

Rechtfertigung solchen Vorgehens mit dem Verweis auf die geübte Praxis der Kontrafaktur hinkt spätestens dann, wenn die Lieder mit ihnen speziell zugehörigen Choreographien verbunden sind. „Supermarktmentalität“ also auch hier, bei der ich alles mit allem vermischen und für meine Interessen vereinnahmen darf? Der Benutzer/die Benutzerin des Arbeitsbuches ist in jedem Fall dazu angehalten, sich zu überlegen, wie er/sie mit dieser heiklen Fragestellung umgehen wird.

Linz

Borghild Baldauf

DOGMATIK

■ GRESHAKE GIBBERT, *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie. Herder, Freiburg 1997. (568, 4 Farbbl.). Ln. S 496,-/DM 68,-/sFr 65,-.

Der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake legt mit diesem Buch eine Studie vor, die sich zur Aufgabe macht, „die im Trinitätsglauben gegebenen Einsichten für das Verständnis der Wirklichkeit als solcher fruchtbar zu machen“ (28). Eine solche Fragestellung setzt eine exakte Verhältnisbestimmung von anthropologischem Erfahrungshorizont und theologischem Anspruch voraus; dementsprechend stellt Greshake in einem einführenden Kapitel (13–44) klar: Die „potentia“ des Menschen, seine Offenheit auf eine mögliche Erfüllung des Lebens, konstituiert sich nur vom „actus“ der freien und unverfügbaren Selbstmitteilung Gottes her (vgl. 30f) und nicht umgekehrt. Im Zusammenhang der Trinitätstheologie ergibt sich daraus: Auch wenn das explizite Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Strukturrede zum menschlichen Selbstverständnis aufweist – also eine „trinitarische Vernunft-Grammatik“ (40) voraussetzt –, läßt sich das als „Trinität“ bezeichnete Geheimnis nicht aus der menschlichen Erwartungshaltung ableiten. Wer diese entscheidende Vorbemerkung übersieht, könnte Greshakes Versuch, trinitätstheologische Denkformen als hermeneutischen Schlüssel für ein radikaleres Verstehen der menschlichen Lebenswirklichkeit zu begreifen, als naiven Rückschluß von den „vestigia trinitatis“ auf Gott selbst mißverstehen (vgl. 42f).

Der erste Teil (45–216) des Buches versteht sich als „Weg zu einer communalen Trinitätstheologie“. Anhand umfangreicher Begriffsanalysen und dogmengeschichtlicher Überlegungen entwickelt Greshake sein Konzept der Trinität als „Communio“, das er als das „zutreffendste Paradigma zum Verstehen des trinitarischen Lebens

Gottes“ (178) sieht. „Communio“ besagt als „reziproke Vermittlung von Einheit und Vielheit“ (183) die Überwindung des alten Dilemmas von Monismus/Modalismus beziehungsweise Subordinationismus und Tritheismus.

