

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

51. JAHRGANG HEFT 3
JULI—SEPTEMBER 2010

Wort und Antwort



Dogmatik und Exegese
Begegnung der dritten Art



Inhalt

WORT UND ANTWORT | 51. JAHRGANG HEFT 3 JULI—SEPTEMBER 2010

Exegese und Dogmatik. Begegnung der dritten Art

Editorial 97

Stichwort 1: Exegese und Dogmatik (Christoph Dohmen) 98

Stichwort 2: Dogmatik und Exegese (Klaus Müller) 101

Harald Wagner

Zum Verhältnis von Dogmatik und Exegese. Ein theologiegeschichtlicher Abriss 103

Carsten Barwasser

Die Geschichte Jesu weiter erzählen. Exegese und Dogmatik bei Edward Schillebeeckx 108

Joachim Kügler

Kritik der Exegese – Überforderung eines Dogmatikers.
Zum Jesus-Buch von Benedikt XVI. 114

Tiemo Rainer Peters

Befreiendes Wort. Exegese, Dogmatik und der Anspruch der Predigt 119

Laurentius Höhn

Biblische Spuren im Film. Von der „frommen Filmkunst“ biblischer Zitate 125

Wiedergelesen: Pius XII., Enzyklika „Divino afluence Spiritu“ (Richard Nennstiel) 131

Dominikanische Gestalt: Melchor (Melchior) Cano OP (1509–1560)
(Boris Hogenmüller) 133

Bücher (Thomas Eggensperger/Ulrich Engel/Sören Scherg) 136

Eingegangene Bücher 144

Titelbild: © Mr. Nico, geschwisterliebe

Vorschau: Heft 4 (Oktober—Dezember) 2010: Christen im Orient. Nicht nur (eine) Geschichte

„Begegnung der dritten Art“ lautet der einem aus dem Jahr 1977 stammenden Film von Steven Spielberg entlehnte Untertitel dieser Ausgabe von Wort und Antwort, die sich der spannungsreichen Wechselbeziehung von Exegese und Dogmatik widmet. Der Regisseur Spielberg bezeichnete mit solcherlei Begegnungen der dritten Art einen direkten Kontakt zwischen Bewohnern vollkommen verschiedener (außerirdischer) Welten. Im Falle seines Filmes verläuft dieser allerdings anders, als die deutsche Übersetzung suggeriert, nicht unheimlich, sondern äußerst friedlich und erfreulich, da die Kommunikation zwischen den sich begegnenden Welten gelingt.

Einen ersten Einblick in die „Welten“ Exegese und Dogmatik eröffnen der Alttestamentler Christoph Dohmen und der Systematiker Klaus Müller im Doppelstichwort dieser Ausgabe. Der Dogmatiker Harald Wagner setzt sich dann unter historischen Gesichtspunkten mit der Frage auseinander, welchen Weg die Verhältnisbestimmung beider Disziplinen zueinander im Laufe der Kirchengeschichte genommen hat. Im Anschluss stellt Carsten Barwasser OP den Neuentwurf einer Christologie durch Edward Schillebeeckx OP vor, der dezidiert die Verbindung von Exegese und systematischer Theologie suchte. Für Schillebeeckx ist in diesem Zusammenhang nicht die sprachliche Fassung eines Dogmas entscheidend, sondern die Wirklichkeit selber, die durch das Dogma ausgedrückt werden soll.

Drei Beiträge beschäftigen sich dann mit der Frage, wie die im Dogma ausgedrückte Wirklichkeit und die konkreten Ergebnisse der Exegese im theologischen Diskurs, in der Verkündigung und im Film zusammen kommen. Joachim Kügler setzt sich aus exegetischer Perspektive mit dem Jesus-Buch Benedikt XVI. auseinander und fordert von der dogmatischen Disziplin die Fähigkeit ein, sich in die Spannungen hineinzuwagen, welche die Exegese aufzeigen kann. Tiemo Rainer Peters OP fragt in seinem Beitrag, wer die Kriterien dafür liefert, was unverzichtbares Gotteswort ist und kommt zu dem Fazit, dass weder Exegese noch Dogmatik hierfür zuständig sind. Laurentius Höhn OP kehrt abschließend mit seinem Beitrag zur cineastischen Titelinspiration zurück, indem er drei Regisseure und ihr filmisches Schaffen auf ihre exegetische und dogmatische Nähe und Ferne zum eigentlichen Textgehalt des Bibelstoffs hin untersucht.

Die Arbeit an einer Begegnung der dritten Art zwischen Exegese und Dogmatik, so macht diese Ausgabe hoffentlich deutlich, ist bleibende Herausforderung für die Theologie.

Bernhard Kohl OP

Exegese und Dogmatik

„Dogmatik und Exegese sind seit der Hochscholastik immer mehr auseinander und in diesem Jahrhundert aneinander geraten. (...) Aber das Tabu ist nun durchbrochen, und von beiden Seiten wird an der notwendigen Brücke gebaut. (...) Vieles steht noch unverbunden nebeneinander. Aber das Gespräch ist eröffnet, und unser Wollen mit diesem Sammelwerk berührt sich an einer Stelle entscheidend mit der Zielsetzung des II. Vatikanischen Konzils: Die Kirche muß – wie es Johannes XXIII. in Wort und Tat zu verwirklichen sucht – im Geist der offenen Ehrlichkeit, der Liebe und Brüderlichkeit erneuert werden.“¹ Für den Dogmatiker Herbert Vorgrimmler, der 1962 schon in einem Sammelband unter dem Titel „Exegese und Dogmatik“ Beiträge von Vertretern beider theologischer Disziplinen (K.H. Schelkle; K. Rahner; A. Vögtle; H. Schlier; E. Schillebeeckx; R. Schnackenburg; H. Groß; F. Mußner) versammelte, scheint die Annäherung von Exegese und Dogmatik notwendiger Teil der Erneuerung der Kirche im Geist des II. Vatikanums zu sein. Die Beiträge des Sammelbandes vermitteln alle die Aufbruchsstimmung vom Vorabend des Konzils. Und dieser Aufbruch von Exegese und Dogmatik hat bekanntermaßen das Konzil mitbestimmt, vor allem seine dogmatische Konstitution *Dei Verbum*.

Doch was ist, so muss und darf man fragen, aus der Beziehung von Exegese und Dogmatik geworden? Sind die Brücken heute vollendet? Sind beide sich wieder näher gekommen oder sogar wieder zusammen? Offensichtlich nicht, denn sonst wären zwei getrennte „Stichworte“ im vorliegenden Themenheft überflüssig. Als das II. Vatikanum den Gedanken von der Heiligen Schrift als „Seele der Theologie“ weiterentwickelt hatte², schrieb der damals junge Tübinger Dogmatiker Josef Ratzinger in seinem Kommentar zu *Dei Verbum* 24: Die Aussage [von der Schrift als Seele der Theologie] empfängt hier ihre weiterreichende Kraft durch den Zusammenhang mit dem Dekret über die Priesterbildung, das die gleiche Formel verwendet, um aus ihr eine praktische Konsequenz zu ziehen, die für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine nahezu revolutionierende Bedeutung besitzen dürfte. In den bisherigen Handbüchern der Dogmatik bildet die jeweilige kirchliche Lehrvorlage den Ausgangspunkt der Betrachtung. Im Anschluss daran wurde ein Schrift- und Überlieferungsbeweis geboten und dann eine theologische Verarbeitung versucht. Das hatte zur Folge, dass die Schrift grundsätzlich nur unter dem Aspekt des Beweises für vorhandene Aussagen betrachtet wurde; und selbst wo dies sehr sorgfältig und mit modernen exegetischen Methoden vollzogen wurde, kam es auf diese Weise kaum dazu, dass das Thema aus der eigenen Perspektive der Schrift entfaltet oder dass Fragen aus der Bibel neu erhoben wurden, die in der kirchlichen Lehrvorlage nicht vorgesehen sind. Wo neue Fragen verhandelt wer-

den, ergab sich in der Regel aus der Arbeit der systematischen Theologie selbst, nicht aus den Anstößen der Schrift. Im Dekret über die Priesterausbildung wird nun gesagt, die dogmatische Theologie sei so anzulegen, „ut ipsa themata biblica primum proponantur“. Das bedeutet, dass die Bibel in Zukunft zuerst aus sich selbst gesehen, bedacht und befragt werden muss und dann erst die Entfaltung der Überlieferung und die dogmatische Analyse einsetzen kann.“³

Aber die Revolution in der katholischen Theologie blieb aus. Und trotzdem hat sich etwas verändert, denn der Gedanke von der grundlegenden Position und Funktion der Bibel in der katholischen Theologie hat zur Einsicht geführt, dass die getrennten Disziplinen von Dogmatik und Exegese beide auf je eigene Weise auf die Heilige Schrift zugeordnet sind. Daraus ergibt sich eine gemeinsame Basis: Beide, Exegese und Dogmatik, gehören zur Theologie. Für die Dogmatik scheint die Zuordnung zur Theologie selbstredend festzustehen, während man bei der Exegese doch öfters und immer wieder Zweifel anmeldet. Aber Exegese ist auch und gerade unter wissenschaftstheoretischer Hinsicht nicht nur Philologie oder Geschichts- oder Literaturwissenschaft, sondern immer Theologie, weil ihr Gegenstand, die Heilige Schrift, nicht anders als theologisch erfasst und beschrieben werden kann.⁴ Auf der gemeinsamen Basis der Theologie tun Exegeten und Dogmatiker aber nicht einfach dasselbe – erst recht nicht mit dem Unterschied, dass der eine dies und der andere jenes besser kann als der andere –, sondern sie gehen mit je eigener Methodik eigenen Fragen innerhalb der Theologie nach. Ist es dazu notwendig oder auch nur wünschenswert, dass die beiden Disziplinen eins werden? Sicher nicht, denn der Diskurs ist für die Theologie lebensnotwendig, auch und gerade der Diskurs im Inneren, wie er sich zwischen zwei getrennten Disziplinen ergibt. Wichtig und grundlegend für den Dialog zwischen den Disziplinen ist aber das gemeinsame Fundament, das in der Heiligen Schrift besteht, was nicht nur eine diffuse Sammlung von Texten meint, sondern den gewachsenen Kanon, d. h. die als Glaubenszeugnis wirkende Schriftensammlung einer Glaubensgemeinschaft. Im Fall des Christentums natürlich einer Glaubensgemeinschaft, die aus dem Judentum mit seiner Heiligen Schrift hervorgegangen ist. Das Bewusstsein, der engen und einzigartigen Verbindung zwischen Judentum und Christentum hat im Blick auf das Fundament, das in der Heiligen Schrift besteht, zu der Erkenntnis geführt, dass die sogenannte historisch-kritische Exegese nicht die einzige Form wissenschaftlicher Exegese ist. Die Einsicht, dass jüdische Bibelausleger anderes aus den gleichen Texten lesen als christliche und dabei in eine andere – wissenschaftliche – Diskursgemeinschaft eingebunden sind, hat dazu beitragen, den eigenen Umgang mit der Heiligen Schrift kritisch zu reflektieren.

Exegese und Dogmatik sollten um der Theologie willen ihre Aufgaben und Arbeitsbereiche nicht vermischen und auch nicht als unvereinbar ansehen, vielmehr sollten beide auf je eigene Weise die Heilige Schrift in den Mittelpunkt ihrer Arbeit stellen. Um dann in einen fruchtbaren Diskurs über die Heilige Schrift zu kommen, müssen sie ihren Bezug zur Schrift kritisch reflektieren und eventuell korrigieren – nicht den zur anderen Disziplin. So müssen Exegeten sehen, dass es neben den einzelnen Texten, die sie bearbeiten, ein *Ganzes* der Schrift gibt, das mehr ist als die Summe der einzelnen Texte. Kurz gesagt: Die Bibelauslegung muss lernen,

biblische Texte als Texte der Bibel (Martin Buber) zu lesen. Die Dogmatiker auf der anderen Seite müssen wohl sehen, dass es in der Heiligen Schrift nicht nur theologische Zentraltexte gibt oder einige wenige rote Fäden, die sich durch die Bibel ziehen, sondern dass es viele Einzeltexte gibt, die – auch wenn keine christologischen Bezüge erkennbar sind – tiefe theologische Aussagen enthalten oder auch theologische Gesamtwürfe kritisch infrage stellen. Jeder Text der Bibel muss als Zeugnis der Glaubensgeschichte und Ausdruck der Glaubensgemeinschaft, die den Kanon der Schrift hat werden lassen, verstanden werden.

Christoph Dohmen, Regensburg

Dr. theol. habil. Christoph Dohmen (christoph.dohmen@theologie.uni-regensburg.de), geb. 1957 in Geilenkirchen, Prof. für Biblische Theologie, Exegese und Hermeneutik des Alten Testaments an der Universität Regensburg, Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission. Anschrift: Friedrich-Ebert-Straße 34, D-93051 Regensburg. Veröffentlichungen u. a.: (Hrsg. zus. mit Christian Frevel), Für immer verbündet. Studien zur Bundestheologie der Bibel (Stuttgarter Bibelstudien Bd. 211), Stuttgart 2007.

01 H. Vorgrimler, Vorwort zu ders. (Hrsg.), Exegese und Dogmatik, Mainz 1962.

02 Vgl. E. Dirscherl/Ch. Dohmen, Die Heilige Schrift als „Anima Sacra Theologiae ...“. Exegetische und systematische Reflexionen zum Verhältnis von Hl. Schrift,

Tradition und Inspiration, in: C. Hotze/E. Spiegel (Hrsg.), Verantwortete Exegese (FS F. G. Untergaßmair), Berlin 2006, 47–68.

