch das andere vor den Blick, das jetzt nicht ungesagt bleiben kann: Es ist bezeichnend, daß — erstaunlich genug — in der Gesamtkonzeption des Handbuches der Dogmengeschichte keine Darstellung der theologisch-dogmatischen Entfaltung des Gottesglaubens selbst und überhaupt vorgesehen ist, weswegen auch die Trinitätsdarstellung negativ belastet erscheinen muß. Damit ist hier nicht so etwas wie „De Deo uno", wohl aber das Jahwe-Glaubenswissen und das reflektierte christliche Gottesbekenntnis gemeint, was ja mit „Trinität" und „Christologie" keineswegs schon abgegolten werden kann. Bei Irenäus, Arius, Athanasius usw. geht es doch entschieden um das christliche Gottesverständnis überhaupt (Gnosis!), nicht nur um Trinität im hier tatsächlich vorgelegten engeren Sinn.

Wien

Raphael Schulte

■ SCHENK RICHARD, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie. (Freiburger theologische Studien, Band 135). Verlag Herder, Freiburg—Basel—Wien 1989. (638). Kart. DM 98,—.

Die hier zu besprechende Untersuchung geht von der Feststellung aus, daß „Thomas' Stern abermals viel an Glanz verloren" (6) hat, nämlich wie schon am Ende des 13. Jahrhunderts, so daß er kaum noch als doctor communis fungiert, und daß auch die Transzendentaltheologie irgendwie zum Stillstand gekommen ist, an Aktualität verloren hat und Gefahr läuft, „unter theologischen Denkmalschutz gestellt zu werden" (17). Der Gründe dafür gibt es manche. Nicht zuletzt „mit dem Desinteresse an der

Philosophie Heideggers verliert die Transzendentaltheologie eine wichtige ursprüngliche Motivation" (18). Das sei deswegen besonders zu bedauern, weil „der Begriff der endlichen Transzendenz die potentielle Grundlage für eine Erneuerung der transzendentalen Gnadenlehre" zu bieten vermöge. Damit ist Anliegen und Durchführung des im Titel dieser Arbeit Genannten einigermaßen deutlich angegeben: „... einige, sich gegenseitig bedingende thomanische Themen historisch zu beleuchten, die für die Transzendentaltheologie der Gegenwart eine zentrale Rolle gespielt haben" (19), wobei die historische Rückbesinnung von systematischer Absicht geleitet ist, nämlich „im Kontext eines Dreiergesprächs zwischen Thomas, Heidegger und Rahner nach der Möglichkeit einer modifizierten Form der Transzendentaltheologie zu fragen" (20; vgl. auch 58), und zwar gerade im Blick auf die Gnadenlehre, was heute auch ökumenisch von besonderer Bedeutung ist. „Hier soll versucht werden, in der transzendentalen Erfahrung der endlichen Strukturen immer schon gegebenen Selbstbesitzes eine wesentliche Disposition freizulegen, die es ermöglicht, die Gnade als nicht-selbstverständliches Geschenk und die Offenbarung als unableitbare Aussage eines Anderen zu verstehen. Gerade als vergessene Möglichkeit liegt hier eine Chance neuer Zukunft" (21).

