

entfaltet“ (324), und unter „Mission“ ist „der je neue Aufbruch in die ‚Fremde‘ auf der Suche nach dem je größeren Gott“ (352) zu verstehen. Mit dem Konzil hat die Kirche gelernt, „sich auch vom ‚Anderen‘, von Welt und Kultur her zu bestimmen“ (384); diese pastorale und missionarische Wende hängt zuallererst mit einem tiefgreifenden theologischen Umbruch zusammen, der „Kultur als einen neuen ‚locus theologicus‘“ (399) begreift. Die Vielfalt kultureller Kontexte hat nicht bloß „okkasionelle Bedeutung“ (404) für die Verkündigung, sondern stellt eine echte Bezeugungsinstanz christlicher Wahrheit dar. Mit Blick auf *De locis theologicis* (1563) von Melchior Cano OP, dem klassischen Entwurf theologischer Erkenntnislehre, betont Margit Eckholt, dass „Kultur“ eben nicht bloß zu den „loci alieni“ gehört, sondern ins Zentrum einer Kriteriologie theologischer Erkenntnis (vgl. 399–405).

Der dritte Teil (425–611) erarbeitet Strukturmomente einer dogmatischer Methodenlehre, die davon ausgehen, dass es „kein kulturelles ‚Zentrum‘ mehr [gibt], von dem aus der ‚intellectus fidei‘ sich wie selbstverständlich entfaltet oder von dem aus er sogar beurteilt wird“ (481). Mit dem Begriffspaar Poetik des Glaubens (verstanden als „Ausbildung von Lebensformen des Glaubens in der Vielfalt der Kulturen“ [488]) und *Hermeneutik des Geistes* (als Dynamik, „in der die verschiedenen Ausformungen der Tradition und der Lebensgestalten des Glaubens in einen Prozess der Unterscheidung der Geister gestellt werden“ [502]) reflektiert Eckholt vier grundlegende Bezugsmomente theologischer Wahrheitsfindung: das Zeugnis der Heiligen Schrift, die Ausbildung des Kanons und der Glaubensbekenntnisse, die Entstehung von Lebensformen des Glaubens sowie die Theologie als Verstehen des Glaubens. Dabei wird immer wieder deutlich: „Der Aufweis des ‚Eigenen‘, des ‚Logos des Glaubens‘, nimmt immer auch den Weg des ‚Fremden‘“ (553).

Margit Eckholt hat nicht nur eine Fülle von Material zum Thema „Theologie und Interkulturalität“ aufgearbeitet, sondern einen theologisch-systematischen Ansatz erarbeitet, der die Kirche ermutigt – wie sie in ihrem *Ausblick* (612–626) schreibt –, „ihren Weg in Geschichte und Kultur je neu als ‚Emmaus-Weg‘ zu entdecken“ (614). Dieses Buch zeigt eine Wegmarke nachkonziliarer Theologie an und erschließt exemplarisch, wie christliche Glaubensverantwortung im Horizont der Weltkirche geleistet werden kann.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