03 J. Ratzinger, Kommentar zu Vat. II DV 6. Kap. (Art. 21–26), in: LThK² 13, 577.

04 Vgl. Ch. Dohmen, Muss der Exeget Theologe sein? – Vom rechten Umgang mit der Heiligen Schrift, in: Trierer Theologische Zeitschrift 99, (1990), 1–14.

Dogmatik und Exegese

Dass da in *Wort und Antwort* zwei Fremdelnde zusammengeführt werden, ist noch freundlich formuliert – so ein bisschen konsensfixiert, wie meist in der Theologie. De facto geht es in der Sache robuster zu: Beide Seiten goutieren es durchaus, sich wechselseitig nicht einmal zu ignorieren (um ein Diktum Karl Valentins zu bemühen). Die Vertreterinnen und Vertreter der Exegese ärgern sich, dass sie an Forschungsergebnissen präsentieren können, was sie wollen, ohne dass das einen erkennbaren Einfluss auf den systematisch-theologischen Diskurs gewänne. Und die SystematikerInnen nehmen mehr oder weniger fassungslos zur Kenntnis, wie sie seitens der Exegese prinzipiell der haltlosen Spekulation bezichtigt werden. Vielleicht haben beide Seiten so Recht, wie sie Unrecht haben – und wenn das so wäre, käme es daher, dass sie beide ihre eigentliche Bezugsdisziplin aus den Augen verloren haben: die Philosophie. Dass Exegese nur in Abhängigkeit von systematischen Vorgaben überhaupt etwas theologisch Relevantes leisten kann, war schon die Entdeckung Spinozas¹; Kant hat diese Überzeugung geteilt und weiter begründet und auch für katholische Theologen zu Kants Zeiten und unmittelbar danach besaß diese hermeneutische Regel fraglose Evidenz. Heute ist das Wissen darum weiträumig – nicht überall! – verloren. Anders lässt sich etwa nicht erklären, dass es in exegetischen Reaktionen auf das *Jesus*-Buch von Benedikt XVI. zu regelrechten Entgleisungen kommen konnte, die selbst persönliche Invektiven nicht scheuten, während umgekehrt eine Lesart dieser exegetischen Kritik an Boden gewann und gewinnt, die diese einer adäquaten Lektüre der Evangelien für prinzipiell unfähig hält.

Das beste Beispiel dafür, wie sich diese sterilen Frontbildungen aufbrechen lassen, repräsentiert m. E. das hermeneutische Paradigma der sogenannten „zweiten Naivität“. Das ist eine Wendung, die schon bei Peter Wust auftaucht², dann in einem geschichtsphilosophischen Essay von Max Scheler aus dem Jahr 1928 begegnet³, aber erst viel später durch den französischen Philosophen Paul Ricoeur⁴ prominent geworden ist und ein spezifisches hermeneutisches Prinzip bezeichnet. „Zweite Naivität“ besteht darin, nicht nur eine Geschichte, sondern auch deren „[...] Erzähltwerden zu erzählen.“⁵ So entsteht eine Brechung in der Kommunikation, die den Geltungsanspruch des Erzählten zwar einklammert, aber eben dadurch für den Rezipienten den Raum für eine freie Stellungnahme zum Erzählten eröffnet, die ihn oder sie aktiv an der Wahrheitsfindung beteiligt. In normativen Kontexten – und religiöse Kommunikation ist häufig normativ – wird so die Gefahr der Appell-Allergie ausgeschaltet und die Selbstbeteiligung der Adressaten an der Wahrheits- bzw. Normfindung beflügelt die Wahrheits- und Normverwirklichung.

Übertragen wir diese Prinzipien einmal konkret in die Verkündigungssituation: Die heiligen Bücher werden zunächst kritisch gelesen, historisch analysiert, in ihrem literarischen Charakter gewürdigt: ob sie Mythos, Legende, Poesie oder Geschichtserzählung sind; sie werden auf ihren möglichen historischen Gehalt hin untersucht usw. Und dann werden sie nochmals gelesen, so, *als ob* sie wahr seien – darum „zweite Naivität“. Zweite nach der ersten Naivität, die sich um all die eben genannten Fragen keine Gedanken macht. Aber das Erstaunliche dabei ist, dass bei gar nicht wenigen Passagen der Bibel, von denen wir mit größter Sicherheit sagen können, dass sie gar nichts Historisches im Sinne von geschehenen Ereignissen oder nur sehr wenig davon beinhalten, dass gerade diese Texte genau dadurch theologisch zu sprechen beginnen, dass man sie in dieser Als-Ob-Optik liest. Der „Exodus“, die David-Traditionen, aber auch die Kindheitsgeschichten Jesu etwa sind das beste Beispiel dafür.

Klar ist freilich, dass eine solche Lese-Optik Gedanken darüber impliziert, wie Fiktionen wahr sein können.⁶ Eine Lektüre dieses Zuschnitts ist nicht nur ungleich spannender als etwa die sozialgeschichtliche Entschärfung der Jesus-Überlieferung, die deren Protagonisten zu einem Wanderprediger herabmoderiert, der mehr oder wenige stoisch imprägnierte Weisheitssprüche absondert. Sie kommt unbeschadet ihrer kritischen Grundhaltung – sozusagen von innen – auch der theologischen Grundüberzeugung nahe, dass die Schrift im Geist der Synagoge und der Kirche als der sie hervorgebracht habenden Glaubensgemeinschaften gelesen werden muss, wenn die von ihr erhobenen normativen Ansprüche kritisch geprüft und gegebenenfalls neu angeeignet werden sollen.

Sich selbst überlassene historisch-kritische Exegese, die sich nicht wenigstens im Modus des *Potentialis* auf die Erwägung der Wirklichkeitsdeckung der von ihr untersuchten Narrative überschreitet, kann nur in eine skeptische Endlosschleife münden und damit ihre eigene theologische Relevanz dementieren.

Klaus Müller, Münster

Dr. phil. Dr. theol. habil. Klaus Müller (mueller-Kl@t-online.de), geb. 1955 in Regensburg, Prof. für Philosophische Grundfragen der Theologie an der Universität Münster. Anschrift: Universität Münster, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster. Veröffentlichungen u. a.: *Glauben – Fragen – Denken*. 3 Bde., Münster 2006–2009.

01 Vgl. dazu K. Müller, *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006, 47–85; ders., *Glauben – Fragen – Denken*. (Bd. II: *Weisen der Weltbeziehung*), Münster 2008, 295–300.

02 Vgl. P. Wust, *Naivität und Pietät* (GW; II), Münster 1962, 181.

03 Vgl. M. Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: ders., *Philosophische Weltanschauung*, Bern – München 1968, 89–118, hier 103.

04 Vgl. P. Ricoeur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1974, 506.

05 H. Kurzke, *Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Manns*

Josephs-Roman, Frankfurt/M. 2003, 158.

06 Vgl. dazu noch immer maßgeblich D. Henrich, *Versuch über Fiktion und Wahrheit*, in: ders., *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis von Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart 1999, 139–151.

Harald Wagner

Zum Verhältnis von Dogmatik und Exegese

Ein theologiegeschichtlicher Abriss

Walter Kasper schrieb einmal, die Methode der Dogmatik vollziehe sich maßgeblich in drei Schritten: „Darlegung der Lehre der Kirche, Beweis oder Aufweis aus Schrift und Tradition und spekulative Durchdringung.“¹ Hinter dem zweiten dieser Schritte verbirgt sich ein Problem, dessen theologische und theologiegeschichtliche Relevanz nicht von der Hand zu weisen ist: das mitunter spannungsreiche Verhältnis zwischen Dogmatik und Exegese.²

Die Patristik: dogmatische Exegese

Der Versuch einer Verhältnisbestimmung von Dogmatik und Exegese, also von dem Bestreben, verbindliche Definitionen bezüglich kirchlicher Glaubensinhalte zu geben und bibelexegetischen Bemühungen, lässt sich auf implizite Weise schon bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte ausmachen, in denen sich konkret zum ersten Mal die Frage der Schriftsuffizienz stellte³: Dass die Bibel prinzipiell jene Wahrheiten enthielt, die für den Menschen heilsnotwendig sind, galt als evident und insofern war die Heilige Schrift, insbesondere natürlich die Evangelien, der archimedische Punkt christlicher Existenz. Hieronymus werden dementsprechend sinngemäß die Worte zugeschrieben: Wer die Bibel nicht kennt, der kennt Christus nicht.

Für den Zeitraum der Patristik ist darüber hinaus aber deutlich zu erkennen, dass der Schrift, gerade wegen ihrer Bedeutung für die Väter, die Aufgabe zukam, Lehrmeinungen zu verifizieren oder zu falsifizieren. Die Schrift war somit das maßgebliche Kriterium, an dem sich die Wahrheit oder Falschheit der verschiedenen Lehren messen lassen musste. So bemerkte dann auch bereits Cyrill von Jerusalem, dass keine Lehre ohne einen validen Schriftbeweis angeführt werden dürfe.⁴ Und Gregor von Nyssa (anim. et res. 3,64) schreibt pointiert: „Nur in dem liegt die Wahrheit, was das Siegel des Schriftzeugnisses trägt.“⁵

Dr. theol. habil. Harald Wagner (hewagner@aol.com), geb. 1944 in Marburg, Prof. em. für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster. Anschrift: Hollenbeckerstraße 6/7, D-48143 Münster. Veröffentlichungen u. a.: Christentum und Kultur (in Vorbereitung).

Bei dem wohl bedeutendsten Theologen der Spätantike, Augustinus, dessen theologischer Einfluss bis in die Gegenwart reicht, findet sich der o. g. Umgang mit der Schrift in Teilen bestätigt. Besonders in seinem Werk „De doctrina Christiana“ bestätigt auch Augustinus, dass die Bibel alles für das Heil der Christen zu wissen Nötige enthalte, fügt aber bald darauf hinzu, dass sie selbst und damit auch ihre Auslegung nicht den höchsten theologischen Stellenwert beanspruchen könne.⁶ Dies v. a. deshalb nicht, weil für Augustinus die Bibel als ein Erbe der Kirche galt, das seinem Wesen nach lediglich das Mittel zum Heil darstellt und dementsprechend auf jene ewige Wahrheit nur verweist, die die Kirche hingegen selbst verkörpert. Es lässt sich also auch bei Augustinus ein funktionaler Charakter der Bibel nicht übersehen. Letztgültige Instanz qua Verkörperung der ewigen Wahrheit ist und bleibt aber die Kirche.

Es ist vor dem hier umrissenen Hintergrund also wichtig zu erkennen, dass für Augustinus die entscheidende Lehrautorität qua apostolischer Sukzession bei der Kirche liegt, wobei auch er meinte, diese Autorität als Glaubenswahrheit aus der Schrift ableiten zu können. Die Möglichkeit des Aufweises letztgültiger kirchlicher Lehrautorität aus der Schrift erwies sich, angesichts konkreter Konflikterfahrungen, auch als elementar: So zeigte nicht zuletzt der Donatistenstreit um die Frage der Ketzertaufe, dass bestimmte theologische Konflikte nicht allein mithilfe der Schrift geklärt werden konnten. In diesen Fällen blieb für die Väter dann, gleichsam als letzte lehramtliche Entscheidungsinstanz, die Kirche, bei der sie sich der biblischen Legitimation sicher sein konnten.⁷ So schrieb dann auch Augustinus Bezug nehmend auf den besagten Streit: „Obwohl sich in der Frage kein sicheres Zeugnis der kanonischen Schriften anführen lässt, können wir uns hierbei trotzdem an die Wahrheit der Schriften halten, wenn wir tun, was die universale Kirche bestimmt hat, die von der Autorität der Schriften selbst empfohlen wird. Da die Heilige Schrift nicht trügen kann, so möge daher jeder, der sich wegen der Dunkelheit dieser Frage zu täuschen fürchtet, die Kirche darüber befragen, die völlig unzweideutig von der Heiligen Schrift aufgezeigt wird.“⁸

Nicht zuletzt auf Grundlage dieses Zitats von Augustinus lässt sich für die Väterzeit festhalten: Das vorherrschende Prinzip dieser Zeit bildet das der „dogmatischen Exegese“⁹. Augenscheinlich wird darin das kirchliche Lehramt, und mit ihm die kirchlich festgehaltenen Glaubenswahrheiten, in der patristischen Umwelt stillschweigend vorausgesetzt, sodass es diese Wahrheiten dann nur noch in der Schrift zu beweisen gilt. Dass die mit diesen Glaubenswahrheiten verbundenen Lehren „erst aus der Schrift zu erheben und unmittelbar mit ihr zu entdecken sei(en), entsprach nicht dem Denken der patristischen Epoche.“¹⁰

Die Scholastik: Exegese als Leitdisziplin der Dogmatik

Eine veränderte Verhältnisstruktur in Bezug auf Dogmatik und Exegese erhält man hingegen bei einem Blick auf die wohl prägendste Gestalt mittelalterlich-hochscholastischer Theologie: Thomas von Aquin. Hier lässt sich eine epochenty-

pische Aufwertung von Schrift und Schriftauslegung konstatieren, die phasenweise sogar bestrebt gewesen ist, sich von dogmatischen Prinzipien zu lösen.¹¹ Bei Thomas lässt sich bei genauerer Betrachtung, ausgehend von der Systematik seiner Schriften, eine zu den Vätern entgegengesetzte Vorgehensweise in Bezug auf die Verhältnisbestimmung von Lehre, Tradition und Schrift beobachten, insofern für ihn die Schrift die „einzige Quelle der Wahrheit ist.“¹² War für den Zeitraum der Patristik eine Entwicklung konkreter kirchlicher Lehren aus der Bibel noch nicht üblich gewesen, da während dieses Zeitraumes die Bibel nur zur Verifizierung schon bestehender Lehren und Traditionen diene, macht Thomas den ersten Schritt gerade über die Auslegung der Bibel selbst. Sein gesamtes Schaffen, darunter auch die Summa mit drei elementaren bibelexegetischen Einschüben zur Schöpfung (I, 44–119), über das Gesetz (II, 90–108) und über die Person und das Wirken Jesu (II, 3, 1–59), diene primär dem Zweck der Auslegung im Sinne einer genauen Beleuchtung der in der Schrift enthaltenen Aussagen.¹³

Die Ausschließlichkeit, mit der Thomas die Bibel als Quelle der Wahrheit identifiziert, unterscheidet sich grundlegend auch von dem, was, wie zu einem späteren Zeitpunkt noch zu zeigen sein wird, das Tridentinum im 16. Jahrhundert als Koexistenz von Schrift und Tradition verstand. Die Tradition, beispielsweise der Kirchenväter, besaß zwar auch bei Thomas selbstverständliche Relevanz, er führte zur Untermauerung seiner Argumentationsgänge auch nicht selten Väterzitate an, jedoch kommt dieser bei Thomas eben nicht jene Autorität zu, die für ihn die Bibel beanspruchen kann, denn: Die Tradition stellt in der Gesamtheit ihrer Lehren ihrerseits gültige Schriftauslegungen dar. Insofern sieht Thomas die Wahrheit der Schrift auch „nur“ durch die lebendige Tradition vermittelt¹⁴, wobei die Betonung eben auf der Mittlerschaft derselben liegt, wenn doch die Schrift selbst das einzige Medium göttlicher Heilswahrheiten ist.