Das so einigermaßen umschriebene Anliegen verfolgt der Autor in weitausholender Weise, um ein möglichst sicheres Fundament für seine Zielaussagen zu gewinnen. In der langen Einleitung (17–69) setzt er sich mit der Verhältnisbestimmung von Heidegger und Rahner wie auch von Rahner und Thomas auseinander, wie sie verschiedene Autoren versucht haben, die aber noch keineswegs als grundsätzlich geklärt gelten kann. Das erklärt die Notwendigkeit des Inhalts des ersten Kapitels: „Vorüberlegungen zur Hermeneutik thomanischer Texte in systematischer Absicht" (71–103). Das zweite Kapitel behandelt als erste Teiluntersuchung „das Theodizeeproblem als hermeneutischen Ort der transzendentalen Gnadenlehre und Anthropologie: Die spätantike Vorbereitung der Frage", wobei bes. Plotin, Proklos, Porphyrios und eine christliche Rezeption, sowie Boethius und Pseudo-Dionysius Areopagita auf die gestellte Frage hin untersucht werden (105–283). Dem schließt sich folgerichtig das dritte Kapitel an: „Die dionysische Theodizee und das Gnadenaxiom bei Thomas: Eigenart und Rezeption" (286–442). Darin ist der zweite Abschnitt von besonderem Gewicht, die Herausarbeitung dessen, wie „das gnadentheologische Axiom des hl. Thomas in der ökumenischen Diskussion des 20. Jahrhunderts" die herausragenden Theologen beschäftigt hat (u. a. Przywara, Barth, v. Balthasar, Schillebeeckx, Kühn, Jüngel). Das vierte Kapitel geht sodann auf eine spezielle Thematik bei Heidegger und Rahner ein, nämlich die des Todes und der Eschatologie überhaupt: „Hoffnung gegen den Tod: Thomistische Überlegungen im Vorgriff zu einer künftigen Eschatologie auf der Basis der erneuerten transzendentalen Gnadenlehre" (443–516). Beide Kapitel fordern eine Reflexion über „die transzendentaltheologische Erkenntnislehre im Spannungsfeld von heilsge-

schichtlichem Realismus und absolutem Idealismus" heraus (Kap. 5: 517–568). Das sechste Kapitel geht schließlich auf die Freiheitsproblematik, zumal in der Diskussion Rahners ein: „Gefährdete Freiheit als Chance christlicher Existenz“ (569–602). Im „Ausblick“ zieht der Autor das Resümee seiner Arbeit vor allem durch die Angabe von möglichen und notwendigen Themenstellungen für theologisches Denken auf der Grundlage des hier Erarbeiteten (603–608). Dabei ist anerkennend hervorzuheben, daß er deutlich auf die Grenzen bzw. auf das Vorläufige aller transzendentalen Überlegungen hinweist, was nicht immer geschieht.

Es ist hier kein Raum, auf die Vorzüge und die gültigen Ergebnisse dieser umfangreichen und tiefen Untersuchung näher einzugehen. Wer sie liest, wird für sein theologisches Denken mannigfaltige Frucht finden, Anregungen zum Nach-, Weiter- und auch Anders-Denken, und das nicht einmal nur in der engeren Thematik dieses Werkes. Dafür ist dem Verfasser zu danken. Sollen Desiderata, nicht so sehr an diese Arbeit als vielmehr an die Theologie gestellt werden, die sich vornehmlich transzendentaltheologisch bemüht, so könnte auf folgendes hingewiesen werden: Es sind die Grenzen zu beachten, die solchem Ansatz „von Natur“ anhaften, wie der Verfasser es auch selbst ausdrücklich sagt; es braucht die notwendige Ergänzung durch konkrete Inhalte des faktischen Offenbarungsgutes. Sodann ist wieder einmal sichtbar geworden, wie sehr die Gnadentheologie daran „krankt“, daß sie „Natur“ zu wenig, wenn überhaupt in theologische Erwägung zieht. Und schließlich wäre zu fragen, ob ohne eine gebührende Berücksichtigung dessen, was mit Sünde und, folglich, Kreuz angesprochen ist, das Anliegen gerade auch der Transzendentaltheologie voll erreicht werden kann. Das sind Fragen, denen der Autor nicht ausweicht, die aber als von heutiger Theologie mehr als üblich und unbedingt zu behandeln herausgestellt seien.

Wien

Raphael Schulte

■ SCHLOSSER MARIANNE, *Cognitio et amor*. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 35). (XXVIII+272). Schöningh, Paderborn 1990. DM 58,—.