Wer das vorliegende Lehrbuch in die Hand nimmt, sollte (entgegen den Lesegewohnheiten routinierter Vielleser!) die ersten Zeilen des Vorwortes sorgfältig zur Kenntnis nehmen. Dort werden Anspruch und Grenzen der Publikation genau beschrieben. Das Lehrbuch will „zeigen, wie in Gegenwart und Geschichte nach Jesus dem Christus gefragt wird und gefragt worden ist“. (5) Sehr klar wird zudem vermerkt: „Dieses Buch will keine neuen Forschungsergebnisse anbieten.“ (ebd.) Zu erwarten ist also ein kurz geraffter Durchgang durch die kirchliche Christologie von den neutestamentlichen Anfängen bis in die Gegenwart. Dieses Versprechen wird in der Tat eingehalten, wenn auch mit einigen Einschränkungen, auf die noch einzugehen sein wird. Zunächst besticht der Aufbau der Darlegung. In einem ersten Teil werden, ausgehend von dem Kontext der Entdeckung Jesu außerhalb der Kirche, vor dem Hintergrund einer säkularisierten und plural strukturierten Gesellschaft neue theologische Tendenzen und christologische Entwürfe aufgezeigt und im Rahmen der Pluralität der Religionen verortet. Ein zweiter Teil bietet das biblische Zeugnis von Jesus dem Christus; ein dritter die Geschichte der dogmatischen Christologie und ein vierter stellt sich der systematischen Frage nach Christi Weg, Person und Werk. Dabei erweist sich der Leipziger Altmeister der theologischen Systematik als vorzüglich informiert (auch bezüglich neuerer Literatur), engagiert ökumenisch orientiert und in unbestechlicher Sachlichkeit seiner Thematik verpflichtet. Deren Bedeutung ist er sich bewusst. Geht es „doch um die Mitte des Glaubens und der Theologie“ (5). Besonders sorgfältig sind die jedem Kapitel vorangestellten „Leseratschläge“ ausgewählt. Gegenüber modischen Trends bevorzugt der Vf. die „klassische“ Literatur. Das besondere exegetische Gewicht sollte nicht überraschen. Die Stärke der Darstellung konzentriert sich vor allem auf den zweiten und dritten Teil; der vierte systematische ist unter den Leitgedanken der „Versöhnung der Welt“ gestellt. Hinsichtlich der Methode werden Grenzen insofern spürbar, als die historisch-kritische Methode das Feld weithin allein bestreitet. Damit bleiben vielfältige theologische Diskurse, die sich ganz anderer Methoden bedienen, etwa jener einer Symboltheorie – als Beispiel sei die jüngst erschienene Christologie von R. Haigh „Jesus, Symbol of God“ genannt –, weithin ausgespart. Katholische LeserInnen werden im Rahmen der nur kurz referierten Befreiungstheologie so wichtige Namen wie Gutiérrez, Ellacuría, Sobrino oder Segundo vermissen. Dabei beschränkt sich die angeführte Literatur im Wesentlichen auf den deutschsprachigen Raum. Zudem erhält im Ent-

wurf des heutigen Kontexts theologischen Denkens der Horizont der jeweils notwendigen Inkulturation der Lehre von Jesus als dem Christus sehr unterschiedlicher Lebenswelten zu wenig Gewicht. Ungeachtet dieser Einschränkungen und mit ausdrücklichem Verweis auf die selbst gesteckten Grenzen ist die Zusammenschau der vorliegenden Christologie als grundsätzliche Information und Einführung in den klassischen theologischen Sachdiskurs zu empfehlen.

Linz

Hanjo Sauer

■ MOHR DANIELA, *Existenz im Herzen der Kirche*. Zur Theologie der Säkularinstitute im Leben und Werk Hans Urs von Balthasars. (StSStH 28) Echter, Würzburg 2000. (485) Brosch. € 29,80 (D). Diese bei Medard Kehl SJ in Frankfurt-St. Georgen entstandene Dissertation fügt sich als Band 28 gut ein in die von G. Greshake, M. Kehl und W. Löser herausgegebene Studienreihe zur systematischen und spirituellen Theologie. Sie bietet insbesondere eine hervorragende Ergänzung zu deren Band 1 (Manfred Scheuer, *Die evangelischen Räte*. Strukturprinzip systematischer Theologie bei H. U. von Balthasar, K. Rahner, J. B. Metz und in der Theologie der Befreiung, 1992), Band 3 (Anneliese Herzig, *Ordens-Christen*. Theologie des Ordenslebens in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1991) und Band 22 (Christoph Kaiser, *Theologie der Ehe – der Beitrag Hans Urs von Balthasars*, 1997).