Vor diesem Hintergrund lässt sich also der Kontrast zur Väterzeit rund um das Verhältnis von Dogmatik und Exegese, auch wenn es diese explizite Fächereinteilung zu Thomas' Zeiten selbstverständlich noch nicht gab, noch einmal festhalten: Für Thomas war die Verhältnisstruktur gerade so beschaffen, dass kirchliche Lehrentscheidungen durch die menschliche Vernunft gerade erst aus und mithilfe der Schrift gewonnen werden konnten, da für ihn allein die Bibel die exklusive Quelle göttlicher Heilswahrheiten darstellte. Insofern musste mit anderen Worten die Exegese die Leitdisziplin der Dogmatik sein. Die Bibel diene schlechterdings nicht mehr nur noch der Verifizierung bestehender Lehren, vielmehr wurden aus ihr heraus bestehende dogmatische Probleme eingehend erörtert.¹⁵ Die normgebende Instanz war somit also auch die Schrift und nicht die Tradition.

Das Konzil von Trient: Zurückweisung des *Sola Scriptura* Prinzips

Ein weiterer prägender Punkt in Bezug auf das Verhältnis von Dogmatik und Exegese ist bereits weiter oben angeklungen und bedarf unbedingt einer Erwähnung: Es handelt sich um das zum Zwecke der Gegenreformation einberufene Trienter Konzil (1545–1563), dessen zentrale Beschlüsse die innerkirchliche Standortbestim-

mung im Allgemeinen und die katholische im Speziellen über nahezu vier Jahrhunderte entscheidend geprägt haben.¹⁶

Mit dem für diesen Kontext entscheidenden Dekret „Sacrosancta“ über die Schrift und die Tradition verfolgten die Konzilsväter das vorrangige Ziel, das evangelische Schriftprinzip des *Sola Scriptura* zurückzuweisen. Bekanntermaßen gehört es zu den Eckpfeilern protestantischer Theologie seit den Tagen der Reformation, einzig die Heilige Schrift als legitime Quelle der Heilswahrheiten zu betrachten. Demgegenüber machten die Konzilsväter von Trient in dem besagten Dekret die katholische Trias „Schrift, Tradition, kirchliches Lehramt“ geltend. Demnach erweist sich nicht nur die Schrift als einzige verbindliche Quelle des Heils, vielmehr soll die außerbiblisch- kirchliche Überlieferung in Gestalt apostolischer Tradition „*pari pietatis affectu ac reverentia*“ (DH 1501), also mit gleicher Gesinnung und gläubiger Ehrfurcht anerkannt werden, wobei dem kirchlichen Lehramt die Aufgabe zugesprochen wird, über die rechte Auslegung der Schrift und der Überlieferung zu wachen (DH 1507). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang besonders die Formulierung über die Wahrheit des Evangeliums, die nach den Konzilsvätern sowohl in den geschriebenen Büchern als auch in den nicht niedergeschriebenen Traditionen enthalten sei (vgl. DH 1501). Ursprünglich hatte dort ein *partim-partim* gestanden, das jedoch später zugunsten des *et-et* revidiert wurde. Über diese Änderung ist in den folgenden vier Jahrhunderten viel spekuliert und kontrovers diskutiert worden. Es spricht vieles dafür, dass die Konzilsväter dieser Änderung nicht jene Wichtigkeit beimaßen, die sie dann in den kontroversen Interpretationen der folgenden Jahrhunderte gewann.¹⁷ Jedoch ist anzunehmen, dass die Trienter Väter mit dem *et-et* eine genauere Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, im Sinne eines *partim-partim*, vermeiden wollten. Davon abgesehen dienten letztendlich aber beide Formulierungen der Intention der Väter, „das reformatorische *Sola Scriptura* in seiner exklusiven und negativen Anwendung zurückzuweisen.“¹⁸

Vor dem oben genannten Hintergrund ergibt sich sogleich, abseits der genannten Schwierigkeiten, eine jeweils andere Akzentuierung bezogen auf das Verhältnis von Dogmatik und Exegese: Während das protestantische Schriftprinzip ganz bewusst die Exklusivität der Schrift betont und damit fordert, dass ein jedes Dogma aus eben dieser erhoben und sich an ihr messen lassen muss, geht man auf katholischer Seite einen anderen Weg und trägt dem Umstand Rechnung, dass die mündlichen Überlieferungen und Lehren der Apostel, eine wichtige, wenn auch noch nicht abschließend definierte Rolle neben der Heiligen Schrift spielen. Damit wird es, durch die dekretale Verordnung der Koexistenz von Schrift und Tradition, auf katholischer Seite möglich, dass nicht nur die Schriftinterpretation das Dogma, sondern auch umgekehrt, das Dogma die Schriftinterpretation leiten kann, da sich die Schrift ihrer alleinigen exklusiven Stellung beraubt sieht.

Vaticanium II: Koexistenz von Exegese und Dogmatik

Das zweite Vatikanum hat dann im 20. Jahrhundert auf katholischer Seite mit der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* das Nebeneinander von Schrift und Tradition noch bestärkt. Gerade Art. 7 (der bewusst in Anlehnung an das Tridentinum formuliert wurde¹⁹, 8 und 9 der Konstitution können als Beleg dafür gelten. Walter Kasper hat in Anlehnung an *Dei Verbum* die Bedeutung der Tradition für die katholische Kirche noch einmal herausgestellt und damit ihre legitime Stellung neben der Schrift begründet: „Sie (nämlich die Tradition; d. Verf.) ist vielmehr die zeichenhafte Gestalt, durch die das einmal ergangene Wort Gottes im Heiligen Geist „vertikal“ immer wieder neu Gegenwart wird.“²⁰

Die hier dargestellte theologiegeschichtliche Skizze zum Verhältnis zwischen Dogmatik und Exegese lässt auf diese Weise doch zumindest erahnen, dass sich hinter den Versuchen einer genauen Verhältnisbestimmung beider theologischer Disziplinen ein enormes Konfliktpotenzial verbirgt. Johann Philipp Gabler tat in seiner Antrittsrede 1787 beispielsweise kund, allein die Heiligen Bücher (und damit meinte er besonders diejenigen des Neuen Testaments) seien die wahre Erkenntnisquelle christlicher Religion. Die Exegese sei somit die wichtigste Disziplin, auf der die Dogmatik dann aufgebaut werden müsse.²¹ Wie also muss die am Anfang gestellte Ausgangsfrage beantwortet werden? Ist die Schriftauslegung für die Dogmatik leitend oder umgekehrt? Die Antwort muss lauten: Sowohl als auch!²² Denn: Die Schrift und deren Auslegung ist immer der Ausgangspunkt, das lebendige Zentrum der Theologie im Allgemeinen und der Dogmatik im Speziellen. Deshalb gehen theologische Fragestellungen auch immer von der Schrift aus. Jedoch, und darin besteht die eigentliche wechselseitige Bedingtheit beider Disziplinen, leistet das Dogma für „die rechte Interpretation der Schrift im Einzelfall wesentliche Dienste, es setzt Akzente und scheidet eindeutige Missverständnisse aus.“²³ Nicht zuletzt zu diesem Zwecke ist die Tradition, die immer wieder neu Gegenwart wird, unabdingbar. Beide Disziplinen sollten einander also nicht ausschließen, sondern sich gegenseitig befruchten.

01 Vgl. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik. Einheit und Vielfalt*, München 1967, 21.

02 Für eine ausführlichere Darstellung des Ganzen vgl. *Die Bibel als Wort Gottes*, in: *Concilium* 46 (2/2010).

03 Vgl. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg/Br. 2007, 92ff.

04 Vgl. ebd., 92.

05 Vgl. ebd., 93.

06 Vgl. H. Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Bd. II: Von der Spä-*

tantike bis zum Ausgang des Mittelalters, München 1994, 94.

07 Vgl. M. Fiedrowicz, a. a. O., 95.

08 *Cresc.* 1, 39. Hier aus: M. Fiedrowicz, a. a. O., 95f.

09 Vgl. ebd., 107ff.

10 Vgl. M. Fiedrowicz, a. a. O., 91ff.

11 Vgl. H. Reventlow, a. a. O., 199f.

12 Vgl. ebd., 201.

13 Vgl. ebd., 200.

14 Vgl. ebd., 202.

15 Vgl. ebd., 212.

16 Vgl. dazu: A. Buckenmaier, „Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. *Vorgeschichte und Rezeption*, Paderborn 1996, 118ff.

17 A. Buckenmaier, a. a. O., 126.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. A. Buckenmaier, a. a. O., 262.

20 Vgl. W. Kasper, *Schrift und Tradition*, in: *Theologische Quartalschrift* 170 (1990), 180. Hier aus: A. Buckenmaier, a. a. O., 263.

21 Vgl. M. Öhler, *Einleitung*, in: C. Claußen/M. Öhler (Hrsg.), *Exegese und Dogmatik*, Göttingen 2010.

22 Vgl. W. Kasper, *Die Methoden der Dogmatik*, a. a. O., 41.

23 Vgl. ebd., 41.

Carsten Barwasser

Die Geschichte Jesu weiter erzählen

Exegese und Dogmatik bei Edward Schillebeeckx

Wenn man das umfangreiche Werk von Edward Schillebeeckx (1914–2009) betrachtet, fällt einem zu Beginn der 1970er Jahre ein gewisses Nachlassen von Veröffentlichungen auf. Dass es nur eine Ruhe vor dem Sturm war, ein Atemholen vor dem nächsten großen Wurf, konnten wohl seine Mitbrüder nur erahnen, die ihn seinerzeit im Albertinum, dem Studienhaus der Dominikaner in Nijmegen, erlebten. Einer, der diese Schaffensperiode unmittelbar mitverfolgt hat, ist der Dominikaner Ad Willems. Er schreibt: „Nach den bewegten Jahren des Konzils (...) begann eine Periode, in der Edward Schillebeeckx weniger von sich hören ließ. Hinterher stellte sich heraus, dass er sich in ein Studium eingegraben hatte für etwas, das wohl sein Bestseller genannt werden darf: *Jesus, die Geschichte eines Lebenden*, erschienen 1974. (...) Schillebeeckx hat sich drei Jahre lang mit unbezwinglichem Eifer in die Exegese vertieft. (...) Schillebeeckx stürzte sich auf die moderne Exegese. Er machte das, um eine zuverlässige Geschichte – kein Traktat – über Jesus von Nazareth schreiben zu können.“¹

Die Suche nach dem Kern des Glaubens

Schillebeeckx selbst bezeichnet seinen Entwurf einer modernen Christologie als einen Versuch, die Kluft zwischen der akademischen Theologie und der konkreten Not der Gläubigen zu überbrücken. „Die Problematik, die dieser Kluft vorausgeht und in der die Fragen der Gläubigen am dringlichsten sind, habe ich mit dieser Untersuchung zu erhellen versucht.“² Dieser Entwurf wurde von Schillebeeckx auf drei Bände angelegt, von denen der zweite Band *Christus und die Christen* bereits 1977 erscheinen konnte³, der Abschluss aber erst 1989 mit dem Band *Menschen. Die Geschichte von Gott* erfolgte⁴. Das christologische Projekt von Schillebeeckx ist demnach aus dem Bedürfnis heraus entstanden, Antworten zu geben auf die Fragen der Glaubenden innerhalb unserer zeitgenössischen Kultur. Dazu passt der histo-

rische Ansatz seiner Theologie, die in der Tradition der *Nouvelle Theologie* steht. Deren Methode, als einer historisch orientierten Theologie, besteht in dem so genannten „Ressourcement“, d. h. dem Zurück zu den historischen Quellen unserer Glaubensbegriffe, um so deren historische Genese aufzuzeigen. In diesem Sinne sind vor allem die ersten beiden Bände der Christologie wahre Meisterstücke dieser Methode, schon allein im Hinblick auf den Umfang des historischen Materials, das von Schillebeeckx exegetisch verarbeitet wird. Wie kaum ein systematischer Theologe vor ihm und auch nach ihm, hat sich Schillebeeckx so in die exegetische Fragestellung eingearbeitet, um zum eigentlichen Kern des christlichen Bekenntnisses, zu Jesus Christus, vorzustoßen. Dabei leitet ihn die Überzeugung, dass die systematische Theologie darauf angewiesen ist, die Diskussionen und Ergebnisse der Fachexegese wahrzunehmen, dabei aber auch darauf zu achten, dass die Exegese selbst in verschiedene Positionen zersplittert ist. Jeder systematische Theologe muss daher nach Kriterien suchen, mit deren Hilfe er selbst die verschiedenen exegetischen Positionen zu beurteilen vermag, um so eine Auswahl zu treffen. Doch auch die Exegese selbst kann sich nicht auf eine rein literar- oder historisch-kritische Position zurückziehen – als eine Form *reiner* Exegese. Schillebeeckx betrachtet die Exegese daher selbst als eine genuin theologische Disziplin, deren Aufgabe es ist, in Jesus und den christlichen Glaubenszeugnissen des frühen Christentums nach Gottes endgültigem Heilshandeln zu suchen. Die Aktualisierung dieses Glaubenszeugnisses für die Gegenwart ist dann die Aufgabe der systematischen Theologie. „Die theologische Exegese sucht die theologische Dimension im historischen Phänomen des frühen Christentums zu entdecken; hier schon stellt sich die Wahrheitsfrage, und nicht erst in der sogenannten aktualisierenden Beziehung der Bibel zu unserer Gegenwart.“⁵