Im zweiten Teil (217–438) geht es Greshake darum, den erarbeiteten Ansatz der trinitarischen Communio als „Mitte und Verstehensschlüssel des christlichen Glaubens“ zu bewähren. Seine Arbeitshypothese geht davon aus, „die besonders gut am Menschen abzulesende konstitutive Relationalität und Communalität alles Wirklichen als klareres vestigium trinitatis herauszustellen“ (248). In diesem Sinn kommen verschiedene Problemkreise systematischer Theologie zur Sprache: Schöpfung, Einheit/Komplexität, Freiheit/Gemeinschaft, Glaube/Geschichte, Offenbarung, (Erb)Sünde, Kirche usw. Greshake zeigt auf, inwiefern ein communal-trinitarisches Gottesverständnis dogmatische Aporien lösen kann. So heißt es zum Beispiel: „...nur in einer trinitätstheologischen Sicht findet Differenz und Einheit in der Kirche eine wirkliche Begründung und bleibt nicht nur Gegenstand theologischer Beteuerung“ (416, Anm. 536). Der dritte Teil (439–537) geht noch einen Schritt weiter und fragt, ob und wie sich Probleme der Wirklichkeit überhaupt (nicht nur die des christlichen Glaubens!) vom trinitätstheologischen Glauben her klären lassen. Greshake behandelt Fragen des abendländischen Einheitsverständnisses, der Gesellschaft, Religionen und Kulturen. Die These ist eindeutig: „Faktisch findet in jeder Verwirklichung menschlicher Communio und Communicatio ein Vorgriff, eine Antizipation statt, die vom trinitarischen Glauben her eine Klärung erhält“ (490f). Damit ist ein schwieriges Terrain betreten. Mag Greshakes grundsätzliches Anliegen durchaus Plausibilität beanspruchen, so stimmen die Selbstverständlichkeit und Unvermitteltheit mancher Formulierungen bisweilen nachdenklich. Zum Beispiel ist schon im zweiten Teil von der „Communalisierung“ und „Trinitarisierung“ der Schöpfung (274) die Rede, weiters von der „Trinitarisierung der Wirklichkeit“ als „Weg wie Ziel auch der ‚profanen‘ Geschichte“ (299). Ob solche Redeweisen geeignet sind, mögliche Mißverständnisse auszuschließen?

Das Werk schließt mit einem „Aus-Blick“ (539–556), der vier trinitarische Darstellungstypen aus dem Bereich der bildenden Kunst vorstellt und an ihnen nochmals trinitätstheologische Anliegen kurz durchbuchstabiert.

Zweifelloos ist das vorliegende Werk ein Beispiel beachtlicher Arbeit und theologischer Kreativität; die Aktualität der Trinitätstheologie wird auf überzeugende Art und Weise zur Geltung ge-

bracht. Einige Rückfragen beziehungsweisen Unklarheiten seien noch angefügt: An mehreren Stellen formuliert Greshake Kritik an Rahners Theologie, die nicht sachgemäß erscheint. So taucht S. 175, Anm. 474 der – altbekannte, aber verfehlte – Vorwurf auf, in einer „transzendentalen Theorie des Subjekts“ komme „das andere“ immer „zu spät“; S. 236f, Anm. 57 wird ein Gedankengang Rahners (Gott als „transzendente Ursache“ der Welt) von einer anderen Fragestellung (nämlich dem „Selbststand“ der Schöpfung) her beurteilt; nahezu notwendig muß es dann heißen: „Rahner und sein Gefolge übersehen hier ...“ Besonders unverständlich ist schließlich der Vorwurf, Rahners Gottesbild lasse keine Vermittlung mit realem Leid zu (vgl. 346). *Sachlich* ist diesbezüglich auf Rahners Grundkurs (217–221) zu verweisen, wonach durch die Menschwerdung des Logos „unsere Zeit die Zeit des Ewigen, unser Tod der Tod des unsterblichen Gottes selbst [!] wurde“ (218). *Formal* ist festzustellen, daß erstens ein falscher Band als Quelle angegeben wurde (S. 346, Anm. 353: Band I, nicht II!) und zweitens Rahners Argumentationskontext – nämlich die „Gott-ist-tot-Theologie“ – mit keinem Wort erwähnt wird, wodurch sich natürlich eine beträchtliche Sinnverschiebung ergibt. (vgl. im Kontrast dazu zum Beispiel die überaus genaue Verifizierung des Bonhoeffer-Zitats S. 348, Anm. 360!) Weitere Schwierigkeiten sind die einseitige Interpretation des „Substanz“-Begriffs (vgl. 454–456; 460), die nur das naturalistische Mißverständnis, nicht aber das originäre Anliegen des Aristoteles (vgl. Metaphysik VII, 1029a–b!) zur Geltung bringt, sowie die ausdrückliche Gleichsetzung von „Transkulturalität“ mit „Einebnung“ (Vgl. 493f, 498).