Im ersten Teil durchwandert die Autorin in einem *Historischen Gang* umsichtig Balthasars Leben und Werk unter der Perspektive der gestellten Thematik (10–164). Der in der neueren Theologie verstärkt wahrgenommenen Verzahnung von Person und Werk kommt dabei eine besondere Bedeutung zu. Denn Balthasar selbst betrachtete die Gründung der Johannesgemeinschaft, die der Kristallisationspunkt seiner geistlichen Verbindung mit Adrienne von Speyer war und die schließlich zu seinem Ausscheiden aus dem Jesuitenorden führte, als die Erfüllung seines Lebenswerkes. Obwohl er die Laiengemeinschaften, die nach den evangelischen Räten leben, nur in wenigen Schriften ausführlich thematisiert, wurde ihre theologische Entfaltung „zum tragenden Anliegen seines gesamten Schaffens“ (163). Die Grundzüge der Theologie der Säkularinstitute sieht Daniela Mohr bereits in Balthasars musikalischer Veranlagung grundgelegt, durch die ihm die Transzendenzerfahrung im Geschöpflichen aufleuchtet (19). In seiner Ausbildung haben ihm sodann die Kirchenväter eine Einsicht in die radikale göttliche Zuwendung zur Welt vermittelt; die Inkarnation ist denn auch ein wesentlicher Schlüssel für die Theologie der Säkularinstitute des Schweizer Theologen (32).

Der mächtige zweite Teil besteht in einem *Systematischen Gang*, der in einer ersten Etappe zur ekklesiologischen und in einer zweiten zur trinitarisch-theologischen Bestimmung der untersuchten Lebensform führt (165–447). Die Säkularinstitute sind in ihrer laikalen Natur am Rande der Kirche angesiedelt, aber gerade durch ihre Weltnähe im Herzen der Kirche eingeschrieben. Ihre Mitglieder sind weder Kleriker noch Ordensleute, sondern Laien, die in Gemeinschaft oder einzeln nach den evangelischen Räten leben und ihrem Beruf nachgehen. Für die Kirche stellen sie neben der seit alters praktizierten Jungfrauenweihe ein Novum dar: Sie verwirklichen die Existenz „eines Laien im Rätestand, das heißt eines Rätechristen, der die *Weltsendung* als Konstitutivum seiner Rätebindung erfährt“ (217). Diese kirchliche Sozialform in engster Verbindung mit der Welt beweist und bewirkt für Balthasar offensichtlich die Erweckung des durch Jahrhunderte in Tiefschlaf verfallenen Laienstandes, des – wie er es selbst nennt – „schlafenden Riesen“ (192). Insofern nun das Räteleben für Balthasar eine „existentielle Darlegung von Kirche“ als Braut Christi ist, hat dessen radikale Weltsendung in den Säkularinstituten eine „exemplarische Funktion“ für alle Christen, die auf die „Säkularität der ganzen Kirche“ verweist (219, 266). Dieser Kern der Balthasarschen Theologie bricht von daher die gerade nach dem Konzil weitverbreitete Verengung auf, das Leben in Armut, Keuschheit und Gehorsam vorwiegend unter dem Aspekt des eschatologischen Zeichens und des Zeugnisses für die jenseitige Welt zu fassen; vielmehr geht es um die „Einwurzelung in die Welt“ (236–238) auf die sakramentale Existenz der Welterlösung hin. Anhand der so thematisierten Lebensform erfährt in weiterer Folge die säkulare Grundstruktur der gesamten Kirche eine trinitarische Bestimmung. Denn die angesprochene Weltzuwendung darf nicht den Eindruck vermitteln, als wären die Christen gar nicht erst in der Welt. Die Bewegung der Weltbejahung geht dagegen von Gott aus. Sie besteht zuvorderst in der Schöpfung als *analogia trinitatis* und konkretisiert sich unüberbietbar in der Menschwerdung Gottes. Christliche Existenz ist deshalb zuinnerst „Nachfolge der Inkarnationsbewegung Gottes, sie wird Teilhabe an der Bewegung Gottes in Jesus Christus auf die Welt zu“ (344). Dieses Geschehen pipfelt im Paschamysterium, und es ist auch dieser Abschnitt zur Theologie der drei Tage (346–368), wo Mohrs Darstellungskunst der Knotenpunkte von Balthasars Denken ihren Höhepunkt erreicht. Demgegenüber verheißt die pneumatologische Grundlegung dann mehr, als sie zu halten vermag (392–447). Es wird zwar eingangs der innere Zusam-