Es begann mit einer Erfahrung

Der Kern der Frage nach dem Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik ist im Grunde die Auseinandersetzung um die Möglichkeit hinter die dogmatischen Aussagen über den Christus des Glaubens zurückzufinden zum historischen Jesus von Nazaret. Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung zeigt jedoch wie sehr unsere jeweiligen Jesus-Bilder von unseren eigenen Bildern geprägt sind.⁶ Damit schien die Frage nach dem historischen Jesus zunächst einmal erledigt gewesen zu sein, da sich jede Rekonstruktion des Lebens Jesu als unmöglich herausgestellt hatte. Doch ein Vortrag des evangelischen Theologen Ernst Käsemann brachte 1953 die Wende, indem dieser dazu aufrief, „die alte liberale Frage nach dem historischen Jesus unter den veränderten theologischen Voraussetzungen der Gegenwart wieder aufzunehmen.“⁷ Denn die entscheidende Frage bleibt ja, auf welcher Grundlage eigentlich der christliche Glaube steht. Ist der Glaube lediglich ein Mythos, eine Fiktion, oder hat der Glaube an den auferstandenen und erhöhten Christus seinen historischen Grund im Leben und in der Botschaft des Jesus von Nazaret selbst?

Dr. theol. Carsten Barwasser OP (barwasser.op@gmx.de), geb. 1967 in Düsseldorf, Prof. für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Pontificia Universitas S. Thomae Aquinatis. Anschrift: Pontificia Università S Tommaso d'Aquino, Largo Angelicum 1, I-00184 Rom. Veröffentlichungen u. a.: *Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP*, Berlin 2010.

Ausgangspunkt für Schillebeeckx ist die Erfahrung der ersten Christen, die diese in der Begegnung mit Jesus von Nazareth gemacht haben und deren Interpretation sich als eine erste Reflexionsstufe der Bedeutung des Leben Jesu in den Texten des Neuen Testaments findet.⁸ Insofern ist die Frage nach dem „Historischen Jesus“ zwar einerseits zentral für einen erfahrungsbezogenen Ansatz der Christologie bei Schillebeeckx, aber andererseits entgeht er dem Problem der historischen Frage nach dem „realen Jesus der Geschichte“, die versucht den geschichtlichen Jesus aus den Zeugnissen der Evangelien „herauszudestillieren“, indem er dasjenige untersucht, was innerhalb des Erfahrungs- und Interpretationshorizontes des Neuen Testaments über Jesus von Nazareth gesagt wird. In den Zeugnissen der Evangelien findet sich somit die authentische Spur des Handelns und der Botschaft des geschichtlichen Jesus, wie er in der Begegnung mit anderen Menschen von diesen wahrgenommen wurde und wie aus dieser Begegnung wiederum eine Bewegung entstand, die den eigentlichen Zugang zu Jesus durch die Überlieferungsgeschichte bis heute ermöglicht.

In Jesus von Nazareth, so Schillebeeckx, hat sich Gott selbst zu erfahren gegeben, in ihm konnten – und können – Menschen dem Heil von Gott her begegnen und es in unserer Welt bereits erfahren. „Das bedeutet schon, dass Gnade und Heil, Erlösung und Religion nicht in ungewöhnlichen, stark ‚übernatürlichen‘ Begriffen ausgedrückt zu werden brauchen, sondern in gewöhnlicher menschlicher Sprache, der Sprache der Begegnung und Erfahrung, vor allem der Bilder, des Zeugnisses und der Erzählung, nie isoliert von konkret befreiendem Geschehen.“⁹ Die Matrix aller Überlieferungen über Jesus und seine Bedeutung für andere ist das Erkennen und Erfahren von Heil in seiner Person und in seinen Taten. Die verschiedenen Traditionen der Überlieferungsgeschichte versuchen dann in den Begriffen, die ihnen von ihrer eigenen jüdischen Kultur vermittelt wurden, das Heil, das sie in Jesus erfahren haben, zur Sprache zu bringen.¹⁰

Es stellt sich jedoch dann die Frage, ob die Suche nach Kriterien die aufzeigen sollen, was von dem, was wir aus den neutestamentlichen Berichten erfahren können, tatsächlich auf den historischen Jesus zurückgeht, wenn in den Evangelien selbst die historische Ebene und die Ebene des Glaubens immer schon vermischt sind, überhaupt sinnvoll ist. Historisch gesehen lässt sich jedenfalls die Frage nach der Kontinuität zwischen dem Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens nicht eindeutig beantworten. Daher versucht Schillebeeckx hier Kriterien zu entwickeln, die es ermöglichen, diese Kontinuität auch vor dem Forum der historischen Vernunft aufzuweisen.¹¹ So unterscheidet Schillebeeckx zwischen der Frage, was eine einzelne Passage des Neuen Testaments ausdrücken will und der Überlegung, ob einzelnen Taten oder Sätze tatsächlich auf den historischen Jesus zurückgehen, d. h. ob er tatsächlich so gehandelt und geredet hat. Aber das Wissen über eine historische Person, so Schillebeeckx, lässt sich nicht auf historische Fakten reduzieren. „Ein Mitmensch ist letztlich nur in einer „disclosure“-Erfahrung zu erkennen, in einer Erfahrung, die sich dem einen verschließt, dem anderen erschließt, und zwar aus erprobten, realen Gründen.“¹² Es sind solche „disclosure“-Erfahrungen, die von den Jüngern mit Jesus gemacht wurden, die für sie die Grundlage bildeten, um Jesus als den Christus zu bekenn-

nen, als denjenigen, in dem sie Heil von Gott her und neuen Sinn für ihr Leben erfahren haben.

Die Frage nach Jesus von Nazareth

Die Grundfrage der Christologie ist und bleibt: Wer ist Jesus von Nazareth für uns? Die dogmatische Identifizierung von Jesus als dem Christus mit Gott war in der Neuzeit jedoch fraglich geworden und daher muss die Frage nach der Identität und der Bedeutung von Jesus von Nazareth neu gestellt werden. Dabei ist für Schillebeeckx nicht die sprachliche Formulierung eines Dogmas entscheidend, da dieses immer innerhalb eines bestimmten historischen und kulturellen Verständnishorizontes gesehen werden muss, sondern die Wirklichkeit selber, die durch das Dogma ausgedrückt werden soll. Diese Wirklichkeit aber muss ihren Anhalt im Leben Jesu selbst haben, in seiner Lebenspraxis und seiner Botschaft, soweit wir diese vermittelt durch die Erfahrungen seiner Jünger aufweisen können.¹³

Für Schillebeeckx drückt vor allem die Bezeichnung „eschatologischer Prophet“ die wesentliche Bedeutung Jesu aus. Es ist für ihn das grundlegende Paradigma, aus dem alle weiteren christologischen Titel hervorgegangen sind. Ausgangspunkt ist hier die Lebenspraxis von Jesus selber, als einer befreienden Praxis des angebrochenen Gottesreiches, das durch Jesus in seinem Handeln als Heil von Gott her erfahrbar wird. In dieser Praxis erfolgt die Selbstoffenbarung Gottes in dieser Welt, d. h. Gott zeigt sich so, wie er für die Menschen sein will, in und durch die Praxis, das Handeln und die Botschaft Jesu. Indem Jesus heilend und befreiend auf die Menschen zugeht, zeigt er Gottes eigene Menschlichkeit als der „Deus Humanissimus“. Offenbarung ist so, verstanden als die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus von Nazareth, eine Erfahrungswirklichkeit und nichts, was jenseits menschlicher Erfahrung in unsere Wirklichkeit einbrechen würde. Die Grundlage der Reich-Gottes-Botschaft ist die besondere Beziehung von Jesus zu Gott, die vor allem in der Abba-Erfahrung Jesu als Bewusstsein dieser besonderen Beziehung deutlich wird. Jesus sieht sich in einem derart engen und intensiven Verhältnis zu Gott als seinem Vater, dass es eben auch nahe liegt umgekehrt von einem besonderen Sohnesverhältnis von Jesus zu Gott zu sprechen. Der christologische Titel „Sohn Gottes“ hat so seinen Anhalt im historisch aufweisbaren Selbstverständnis von Jesu selbst.¹⁴

Doch wie, so lässt sich fragen, kann ein partikuläres Ereignis wie die Lebenspraxis Jesu die Erfahrung des Universalen, also Gott, vermitteln? Der endzeitliche Prophet ist „der Mann, der sich der Leidensgeschichte der Menschheit so intensiv erinnert und sie derart verdichtet sieht, wie einen übervollen Lagerplatz von Schmerz und unbefreitem Leid, dass er davon überzeugt ist, dass das Maß voll ist, dass jetzt etwas *endgültig Neues* wird geschehen müssen.“¹⁵ Diese Leidensgeschichte aber ist die universale Konstante in der Geschichte des Menschen.¹⁶ Indem Jesus sich von Gott her in den Dienst der kommenden Gottesherrschaft nehmen lässt, antizipiert er bereits in seiner Praxis die kommende universale Herrschaft der Liebe Gottes, die alles Leiden zu überwinden vermag. „Daraus spricht, um einer wirklichen

Universalität willen, eine unverkennbare Parteilichkeit der Liebe Jesu mit dem Blick auf die universale Gottesherrschaft.⁴¹⁷

Im Gegensatz zu klassischen Traktaten der Christologie legt Schillebeeckx Wert darauf, dass Leben, Tod und Auferstehung Jesu einen Ereignis- und Bedeutungszusammenhang bilden. Vor allem der Tod Jesu am Kreuz darf und kann nicht isoliert werden vom Leben Jesu und seiner Praxis, denn es ist gerade diese neue Praxis, die ihn in den Konflikt mit den religiösen Autoritäten seiner Zeit bringt und die letztlich für seinen Tod verantwortlich sind. Sein Tod am Kreuz ist die Konsequenz seines radikalen Einsatzes für das Reich Gottes, seines Einstehens für das Heil von Gott her, das vor allem allen Menschen am Rande, allen Ausgeschlossenen und Marginalisierten gilt. Der Tod Jesu am Kreuz ist eine radikale Negation der Botschaft Jesu. Erst die Erfahrung der Auferstehung Jesu ermöglicht einen Neuanfang seiner Jünger, aus der Überzeugung heraus, „dass durch das Sterben Jesu dem Tod selbst die Macht genommen ist, uns von Gott zu trennen. (...) Die Auferstehung als eine erhöhte, neue Lebensexistenz zeigt an, dass zumindest *sein* Tod ihn nicht von seiner Lebensgemeinschaft mit Gott, seinem Abba, hat scheiden können. So hat der Tod in Christus eine völlig neue Bedeutung erhalten: In seinem Tod hält Gott Jesus fest und ist der Tod überwunden.“⁴¹⁸

Der Grund für den neuen Glauben der Jünger aber ist die Erfahrung der Auferstehung selbst, der von Schillebeeckx als ein Bekehrungsprozess und eine lebenserneuernde Erfahrung der Jünger beschrieben wird, die in den Jüngern eine Umkehr bewirkt und sie dazu veranlasst, die Botschaft vom Auferstandenen zu verkünden. Diese Umkehr selbst ist die historische Realität der Auferstehungserfahrung, die offen ist für eine historisch-kritische Begründung des Glaubens.¹⁹

Kritik und Würdigung

Nach Auffassung des Dominikaners Philip Kennedy ist Edward Schillebeeckx gerade darum ein großer christlicher Denker des 20. Jahrhunderts, weil er „der erste römisch-katholische Dogmatiker in diesem Jahrhundert ist, der konsequent die Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese in den Hauptstrom der katholischen Dogmatik eingebunden hat.“⁴²⁰ Dabei, so Schillebeeckx selbst, kommt die grundlegende Kritik an seinem christologischen Neuentwurf vor allem von Seiten der systematischen Theologie und weniger von den Exegeten, von denen sich Schillebeeckx wohl auch im übrigen mehr Resonanz auf seinen Versuch gewünscht hätte, die Spannung zwischen Exegese und Dogmatik zu überwinden, wobei er diese Spannung vor allem auf der Seite der systematischen Theologie sieht.²¹

Der größte Widerstand gegen seinen christologischen Ansatz kam jedoch von der römischen Glaubenskongregation, die 1976 ein Verfahren gegen Schillebeeckx eröffnete.²² Vor allem der Gebrauch der historisch-kritischen Methode und der hermeneutische Ansatz von Schillebeeckx erregten den Verdacht der römischen Glaubenswächter. Nach einem Kolloquium in Rom 1979 endete dieses Verfahren jedoch ohne eine Verurteilung. Letztlich beruhte das gesamte Verfahren, wie auch bei anderen, ähnlich gelagerten Fällen,²³ auf der weiterhin bestehenden Spannung

zwischen dogmatischen Aussagen der Christologie und der philosophisch-theologischen Begrifflichkeit, in der diese Aussagen formuliert wurden und der hermeneutischen Interpretation der Geschichte Jesu und der historischen Bewegung, die er ins Leben gerufen hat und die als historische Bewegung immer auch offen bleibt für neue Interpretationen und Fragestellungen. In diesem Konflikt zwischen Schillebeeckx und der Glaubenskongregation zeigt sich somit auch geradezu paradigmatisch die anhaltende Spannung zwischen einer „Christologie von oben“, die unmittelbar bei den christologischen Dogmen einsetzt und einer „Christologie von unten“, die aus dem Leben und der Geschichte Jesu heraus versucht, die Frage nach der Bedeutung Jesu für uns zu beantworten. Während der erste Ansatz immer in der Gefahr steht, die Exegese zu einer Art Hilfswissenschaft zu degradieren und deren Ergebnisse nur insoweit wahrzunehmen, als sie die dogmatischen Begriffe und Voraussetzungen stützen, muss ein christologischer Ansatz, der bei der Frage nach der Geschichte Jesu selbst ansetzt, sich ebenfalls die Frage nach der theologischen Grundüberlegung stellen, die seine Interpretation der Geschichte leitet.