Corrigenda: S. 73, Anm. 72, 5. Zeile: begrifflichen; S. 101, 6. Zeile v.u.: mittelalterliche; S. 148, 8. Zeile: selbst; S. 414, Anm. 532, 1./2. Zeile: *weist*; S. 431, 8. Zeile v.u.: über den Abgrund; S. 454, Anm. 41, 9. Zeile: interpretiert; S. 472, Anm. 105, 4. Zeile: Vermittlung.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ GRÜMME BERNHARD, „*Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht*“. Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 43). Oros, Altenberge 1996. (699). Kart.

Grümmes umfangreiche Studie über die Angefochtenheit jüdischer und christlicher Erlösungshoffnung nimmt die „reale, unübersehbare Nichtidentität“ (5) der menschlichen Lebenswirklichkeit sowie die „gläubige Hoffnung auf

die universale Liebe des einen Gottes“ (6) zum Ausgangspunkt, um die Soteriologien Karl Rahners (1904–1984) und Franz Rosenzweigs (1886–1929) zu untersuchen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Das verbindende Moment zwischen diesen beiden doch sehr unterschiedlichen Autoren sieht Grümme in der „Sehnsucht nach Erlösung“ (10); um aber die zwei Ansätze nicht willkürlich aufeinander zu beziehen, wird eine „autorenimmanente Verfahrensweise“ (13) vorgeschlagen, die zuerst Rahner und Rosenzweig in ihrem je eigenen Kontext darstellt und erst abschließend vergleicht.

Der erste Abschnitt widmet sich der Soteriologie Rahners (15–261). Als theologisch-systematische Leitlinie arbeitet der Autor die „inkarnatorisch-sakramentale Struktur der Heilsgeschichte“ (208) heraus, die jeden Prozeß des Heils von vornherein anthropologisch und geschichtlich vermittelt sein läßt. Resümierend stellt Grümme bei Rahner zweierlei fest: „Zum einen, daß Erlösung nur kraft Vermittlung durch kreatürlichen Selbstvollzug geschichtlich wirksam wird; zum anderen, daß dieser sich bei dessen geschichtlicher Struktur notwendig intersubjektiv objektiviert, und dies bei der leib-seelischen Grundverfaßtheit des Menschen nicht ohne real-erfahrbare Greifbarkeit“ (257). Im Kontrast dazu stellt sich Rosenzweigs Soteriologie (262–533) als anti-idealistischer, eschatologisch ausgerichteter und alteritätsbezogener Entwurf dar. Grümme sieht den Ansatz Rosenzweigs – bei aller Vorischt, die bei einem solchen Begriff anzuwenden ist – als Ausdruck der „Eigenart jüdischer Denkgestalt“ (299), die im „Gegenüber von Identitäts- und Differenzreflexion“ (ebd.) zum Ausdruck kommt. Besonders deutlich zeigt Rosenzweigs Hauptwerk „Der Stern der Erlösung“, wie sehr die drei „Urelemente“ Gott, Welt und Mensch – im idealistischen Denken voneinander isoliert – durch die Dynamik geschichtlicher Vermittlung interagieren können. Das in dieser „Bahn des Lebens“ gegenwärtige Ereignis von Offenbarung kommt allerdings „als Abbruch, als Ende der Geschichte“ (405) zur Geltung. Was hier „Erlösung“ heißt, stellt eine Symbolisierung von zugleich schon antizipierter als auch bleibend ausständiger, absoluter Versöhnung dar. Die in die Zeit hereinbrechende, aber das menschliche Heils-mühen gerade nicht aufhebende „eschatologische Erlösung“ (428) bedingt jene „spekulativ unaufhebbare Paradoxie von geschichtlicher Verwirklichung des Heils und der prinzipiellen Angewiesenheit auf eine vorgängige absolute Exteriorität (429f), die Rosenzweigs Soteriologie charakterisiert. Von daher läßt sich zum Beispiel ein vertieftes Verständnis von „Liturgie“ gewinnen: „Sie macht das Zukünftige zu einem erfahr-