Die theologische Anthropologie Bonaventuras in der Spannung zwischen Wille und Intellekt ist Gegenstand vorliegender Dissertation. Traditionell wird Bonaventura als „Voluntarist“ dem „Intellektualisten“ Thomas gegenübergestellt. Von solchen vereinfachenden Denkmustern kann diese eher systematisch als historisch orientierte Untersuchung befreien, die allerdings etwas an der Länge und Häufigkeit lateinischer Zitate, die dann z. T. relativ knapp und kursorisch kommentiert werden (bes. bei den spirituellen Weisungen S. 220–246), leidet. Die Stellung des Menschen zu Gott wird grundsätzlich in der Gottebenbildlichkeit gesehen, die in der Schöpfung angelegt und in den „heils geschichtlichen“ Stufen (Sünde, Gnade, Glorie) entfaltet wird. Als Bild Gottes ist der Mensch „capax Dei“ durch Erkenntnis und Liebe, deren Verhältnis zueinander

zu klären ist. Gerade bei Bonaventura wirkt jedoch die Ausgliederung der Schöpfung von der Heilsgeschichte fragwürdig.

Beachtung verdienen vor allem die anthropologischen Ausführungen zur Rationalität des „liberum arbitrium“ und die Klärung grundlegender anthropologischer Termini (37–45), die Erörterung über die Stellung von Mensch und Engel, die Bonaventura im Sinne einer neuen Christozentrik sieht (123–130), über das Verhältnis der drei theologischen Tugenden zueinander (132–140), sowie die mit einer Kritik früherer Deutungen (u. a. K. Rahners) verbundene Untersuchung der „ecstasis“ (192–205). Die erst in der Glorie zu erreichende Synthese von Intellekt und Affekt (257) ist das Ziel, auf das der Mensch im dynamischen Zusammen der beiden Kräfte, aber auch der Geistesgaben von Wissenschaft und Frömmigkeit (166–174) ausgeht.

Regensburg

Ulrich G. Leinsle

■ BARTOS JAN FRANCISZEK OFMConv, *Gesù Cristo rivelazione di Dio nel Pensiero di S. Bonaventura*. (Seraphicum, Dissertationes ad Lauream n. 76). (XVII+221). Editrice Miscellanea Francescana, Roma 1990.

Die vorliegende Dissertation nimmt ein durch das Vaticanum II neu in das theologische Interesse gerücktes Thema zum Anlaß, seine Spuren bei Bonaventura aufzuzeigen: Christus als Offenbarung Gottes. Nach einer kursorischen Sichtung der Vätersagen zu diesem Thema, wobei vor allem Augustinus als Quelle Bonaventuras hervorgehoben wird, gliedert Vf. seine in einem etwas blumigen Theologien-Italienisch gehaltenen Ausführungen nach dem bei Bonaventura selbst vorgegebenen Schema: *Verbum increatum — incarnatum — inspiratum*. Gut herausgearbeitet ist die zentrale Rolle des ewigen Wortes in der Trinitätslehre Bonaventuras, gründend in dessen Exemplarismus. Das ewige Wort wird vor allem als Exemplarursache des Menschen als Bild und Gleichnis Gottes bzw. des Wortes betrachtet. Wertvoll ist dabei die Auseinandersetzung mit der Interpretation A. Gerkens und in der Frage der Illumination mit der von B. Rosenmöller aufgeworfenen Frage eines Ontologismus bei Bonaventura. Relativ kurz wird die Inkarnation als solche und in ihrer Funktion als Offenbarung des Vaters betrachtet. Naturgemäß steht hier auch die schwankende Stellungnahme Bonaventuras zur Frage der absoluten Prädestination Christi (auch ohne die Sünde Adams) im Blickpunkt. Gut herausgearbeitet ist auch die primär metaphysische, nicht satisfaktorisches Sicht der Erlösung bei Bonaventura (wieder in Auseinandersetzung mit A. Gerken). Die Ausführungen zum *verbum inspiratum* vermissen wir freilich dann ebenso wie die S. 7 angekündigte Einbeziehung der Schöpfung in die „Theologie des Wortes“. Statt dessen bringt Vf. eine ausführliche Darstellung der Psychologie Christi bei Bonaventura, besonders hinsichtlich seines Selbstbewußtseins und seines Wissens. Die Ausführung entwickelt sich hier z. T. mehr in Anknüpfung an Bonaventura als mit Bezug auf seine Texte (bes. 174–177). Bonaventura hält in diesen Fragen an der Notwendigkeit der *visio beatifica* und