Daher besteht die Leistung von Edward Schillebeeckx darin, dass er die Christologie auf die Geschichte selbst verwiesen hat, d. h. auf den unhintergehbaren Zusammenhang zwischen der Reich-Gottes Botschaft Jesu und den Erfahrungen der Jünger, die in Jesus von Nazaret wirklich Heil von Gott her erfahren haben.

01 A. Willems, Edward Schillebeeckx O. P. Moderner Theologe in thomistischer Perspektive, in: *Offene Kirche* 35 (2004), 3–11, hier 9.

02 E. Schillebeeckx, *Jesus – Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg i. Br. u. a. 1974, 3.

03 Ders., *Christus und die Christen. Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg/Br. u. a. 1977.

04 Ders., *Menschen – Die Geschichte von Gott*, Freiburg/Br. u. a. 1990.

05 E. Schillebeeckx, *Jesus*, 32.

06 Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1984.

07 W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1992, 38.

08 E. Schillebeeckx, *Jesus*, 40f.

09 Ebd., 19.

10 Vgl. E. Schillebeeckx, *Jesus*, 72.

11 Zu den einzelnen Kriterien und der Diskussion mit den verschiedenen Positionen der historisch-kritischen Methode vgl. ebd. 70–89.

12 Ebd., 76.

13 Schillebeeckx ist, wie er sagt, vor allem am „Wirklichkeitsbezug“ der biblischen Texte interessiert. Vgl. E. Schillebeeckx, *Jesus*, 76.

14 Vgl. E. Schillebeeckx, *Auferstehung*, 78.

15 E. Schillebeeckx, *Das Evangelium erzählen*, Düsseldorf 1983, 49f.

16 „Wirklich befreiende und lebensrelevante Wahrheit und somit das schließlich Zusammenfallen von Sinnerfahrung und Wahrheitserfahrung steht auch unter dem Primat der kognitiven, kritischen und befreienden Kraft von Erinnerungen und Leidensgeschichte.“ E. Schillebeeckx, *Menschen*, 225.

17 E. Schillebeeckx, *Jesus*, 525.

18 Ebd., 575.

20 „Wer zuerst an der Verhaftung und dem Tod Jesu Anstoß genommen hat und Jesus später als den einzigen und universalen Bringer von Heil verkündet, hat unverkennbar eine Wende durchgemacht: Er hat eine Umkehr erlebt; *das* ist doch eine historisch feststellbare Reali-

tät.“ E. Schillebeeckx, *Auferstehung*, 91.

20 P. Kennedy, Edward Schillebeeckx. *Die Geschichte von der Menschlichkeit Gottes*, Mainz 1994, 162.

21 Vgl. E. Schillebeeckx, *Auferstehung*, 10.

22 Zum Verfahren selbst und dem Schriftwechsel zwischen Schillebeeckx und der Glaubenskongregation vgl. T. Schoof (Hrsg.), *The Schillebeeckx Case. Official exchange of letters and documents in the investigation of Fr. Edward Schillebeeckx by the Sacred Congregation for the Doctrine of Faith 1976–1980*, New York 1984.

23 So noch jüngst im Verfahren gegen Jon Sobrino und seines Entwurfes einer „Christologie der Befreiung“. Zum Verfahren gegen Sobrino vgl. P. Hünermann, *Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Jon Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation*, in: *Herder Korrespondenz* 61 (2007), 184–188.

Joachim Kügler Kritik der Exegese – Überforderung eines Dogmatikers

Zum Jesus-Buch von Benedikt XVI.

Dogmatik und Exegese *müssen* keine Feinde sein, auch dann nicht, wenn sich die Bibelwissenschaft in der Tradition der Aufklärungsphilosophie im Paradigma historischer Kritik versteht. Dass sie es trotzdem oft sind, hängt zum einen mit dem antidogmatischen Affekt jener katholischen Exegetengeneration zusammen, die nach dem Ende der antimodernistischen Verfolgungsjagd als erste auch historisch-kritisch arbeiten durften. Zum anderen entsteht eine feindliche Spannung dort, wo die Dogmatik *gegen* das historische Paradigma der Aufklärung betrieben wird. Wenn beides nicht gegeben ist, dann können Exegese und Dogmatik in ein äußerst fruchtbares Spannungsverhältnis eintreten und die Exegese – gerade in ihrer aufklärerischen Gestalt – kann der Dogmatik eine kritische Partnerin werden, die die biblischen Texte in ihrem Eigensinn verteidigt und gegen jede widersinnige Festlegung der Bedeutung der Bibel streitet. Dies sei vorausgeschickt, denn jede Beschäftigung mit dem Jesus-Buch¹ des Papstes tritt in eine Welt ein, in der kritische Exegese und katholische Dogmatik wie Erzfeinde erscheinen.

Die Gelehrsamkeit des Lesers und die Schlichtheit des Textes

Der Bauarbeiter Jesus war ein einfacher Mensch aus dem unbedeutenden Dorf Nazaret in Galiläa. Er konnte vermutlich weder lesen noch schreiben und war mit der hohen Literatur seiner Zeit sicher nicht vertraut, weder mit der belletristischen, noch mit der philosophischen. Als Wanderprediger bediente sich Jesus einer einfachen Sprache und redete in Bildern, die er direkt aus der Lebenswelt der ländlichen Bevölkerung Galiläas nahm. Er selbst hat uns nichts Schriftliches hinterlassen. Die Texte des Neuen Testaments, die uns von diesem einfachen Menschen Jesus erzählen und ihn als Messias/Sohn Gottes/Christus verkünden, gehören nicht zur hohen Literatur der Antike, sondern zu dem, was man gewöhnlich Volksliteratur nennt. Ihr literarisches Niveau steht oft in eklatantem Widerspruch zu ihrem reli-

giösen Anspruch und ihrer theologischen Bedeutung. Wenn also ein Gelehrter wie Josef Ratzinger auf diesen Jesus und auf die Texte über ihn trifft, dann begegnen sich zwei fremde Welten und es ist zu vermuten, dass das geschieht, was immer geschieht, wenn sich Professoren der Bibel nähern: Der gelehrte Leser steht in der Gefahr, dass er seine eigene Gelehrsamkeit für die Genialität des Textes hält. Exegetisch trainierte Personen versuchen, nicht immer mit Erfolg, sich gegen diese Versuchung zu wehren. Ratzinger aber ist kein Exeget und (nicht nur) deshalb gibt er der Versuchung lustvoll nach. Der Jesus, dem wir in seinem Jesus-Buch begegnen, wandelt als Ebenbild seines Autors – quasi als Gelehrter in weißer Soutane – durch das Heilige Land.

Dass der Dogmatiker Ratzinger davon ausgeht, dass die kirchliche Lehrtradition und seine eigene Dogmatik eine quasi bruchlose Einheit bilden, mag mit seinem jetzigen Amt als oberster Lehrer der Kirche zu tun haben, und ist insofern ein nahe liegender Irrtum. Dass er aber Jesus und das Zeugnis der Evangelien ohne weiteres in diese bruchlose Einheit einbezieht, muss als hermeneutische Naivität aufstoßen, die gerade einem Systematiker nicht unterlaufen darf. Dass Ratzinger selbst dies nicht bemerkt, hängt wohl u. a. mit seiner Entscheidung für eine Kanonische Exegese² zusammen, die es ihm erlaubt, biblische Texte so frei miteinander zu kombinieren, dass sich in ihrer gegenseitigen Beziehung der Sinn ergibt, den der Leser erwartet.³ Kanonische Exegese dieser Art, die sich ihren Text eigentlich selbst schreibt, ist das funktionale Äquivalent zur Allegorese der Kirchenväter, die mit dieser Methode eine enorme Modernisierungsleistung vollbrachten und verhinderten, dass der jeweilige kanonische Text nach Stillstellung seiner Textgestalt in Bedeutungslosigkeit versank.⁴ Auslegung kanonischer Texte hat aber prinzipiell die Aufgabe, Text und Situation in zwei Richtungen zu vermitteln, „in der Richtung der Legitimation, die ‚Lebenssinn‘ mit dem Text vermittelt“, und „in der Richtung der Applikation, die Textsinn mit dem Leben“ vermittelt.⁵ Bei Ratzinger überwiegt zweifelsohne der Aspekt der Legitimation (und zwar einer ganz bestimmten, neokonservativ konzipierten Gestalt der Kirche), während der Aspekt der lebenspraktischen Aktualisierung des Textsinns merkwürdig unterbelichtet bleibt. Ein solcher legitimationsorientierter Zugang zu Jesus und den neutestamentlichen Schriften gerät fast zwangsläufig in Konflikt mit der historisch-kritischen Exegese, welche sich ja als Anwältin des Eigensinns biblischer Texte und damit des kritischen Potentials des biblischen Erbes sieht. Ratzinger weiß das und deshalb ist es kein Zufall, wenn die historisch-kritische Exegese seine Hauptgegnerin ist.

Bekenntnis zur historisch-kritischen Exegese und die Ablehnung ihrer Ergebnisse⁶

Zunächst aber betont Ratzinger, „dass die historische Methode – gerade vom inneren Wesen der Theologie und des Glaubens her – eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit ist und bleibt“ (14). Der gegenwärtige Papst orientiert sich hier ganz deutlich an seinem Vorgänger, der

Dr. theol. habil. Joachim Kügler (joachim.kuegler@t-online.de), geb. 1958 in Weismain, Prof. für Neutestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg. Anschrift: Sudetenstraße 17, D-96260 Weismain. Veröffentlichungen u. a.: *Hungrig bleiben! Warum das Mahlsakrament trennt ...*, Würzburg 2010.

feststellte: „Die Kirche Christi nimmt den Realismus der Menschwerdung ernst, und daher misst sie dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung zu.“⁷ Sehr viel mehr als eine Pflichtübung zur Sicherung der Kontinuität mit dem Vorgänger ist die Betonung der Unverzichtbarkeit historischer Rückfrage bei Ratzinger aber wohl nicht, wie sich im weiteren Verlauf des Buches zeigt.

Immer wieder kritisiert Ratzinger, dass die historische Rückfrage Jesus als Menschen untersucht und nicht zeigen kann, inwiefern in ihm Gott präsent ist. Das bedeutet genau genommen, dass Ratzinger der historischen Forschung vorwirft, dass sie historisch ist und Theologie nicht ersetzen will, sondern ihr allenfalls „zuarbeiten“ kann.

Wie sehr Ratzinger mit den zum Teil recht dünnen Ergebnissen historischer Forschung unzufrieden ist, zeigt sich in seinem Buch vor allem dort, wo er beklagt, dass der historische Jesus und der Christus des Glaubens so tief gespalten sind (10 u. ö.). Wie gesagt kritisiert er damit die historische Forschung dafür, dass sie keine Theologie treibt. So wichtig eine theologisch arbeitende Bibelwissenschaft ist,⁸ so ist doch entschieden festhalten, dass sich die *historische* Frage in der Exegese, welche freilich nie das Ganze der Exegese sein kann, nach *historischen* Regeln zu vollziehen hat und sich insofern notwendigerweise im vortheologischen Raum bewegen muss, wenn sie ihren historischen Erkenntnisvorgaben bleiben will.

Anscheinend ist es dem Dogmatiker Ratzinger bisher nicht gelungen, die Ergebnisse historisch arbeitender Bibelwissenschaft zu verarbeiten. Dabei würde doch gerade ganz alte dogmatische Tradition einen Weg ebnen, die Spannung zwischen dem historischen Jesus und dem geglaubten Christus zu bearbeiten. Wenn Jesus nämlich mit dem Konzil von Chalkedon als „*wahrer Gott und wahrer Mensch*“ bekannt wird, dann kann es doch kein unlösbares Problem sein, dass die historische Sparte der Exegese sich auf den Aspekt des Menschen Jesus konzentriert. Für das „wahrer Gott“ ist die historische Forschung ebenso wenig zuständig, wie für die Frage, wie hoch die Wasserwände beim Exodus standen. Dass Jesus wahrer Gott ist, kann Geschichtsforschung weder beweisen noch widerlegen, da mit dieser Aussage eine Wirklichkeit angepeilt wird, die *per definitionem* außerhalb des Radars der historischen Methode liegt! Wer wie Ratzinger von der Bibelwissenschaft verlangt, sie solle im Historisch-Menschlichen die Göttlichkeit Jesu aufspüren, der betreibt ziemlich schlechte Dogmatik und gleitet unversehens sogar in die Nähe der Häresie. Die Konzilsväter von Chalkedon halten nämlich eindeutig fest, dass „*die Eigenart jeder der beiden Naturen gewahrt bleibt*“ (DH 302). Nimmt man diese Lehre ernst, dann heißt das, dass die historische Jesus-Forschung nicht nur aus wissenschaftstheoretischen, sondern auch aus *theologischen* Gründen die Göttlichkeit Jesu in der Menschennatur weder zu suchen noch zu finden hat. Das christologische Bekenntnis ist nicht dadurch abzusichern, dass man „Spuren“ der Göttlichkeit im Menschen Jesus findet. Es geht beim Christusglauben eben nicht um die Überhöhung und „Vergoldung“ eines Menschen; Jesus ist wahrer Mensch und wahrer Gott, aber eben nicht Halbgott oder Mischwesen.⁹

Was die Dogmatik von der Exegese erwarten kann

Was die Dogmatik *nicht* von der Exegese erwarten kann, ist, dass sie ihr die Arbeit abnimmt. Das haben die meisten Dogmatiker begriffen und das wird auch Ratzinger auf seine alten Tage noch lernen müssen, wenn er denn an der rezenten Diskussion auf Augenhöhe teilnehmen und die Aufmerksamkeit der Fachwelt nicht nur durch das Einspielen seines hohen Amtes erreichen will.¹⁰ Die Dogmatik muss ihr Geschäft selbst erledigen. Die Exegese kann ihr insofern dienen, als sie die historische Basis dogmatischer Reflexion klärt. In Bezug auf Jesus heißt das vor allem: Sicherung der historischen Existenz Jesu und einiger biografischer Grunddaten, sowie die (fragmentarische) Rekonstruktion seiner Botschaft und seines Selbstverständnisses. Dabei wird sie zeigen können, dass die Sicht Jesu bezüglich seiner Relation zu Gott einerseits von der Erfahrung einer großen Nähe gekennzeichnet ist, andererseits auch von großer Demut: „*Was nennst du mich gut? Keiner (ist) gut, außer Gott*“ (Mk 10,18). Dass dieser Spruch bei Ratzinger nicht zitiert wird, kann man schwerlich einen Zufall nennen. Er kann eben mit der menschlichen Niedrigkeit Jesu dogmatisch nichts anfangen. Er zieht das Johannesevangelium mit der Hoheit des sich selbst verkündigenden Christus vor. Neuplatonisch ist die Präferenz des vierten Evangeliums zwar nachvollziehbar, aber der johanneische Jesus wäre als *historische* Gestalt wohl kaum überzeugend, sondern erschiene (damals wie heute) nur als marktschreierischer Egomane, wie sie die Religionsgeschichte viele kennt. Indem sie sich selbst zum Gegenstand ihrer Botschaft machen, stellen sie ihre Person verdunkelnd zwischen Gott und die Glaubenden. Jesus dagegen tritt trotz (oder wegen) seines enormen Sendungsbewusstseins als Person ganz zurück und gibt allein Gott die Ehre. Gerade in solcher Selbstverleugnung wird er transparent für Gott, wird er zu *dem* glaubwürdigen und zuverlässigen Kündler Gottes, als den ihn die Christologie lehrt. So gesehen kann historische Rückfrage sogar noch zeigen, inwiefern es einleuchtend ist, wenn gerade dieser Jesus (und nicht etwa Herodes oder ein römischer Kaiser) als Offenbarung Gottes gesehen wird.

Wem das zu wenig ist, der muss sich seinen Jesus halt selber machen. Das geschieht allenthalben und ist bis zu einem gewissen Grad sogar unvermeidlich. Als Theologe muss man bei solchem Tun freilich wissen, dass man dabei ist, sich seine Offenbarung selbst zu machen. Das wäre aber nur dann kein Problem, wenn man Gott, Bibel, Kirche und die eigene Position miteinander identifizierte. Eine solche Theologie ohne Fremdheit ist aber die Aufhebung jeder Offenbarung, denn ohne Fremdheit gibt es keine Offenbarung. Jede Theologie der Offenbarung muss sich deshalb an den manifesten Fremdheiten abarbeiten: An der Fremdheit Gottes gegenüber der Welt, an der Fremdheit der Bibel gegenüber der Kirche und an der Fremdheit kirchlicher Tradition gegenüber zeitgenössischem Denken. Diese Fremdheiten sind gerade nicht aufzuheben. Vielmehr gilt es, sie in ihrem Offenbarungspotential wahrzunehmen.

Eine Dogmatik, die fähig ist, sich so in die Spannungen und Fremdheiten hineinzuwagen, in denen sich die Wahrheit Gottes (als des ganz Anderen) entbergen kann, sei hiermit eingeladen, sich die Exegese zu einer kritischen Partnerin zu

erwählen, die ihr „zuarbeitet“, indem sie Kontraste eröffnet, für das noch uner-schlossene Bedeutungspotential der Bibel eintritt und heutige Darstellungen des Glaubens kritisch hinterfragt. Insofern sie historisch-kritisch den Unterschied zwischen Mythos und Geschichte aufmacht, dient sie dem Glauben und der dog-matischen Reflexion über ihn. Sie hilft, sich immer wieder von religiösen Vorur-teilen zu häuten und zum echten Glauben zu reifen.¹¹ In solch *kritischer* Partner-schaft können Exegese und Dogmatik zu ihrer je eigenen Aufgabe finden. Exegese ist der Dogmatik dann eine kritische und nicht bloß hermeneutische Partnerin: Sie versucht dann nicht einfach ein bestimmtes biblisches Verständnis durchzu-setzen, sondern erhebt Widerspruch gegen widerbiblische Konzeptionen des Glau-bens.¹²

Von *solcher* Dogmatik-Exegese-Beziehung ist Ratzingers Jesus-Buch leider weit ent-fernt. Angesichts seines fortgeschrittenen inneren Alters, wäre es aber auch un-billig, etwas anderes von diesem Buch zu erwarten.

01 Es geht um J. Ratzinger/Bene-dikt XVI., Jesus von Nazareth, Frei-burg/Br. 2007. Zitate aus diesem Buch werden hier einfach mit Sei-tenzahlen in Klammern belegt.

02 Man darf die Kanonische Exe-gese freilich nicht einfach mit dem identifizieren, was Ratzinger in sei-nem Jesus-Buch macht. Eine ausge-wogene wissenschaftliche Ein-schätzung der Kanonischen Exegese habe ich versucht in: J. Kügler, Kan-onisch, kirchlich, postmodern? Die Bibelwissenschaft sucht ihren Weg nach der Moderne, Orientie-rung 72 (2008), 38–41.

03 So interpretiert Ratzinger die Beispielerzählung vom „Armen La-zarus“ (Lk 16,19–31) ohne jede Rück-sicht auf den Kontext lukanischer Reichen-Kritik. Sozialkritik ist nicht seine Sache. So spinnt er statt-dessen in geradezu virtuoser Weise ein Netz (ihm) passender Psalmenzi-tate, sodass er schließlich den Text als Warnung vor dem Neid gegen-über den Reichen lesen kann. Vgl. dazu: O. Fuchs, Hat Adorno Ratzin-ger gelesen? Lazarus im „Jargon der Eigentlichkeit“, in: H. Häring (Hg.), „Jesus von Nazareth“ in der wissen-schaftlichen Diskussion, Berlin 2008, 231–250.

04 So vorher auch schon Philon von Alexandrien für die jüdische Bibel und die paganen Allegoriker für die griechische „Bibel“ (i. e. Homers Schriften).

05 A. & J. Assmann, Kanon und Zen-sur, in: Dies. (Hg.), Kanon und Zen-sur. Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987, 7–27, hier 14.

06 Vgl. zum Folgenden J. Kügler, Glaube und Geschichte. Von den Grenzen der Exegese und der Hilf-losigkeit eines Dogmatikers, in: H. Häring (Hg.), „Jesus von Naza-reth“ in der wissenschaftlichen Dis-kussion, Berlin 2008, 153–168.

07 Ansprache seiner Heiligkeit Jo-hannes Paul II., in: Die Interpreta-tion der Bibel in der Kirche, 7–20, hier 12.

08 Vgl. z. B. J. Kügler, Die Gegen-wart ist das Problem! – Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibel-wissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft, in: U. Busse (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theo-logie und Kirche (QD 215), Freiburg u. a. 2005, 10–37; Ders., Auf dem Weg zur Pluralitätsfähigkeit? Bibel-wissenschaft im Spannungsfeld von Sozialkonstruktivismus, Rezepti-onssästhetik und Offenbarungstheo-

logie, in: A.-J. Bucher, (Hg.), Welche Philosophie braucht die Theologie? (Eichstätter Studien 47), Regensburg 2002, 135–160.

09 Wo im Neuen Testament eine ge-wisse Vergöttlichung Jesu betrieben wird, etwa in manchen Wunderer-zählungen, handelt es sich um gat-ungsbedingte mythologische Ele-mente narrativer Christologie, die nicht als historische oder ontologi-sche Aussagen zu lesen sind, son-dern als mythologische Erschlie-ßungen einer Wahrheit, die jenseits des Historischen liegt.

10 Die Veröffentlichung des Buches mit dem Papstnamen könnte in diese Richtung interpretiert wer-den.

11 Vgl. J. Kügler, Entweihung der Schrift? Die bleibende Provokation der historisch-kritischen Bibelwis-senschaft, Theologisch-praktische Quartalschrift 157 (2009), 146–153.

12 Vgl. dazu H. J. Sander, Die kriti-sche Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen ei-ner prekären Differenz über die Hei-lige Schrift, in: U. Busse (Hg.), Die Bedeutung der Exegese für Theo-logie und Kirche (QD 215), Freiburg u. a. 2005, 38–75; bes. 60 f.

Tiemo Rainer Peters

Befreiendes Wort

Exegese, Dogmatik und der Anspruch der Predigt

Wer wollte behaupten, die Predigt sei theologisch völlig unabhängig, allein dem Geist verpflichtet, wie Exegese und Dogmatik, nur unmittelbarer? So falsch diese Vorstellung ist, weil damit dem Subjektivismus in der Verkündigung Tür und Tor geöffnet würden, so notwendig ist es, auf die Rolle der Predigt zu achten, die in unseren Tagen besonders unklar geworden zu sein scheint. Nicht nur wegen der erschwerten Situation in den Gemeinden. Das Problem, von dem hier gesprochen wird, ist unauffälliger und ernster: Viele Prediger sind irritiert, manche entmutigt angesichts der Überfülle des zur Verfügung stehenden theologischen Wissens, andere sehen sich dadurch bereichert. Wie auch immer, die meisten von ihnen sind kaum noch in der Lage, ihren Predigtauftrag zu erfüllen: „mit Freimut das Geheimnis des Evangeliums zu verkünden“ (Eph 6, 19). Sie sind Theologie- bzw. Spiritualitätsvermittler, häufig nicht mehr – was keineswegs wenig ist! – aber dieses „Mehr“ macht die Predigt aus.

In auffälligem Kontrast zur ständig wachsenden Theologieproduktion schrumpft das hiesige Christentum und wird immer bedeutungsloser. Der Glaube verliert seine Kraft, das Leben der Menschen zu verändern. Am Ende kommt es doch wieder auf die Predigt an. Das ist die These, die im Folgenden biblisch und systematisch erläutert werden soll.

Schwäche der Theologie

Wissenschaften sind, zumindest in der rationalistischen Sicht Max Webers (1864–1920), außerstande, handlungsorientierende Erkenntnisse zu vermitteln. Sie sind wertfreie, methodisch gesicherte Verfahren, die davon ausgehen, dass der säkularisierte Mensch „in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit zu leben, das Schicksal hat.“¹

Die Säkularisierung ist zwar weitgehend „missglückt“ (Detlev Claussen) – eine neue Mythen- und Religionsfreudigkeit hat die Annahmen Webers

Dr. theol. Tiemo Rainer Peters OP, geb. 1938 in Hamburg, bis 2004 Akademischer Rat (Fundamentaltheologie) an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster. Anschrift: Gasselstiege 54, D-48159 Münster. Veröffentlichung u. a.: Mehr als das Ganze – Nachdenken über Gott an den Grenzen der Moderne, Ostfildern 2010.

korrigiert – aber die Entflechtungsforderung an die Adresse auch der theologischen Wissenschaft wird so noch verschärft: Gotteserzählungen können exegetisch untersucht, Gottesbenennungen dogmatisch bewertet und miteinander verglichen werden. Aber Gott als Gott zu bekennen, dies kann ausschließlich der Glaube, nicht die wissenschaftliche Theologie. Sie muss hier methodisch schweigen oder das Feld des Rationalen räumen und „prophetisch reden“, wie die Predigt, das heißt „zu Menschen“, und nicht nur zu „sich selbst“ (1 Kor 14, 3f).

Eine exakt arbeiten wollende Theologie ist darum besonders arm und hilflos in Bezug auf ihren eigenen Forschungsgegenstand „Gott“, der als Idee der Vernunft, als methodisch analysierbares Objekt oder Sprachgebilde nicht Gott sein kann. Gott ist er nur als „Subjekt“, als „mein“ und „unser“ Gott, wie Karl Barth 1923 auf Fragen Adolf von Harnacks *An die Verächter der wissenschaftlichen Theologie unter den Theologen*² antwortete – kurz nach Webers wegweisenden Überlegungen. Demnach ist die theologische Aufgabe eine andere als die der reinen Wissenschaft, was auch die katholische Systematik weiß.³ Für Barth jedenfalls ist sie „eins mit der Aufgabe der Predigt“: „das Wort des Christus aufzunehmen und weiterzugeben.“

Dennoch predigt die Theologie nicht, wenn sie bei ihrer Sache bleibt, die Exegese so wenig wie die Dogmatik; und die authentische Predigt redet nicht theoretisch-allgemein, sondern konkret. Sie folgt einer Losung, die von Paulus stammt: „Bedenkt die gegenwärtige Zeit: Die Stunde ist gekommen, vom Schlaf aufzustehen“ (Röm 13, 11).

Bewährtes Wort

Die moderne Exegese, die einem strikt neuzeitlichen Konzept christlicher Theologie näher kommen dürfte als die Dogmatik, beschäftigt sich mit biblischen Texten und Literaturen, die sie kritisch prüft, historisch einordnet und vor (dogmatischen!) Fehldeutungen zu bewahren sucht. Aber dass die Bibel im Bewusstsein derer, die sie – schließlich an die Moderne – weitergegeben haben, stets „heilig“ war, kann sie für sich selbst nicht übernehmen, nicht einmal innerhalb ihrer formgeschichtlichen Forschungen. Wollte die Exegese die alten Texte daher hermeneutisch-umfassend und nicht nur analytisch lesen, müsste sie deren Lebenszusammenhang: Den der Verkündigung und des Gottesdienstes, bei der Lektüre sozusagen permanent mithören.

Die Exegese, die hier in erster Linie systematisch-theologisch betrachtet wird, stößt in einem noch anderen Sinn auf die Überlieferungsgeschichte als ihre Voraussetzung, die sie nicht ignorieren darf. Dies hat mit der Entstehung der Bibel als solcher zu tun. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind ja nicht in bibliographischer Absicht zusammengestellt worden. Sie wurden ausgewählt, gesammelt und kanonisiert, weil sie bezeugten, wovon ihr jeweiliger Leserkreis überzeugt war: Dass sich das in ihnen überlieferte Wort von Gott bewährt, dass es sich in den Herausforderungen des menschlichen Daseins und der Geschichte als befreiend und deshalb als glaubwürdig erwiesen hatte. Dies gilt für die Weisungen der Mosebücher, die prophetische Literatur bis hin zu den neutestamentlichen

Texten. Die von den Evangelisten mit je eigenen Vorstellungen erzählte Jesusgeschichte ist eine einzige Rettungsbotschaft, die, aus frühen Gottesknecht-Erwartungen inspiriert, weit über sich hinausweist. „Alles was einst geschrieben worden ist“, sagt Paulus und reiht sich damit selber in diese Überlieferung ein, „ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Röm 15, 4). „Er tröstet uns in all unserer Not, damit auch wir die Kraft haben, alle zu trösten, die in Not sind“. (2 Kor 1, 4).

Diese Weitergabe des Wortes, das nie ganz eingeholt oder festgehalten werden kann, weil es aus unvordenklicher Zeit stammt und den Text bleibend übersteigt, ist für das Verständnis der biblischen Schriften von entscheidender Bedeutung. Die Predigt war nicht nur Dreh- und Angelpunkt dieses Tradierungsgeschehens. Wo sie selbstbewusst und sensibel auf das Wort in der Schrift hört, ist sie auch heute wieder in ihrem ureigenen Element.

Lebenselement des Dogmas

In der Zeit der theologischen Reflexion sichert das Dogma die Spur, die zu Jesus, dem „Sohn Gottes“ und durch ihn zum Gottesgeheimnis führt. Dogmen geben der christlichen Verkündigung die Gewissheit, auf ihrem verzweigten Weg nicht irgendeiner Augenblicksfaszination erlegen, sondern sich treu geblieben zu sein. Ein Vergleich mit der Schriftwerdung legt sich nahe. Die Dogmen entstammen ebenfalls dem wechselvollen Prozess der mündlichen Tradition, der abgebildet und in wichtigen Positionen fixiert, der aber nie völlig eingefangen werden kann, weil er über die Grenzen des Definierten prinzipiell hinausgeht. In Abwandlung eines auf die Kirche bezogenen Wortes von Johann Baptist Metz: Wer nur das Dogma kennt, kennt auch das Dogma nicht.

Damit bestätigt sich gleichzeitig eine für die Genese der Bibel erkannte Regel. Es war das Prinzip der christlichen Überlieferung, dass in ihr kirchlich nur kanonisiert worden ist, was gewissermaßen den Erfahrungs- und Glaubwürdigkeitstest bestanden hatte. Bewahrung, die „Wahrheit“ Israels, bleibt ganz ähnlich das Lebenselement der Dogmen. Denn faktisch ist die christliche Lehre genau so wahr und stimmig, wie sie sich eben jetzt wieder verstehen und überzeugend vermitteln lässt. Lehrsätze, die von der Predigt nicht mehr erreicht, die überhaupt nicht erfahrungs-, lebens- und wirklichkeitsnah angeeignet, sondern allein gelehrt und historisch-theologisch erfasst werden könnten, hätten aufgehört, Lehre im biblischen, christlichen und katholischen Sinn zu sein. Womit nur unterstrichen wird, dass weder in der kanonisierten Schrift noch im feierlich verkündigten Dogma das Glaubens- und Wissenswerte über Gott und seinen Christus schon vollständig vorliegt.

Die Predigt, die im Zentrum der bewährten Überlieferung steht, verrät ihre Sache also nicht, wenn sie auf das Dogma und die in ihm verbindlich formulierte Lehre hört und die Forschungsergebnisse der Dogmatik gebührend beachtet. Weil die Verkündigung aber früher ist und der Auftrag der Predigt als Wort von Gott weiter reicht, als alle Doktrin, kann ihr Gehorsam nicht total und ihr Res-

pekt vor der Glaubenswissenschaft nicht grenzenlos sein. Dietrich Bonhoeffer hatte in seiner Gefängniszelle gefragt, „wer Christus heute für uns eigentlich ist“.⁴ Das war auch die bestimmende Fragestellung der frühesten Predigt, die große Überhangfrage, von der die christliche Homiletik permanent geleitet sein muss, gleichgültig, ob das Lehramt sie für beantwortet oder die Fachtheologie sie für diskussionswürdig hält. Eine Predigt allerdings, die, um ihre Freiheit und Aktualität nicht zu gefährden, von vornherein den Versuch unterließe, die dogmatisierte Lehre zu begreifen und weiter zu geben, wäre im Grunde aus ihrer Geschichte und Verantwortung ausgestiegen und ebenso uninteressant wie überflüssig geworden.

Maßstäbe und Korrektive

Der Informations- und Kommunikationswert der biblischen Texte ist bekanntlich gering, wenn nicht neue Nachrichten in die Verkündigung einfließen. Auch darum gibt es die Predigt, welche die „Zeichen der Zeit“ zu deuten und darin die Prioritäten des Evangeliums deutlich zu machen hat.

Die Predigt soll die gegenwärtige Zeit „bedenken“, hieß es im *Römerbrief* – sie soll ihr jedoch nicht einfach nachlaufen. Die „progressive“ Vorstellung, dass die Tradition gleichsam dem Lebensgefühl der Moderne anzupassen und alles Störende an ihr zu entfernen sei, überschätzt die eigenen Möglichkeiten und unterschätzt die Kraft des Befremdlichen und Ärgerlichen in der überkommenen Religion. Gottesdienste mit „Unterhaltungswert“ oder „Event-Charakter“ und Predigten, die „ankommen“, verfehlen meistens ihre Bestimmung, weil sie fast immer von anderen produzierte Erwartungsmuster bedienen, statt das Evangelium innovativ und herausfordernd auszulegen, als eine sperrige Botschaft, der „widersprochen“ wird (Lk 2, 34).

Aber auch das schlichte Hinhören auf die Schrift kann in die Irre führen. Der Wortlaut des Textes wird dann zur Falle oder zwingt zu unnötigen und ermüdenden Umwegen – heute besonders im Spannungsfeld zwischen Schöpfungsbericht und Evolutionslehre: Will man die biblische und die wissenschaftliche Sicht nicht gegeneinander ausspielen und den modernen Hörer verprellen, lassen sich beide oft nur unter Verzicht auf intellektuelle Redlichkeit „versöhnen“, was beinahe noch schlimmer ist, als ihre Konfrontation. Wenn die Predigt also nicht auf bibliozistische und fundamentalistische Abwege geraten oder atemlos hinter den Klischees der Massenkultur herlaufen soll, bedarf sie der unvergleichlichen biblischen Visionen und Geschichten und der fachtheologischen Kompetenz, diese nicht falsch zu verstehen.

Wer liefert die Kriterien für das, was unverzichtbares Gotteswort ist und nicht dem Zeitgeschmack geopfert werden darf? Nicht die Dogmatik und nicht die Exegese. Diese aber sind da, den ungeheuren Schatz der tradierten Gebote, Erzählungen und Lehren zu erschließen, zu schützen und für die Verkündigung bereitzustellen. Denn vor allem hier, in der Welt des jüdischen und christlichen Gedächtnisses, liegen die Maßstäbe, erkennbar am ehesten für den, der die Zeit mit ihren

Fragen, Problemen und Ratlosigkeit wahrnimmt, sie in die Schrift sozusagen hinein nimmt und diese so vielleicht zum ersten Mal wirklich liest.

Im Würzburger-Synodentext *Unsere Hoffnung* hatte gestanden, dass die biblischen „Bilder und Gleichnisse vom großen Frieden der Menschen..., vom Reich der Freiheit, der Versöhnung und der Gerechtigkeit, von den abgewischten Tränen und vom Lachen der Kinder Gottes... genau und unersetzbar“ sind.⁵ Diese Warnung galt einer Gesellschaft, die nicht merkt, wie hoffnungslos ihre Tröstungen geworden sind, mit denen sie sich an den Abgründen des Daseins vorbeizuretten versucht. Auf welche Weise also sind die alten Texte zu verkündigen? So, wie es der Theologie selbst gerade nicht erlaubt und der Predigt nur selten gegeben ist: „befreiend und erlösend..., dass sich die Menschen darüber entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden“⁶ und wie Franz Kafka Bücher gelesen wissen wollte, dass sie zur „Axt“ werden „für das gefrorene Meer in uns“.

Praxis des Hörens

Verkündigung hieß und heißt die Aufgabe, die aller theologischen Analyse, Reflexion und Argumentation vorausgeht. Ob das christliche Projekt weiterhin möglich ist? Fragen der Gegenwartsrelevanz beschäftigen Exegese und Dogmatik nicht direkt, wenn sie die maßgeblichen Schriften, Kontexte und Denkmuster des Christentums untersuchen. Aber wenigstens Dogmatiker rechnen damit, dass die Erfahrungen der frühesten Christen und die der jetzigen sich nicht grundsätzlich fremd gegenüberstehen; dass sie irgendwie aufeinander bezogen sein müssen in jenem Horizont oder „transzendentalen Ort“ (Lukács)⁷, der sichtbar wird, wenn von Gott die Rede ist und uns die Geschichten von Anfang und Ende, Schuld und Erlösung, Leben und Tod begegnen.

Wie soll diese Begegnung, dieser „Erfahrungsaustausch“ stattfinden können, der nach Walter Benjamin beim echten Erzählen geschieht⁸; der den ursprünglichen und den gegenwärtigen Hörer der biblischen Botschaft in der Sache verbindet – vermittelt nicht zuletzt durch die Predigt? Kraft einer Offenheit und Beweglichkeit, die den Text betrifft, wie dessen Ausleger und die, theologisch gesprochen, vom Geist bewirkt wird, dort, wo er „weht“ und noch nicht ausgelöscht wurde.

Zunächst passiert etwas mit dem Text, der von einer Predigt lebt – um diesen Gedanken weiterzuführen –, die ihm vorausgeht und folgt, aber nie vollständig in ihn eingeht. Schließlich lässt „die Sprache dem Schreibenden immer nur die verzweifelte Annäherung an den Gegenstand“, sagt der Schriftsteller Thomas Bernhard. Und die Lyrikerin Ilse Aichinger glaubt, dass „jeder Satz durch ungeheuer viele ungeschriebene Sätze gedeckt sein muss, sonst steht er gar nicht da“. Das mündliche Wort ist dem schriftlichen auch später voraus. Am Text, so Martin Buber, „haftet... die Gegenwartsspur des Sprechenden“.⁹ „Die göttlichen Worte“, hieß es bereits in den *Ezechiel-Homilien* Gregors des Großen, „wachsen mit dem Leser“.¹⁰ Aus diesem Grund waren die christliche und zuvor die jüdische Tradition von einem „mehrfachen Schriftsinn“ ausgegangen, der zu verschiedenartigen Sprach- und Erfahrungswelten gehört, auch künftigen, und den es je neu zu ent-

fallen gilt. Kurzum: „Das Aufgeschriebene stimmt nicht“ (Bernhard) – ohne das ungeschriebene Wort.

Der Schrifttext bewegt sich, wenn er ausgelegt wird, weil es derselbe Geist ist, der ihn erfüllt und der ihn zeitgenössisch verstehbar macht. Soll aber ein wirklicher Erfahrungsaustausch gelingen, haben sich vor allem die „Hörer des Wortes“ zu bewegen und zwar im Sinn von Anpassung an eben dieses Wort, das aus der Schrift stets noch herausgehört werden will. Ihre „Mobilität“ besteht in einem neuen (alten!): Einem engagierten Lesen und Hören, welches bestätigt, „dass der Verstand des Menschen nur so weit reicht wie sein Tun“.¹¹ Der Schlüssel für den Umgang mit heiligen Texten ist also das Handeln, eines, das der Lektüre nicht einfach nur folgt, sondern das ihr zugrunde liegt und sie anleitet – „wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Joh 3, 21) – und zu dem jede Predigt (die es tatsächlich ist) aufruft und von dem sie selber geleitet sein muss.

Fazit

Die Predigt ist von zentraler Bedeutung im fortdauernden Prozess der biblischen Überlieferung (wo Exegese und Dogmatik lediglich „Hilfsdienste“ leisten), weil sie das Offenbarungswort immer neu und befreiend zu Gehör bringt. Das ist der Anspruch – von der Wirklichkeit war zu Beginn die Rede. Entscheidend bleibt die Aufnahme des Wortes bei denen, die es verkünden, hören und unüberhörbar machen durch ihr Tun. Diese „praktischen Leser“ haben die Distanz zum Text aufgegeben und erschließen ihn so überhaupt erst. Sie treten damit in jenen Erfahrungsaustausch ein, der das Tradierte wirklich vergegenwärtigen und davor bewahren kann, in seinen schriftlichen Fixierungen, dogmatischen Definitionen oder theologischen Denksystemen langsam zu erstarren.

01 M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), Stuttgart 1995, 28.

02 In: J. Moltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 1, München 1966, 323–329, 326.

03 Vgl. etwa M. Seckler: *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg i. Br. 1980; J. B. Metz, J. Reikertorfer, J. Werbick: *Gottesrede*, Münster 1996.

04 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*: Werke 8, Gütersloh 1998, 402.

05 *Unsere Hoffnung. Ein Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (1975), Synodenbeschlüsse Nr. 18, 27.

06 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, a. a. O. 436.

07 Vgl. G. Lukács, *Die Theorie des Romans*, Berlin 1920, 10, 13, 20.

08 Vgl. W. Benjamin, *Der Erzähler*, in: ders. *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1977, 385.

09 M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, Zürich 1950, 55.

10 Zitiert nach E. Zenger: *Das Jesus-Buch von Benedikt XVI. Im Licht des Alten Testaments*, unveröffentl.

Manuskript S. 12 (vgl. <http://www.con-spiration.de/texte/2007/zenger.html>)

11 F. Rosenzweig, *Die Schrift*, hg. von K. Thieme, Frankfurt/M. 1964, 187.

Laurentius Höhn

Biblische Spuren im Film

Von der „frommen Filmkunst“ biblischer Zitate

Das verführerische Objekt der Begierde im brutalen Ringkampf ständig den Besitzer wechselnd, wird zum bestimmenden Szenario für das von moribunden Geräuschen des Röchelns und Herzschlagens begleitete Finale – und tot auf der paradisiach anmutenden Wiese am Gewässer liegt der Verwandte. Ein biblisch Geschulter mag bei der Anfangsszene von Peter Jacksons 2003 verfilmten Tolkien-Adaption „*The Return of the King*“ (zumal beim Wissen um die Katholizität und wohl vorhandene Bibelfestigkeit des englischen Fantasy-Autoren und Gelehrten J. R. R. Tolkien), an die erste Mordtragödie der Genesis denken und erlebt so die Aktualisierung des Kain- und Abel-Motivs. Es mag nicht zwingend sein, aber der Filmanalytiker, dem die Tolkienverfilmung der drei Ringteile immerhin in ihrer „extended version“ ein Material von weit über zehn Stunden bereithält, kann an verschiedenen Sequenzen des großen Dramas im Kampf Gut gegen Böse ein verstecktes biblisches Zitat vermuten, sei es beim Hereinbrechen der Fluten über die apokalyptisch anmutenden schwarzen Reiter als Revitalisierung der Rettung am Roten Meer im Buch Exodus, oder beim Auszug der Elbenfrauen aus der Vergänglichkeit mit brennenden Lampen – so malerisch illustriert, dass man assoziierend die klugen Jungfrauen des Evangeliums mit ihren präparierten Ölleuchten geradezu ins Paradies des messianischen Bräutigams schreiten sieht. Und wenn Frodo und sein Adlatus Sam, den dunklen Mächten an sich physisch hoffnungslos unterlegen, einen Bissen Lembasbrot, die Stärkung der Elben, zu sich nehmen und dessen Langzeitwirkung geradezu emphatisch beschwören, scheint auch der assoziative Schulterschluss mit dem eucharistischen Brot des Lebens zumindest nicht abwegig. Nachfolgende Anmerkungen wollen durch die pastorale Brille die Bedeutung der direkten und indirekten biblischen Zitate für den vertiefenden und nachhaltigen Konsum filmischer Kunst erörtern. Nicht im Sinne einer apologetischen Betrachtung, die zum Lektüre-Revival der Heiligen Schrift verhilft, sondern eher aus der Motivation für eine Chance, werteorientiertes Arbeiten und Predigen mit dem Me-

**Laurentius Höhn OP,
Dipl.-Theol.**

(laurentius.hoehn@dominikaner-hamburg.de), geb. 1968 in Berlin, Pastor an der Dominikanerkirche St. Sophien in Hamburg. Anschrift: Weidestraße 53, D-22083 Hamburg.

dium Film auch als eine kontextuelle Theologie zu würdigen, die neue Zugänge zu biblischen Inhalten eröffnet.

Die Schrift und deren exegetischer und dogmatischer Gehalt werden bei Filmemachern dabei in unterschiedlicher Gewichtung und Korrektheit benutzt. Aber diese künstlerischen Häresien sind auch der Tatsache biblischer Wahrheit geschuldet, dass die Bibel als Buch des Lebens auf vielen ihrer Seiten alle möglichen Irrungen und Wirrungen menschlichen Schicksals und auch sehr interpretationsoffene Zugänge zu Gott und moralischen Werten darstellt – hier liegen die Möglichkeiten für Neuinterpretation, Verfremdung und Aktualisierung in filmischer Kunst.

Drei Regisseure und ihr filmisches Schaffen sollen daher im Folgenden auf ihre mögliche theologisch-pastorale Verwendung und auch auf ihre Nähe oder Ferne zum eigentlichen Textgehalt des Bibelstoffs hin näher kommentiert werden. Die ureigenste Absicht der jeweils Filmschaffenden ist dabei nicht von wesentlicher Bedeutung, denn in unserer Verkündigung verwenden wir ja oft Kunstwerke aller möglichen Epochen ohne dabei die Intentionen der Künstler deckungsgleich zu bewahren, geschweige sie zu kennen. So werden Filme durch den Betrachtenden auch immer zum „offenen Kunstwerk“ – auch offen für die dramenhafte Zuspitzung einer biblischen Aussage, die die nüchterne Textlektüre nicht ermöglicht.

Pasolini – das Matthäusevangelium und ein Weichkäse

Der italienische Filmemacher und Literat Pier Paolo Pasolini (1922–1975) näherte sich innerhalb seines provozierenden Filmschaffens zwei Mal der biblischen Kreuzesthematik. Sein berühmtes Werk „*Il Vangelo secondo Matteo*“ (1964) wirkte dabei als bahnbrechende Bibelverfilmung, die durch Treue zum Evangelientext und den minimalen Kameraeinstellungen innerhalb einer kargen Landschaft Süditaliens, den Hollywood-Produktionen ihrer Zeit eine wohlthuende Nüchternheit in der Darstellung als Gegenentwurf anbot.¹ Ein guter Religionsunterricht der jüngeren Zeit wird kaum auf die Vorführung dieses Werkes verzichten haben, da hier dogmatische Korrektheit im ästhetischen Gewand einen eindrucksvollen Zugang zur Person Jesu ermöglicht. Auf dem Hintergrund der marxistischen Orientierung Pasolinis überraschte dieses sogar unter Befürwortung der katholischen Kirche mit Preisen² ausgezeichnete Werk umso mehr, da Pasolini die Christusfigur mit tiefem Respekt und ohne ideologische Verfremdung filmisch zeichnet, wenngleich einige Rezensenten auch eine marxistische Kritik am Christentum³ in Pasolinis Werk erkennen.

Dieser filmischen Nähe zur biblischen Jesus-Thematik ging allerdings zwei Jahre vorher ein Kurzfilm von Pasolini voraus, der die katholischen Gemüter mehr als erhitze. „*La ricotta* (1962)“ erzählt die traurige Geschichte eines verspotteten und armseligen Laiendarstellers, der bei einem Passionsfilm als Darsteller des guten Schächers beteiligt ist und, bedingt durch das allzu gierige Essen eines riesigen Weichkäses in einer Drehpause, bei der Verfilmung der entscheidenden Szenerie auf Gologotha tatsächlich den Erstickungstod erleidet. Die ironische Verfremdung der hochheiligen Bibelszenerie sollte nicht vorschnell und einseitig dem Verdacht

der reinen Blasphemie und der damit verbundenen Unbrauchbarkeit in pastoral-katechetischen Zusammenhängen ausgeliefert werden. Das Schicksal des Schächers, der hungert, Spott erträgt, und das Schicksal realiter erleidet, welches er an sich nur für wenige Minuten „spielerisch“ ertragen soll, ist durchaus interpretierbar als einerseits ernstzunehmende Kritik an einer von vielen engagierten frommen Christen auch mit Skepsis begleiteten kitschigen Passionsspielindustrie und andererseits als Sozialkritik an gesellschaftlichen Umständen, bei denen der historische Jesus sich neu „inkarniert“ in dem geschundenen Außenseiter, der auf unfreiwillige Art und Weise zum Kreuzesnachfolger mutiert.

Diese Verfremdung eines biblischen Stoffes sollte nicht einstmals konstruierten Giftschränken einer theologischen Zensur übereignet bleiben, denn die so artikulierte Religions-, Kirchen- und Gesellschaftskritik, formuliert im und am schmerzhaften Fokus des christlichen Bekenntnisses, ist zeitgenössischer Kontext der Heiligen Schrift und schreit so nach lebendiger Kontroverse, die ja, wenn gute Argumente nach der Sicht der Verfremdung vorhanden sind, den eigenen Glauben nur besser positionieren hilft.

Zitat und Interpretation – P. Th. Anderson und „There will be blood“

Mit Intelligenz und einem wachsamen Blick für die Macht elegischer Bilder verarbeitete der amerikanische Regisseur Paul Thomas Anderson im Jahre 2007 den Roman „Oil“ des sozialkritischen Schriftstellers und Pulitzer-Preisträgers Upton Sinclair zu einem Filmdrama, dem er den Titel „*There will be blood*“ gab.⁴ Der bibelkundige Betrachter erkennt in dieser Überschrift ein biblisches Zitat aus dem Buch Exodus (Ex 7,19), in dem der Herr zu Mose spricht, dass die Gewässer Ägyptens zu Blut werden sollen. Der biblische Kontext wird in seiner historischen Konkretisierung innerhalb der Plagen, die Ägypten als Bestrafung für die Verstocktheit des Pharaos erfahren muss, bei Anderson transformiert in die eigenwillige und sperrige Duellsituation des machthungrigen und skrupellosen Ölbarons Daniel Plainview mit seinem religiös fundamentalistischen Gegenüber, dem fanatischen Prediger Eli Sunday, der der „Kirche der Dritten göttlichen Offenbarung“ vorsteht.

Das Motiv des biblischen Blutes als Zeichen göttlicher Bestrafung erfährt in Andersons Werk subtile Neubelebungen. Das biblische Blut mutiert zum Öl, welches Plainview u. a. zum Ruin der christlichen Sekte aus einem Grundstück per Dränage abschöpfen kann. Das Lebenselixier des kapitalistischen Ölbarons vergiftet unaufhaltsam die Lebensgrundlagen seiner menschlichen Umgebung und wird zum gottersetzenden Götzen, dem alle menschliche Regung von Mitgefühl und Zuneigung für die Mitmenschen weichen muss. Anderson bedient sich bei seinem Werk auch noch in anderer Form beim zweiten Buch der Heiligen Schrift, da Plainview zu Beginn des Films einen Jungen unter seine Obhut nimmt, der seinen eigentlichen Vater bei einem Bohrunfall in der Nähe eines Ölloches verliert. Dieses Baby, das bei den harten Bohrarbeiten in einem Korb mitgeschleppt wird, stellt Plainview später als seinen eigenen Sohn vor, hält diesen den ganzen Film über in Unwissenheit bzgl. seiner wahren Identität und artikuliert erst am dramatischen

Schluss des Films, dass der Junge an sich der „bastard from the basket“ ist, ähnlich dem Findelkind Mose zu Beginn des Buches Exodus. Die im Buch Exodus vorherrschende Motivlage von Macht, Konkurrenz und Bestrafung erfährt in „*There will be blood*“ ihre eigenwillige Neuinterpretation anhand der Geschichte zweier machtbesessener Charaktere und es ist daher nur konsequent, dass am Ende der letzte Blutfluss, im Buch Exodus sich artikulierend durch den Tod der ägyptischen Nachkommenschaft und später durch das Ertrinken der Streitwagen im Roten Meer, auch im Film mit tödlicher Wirkung dahinfließt, da Eli Sunday mit grobschlächtiger Brutalität von seinem Todesboten Daniel Plainview auf einer Kegelbahn erschlagen wird und ein Rinnsaal von Blut dem Betrachter als quasi letztes Bild des Films vermittelt wird.

Anderson bedient sich ohne Frage sehr steinbruchartig eines biblischen Zitats und dessen eigentlichem Kontext, aber dennoch artikuliert er mit seiner Geschichte eindrucksvoll erneut das Themengeflecht, dem sich auch die biblische Erzählung widmet: dem unversöhnlichen Gegenüber von Absolutheitsansprüchen und dem mit Blutzoll bezahlten Verzicht von Macht. Kritisch mag man einwenden, dass eine plumpe Analogie die biblische Aussagerichtung völlig entstellen würde, denn der böse und machthungrige Plainview ist selbstredend nicht positiv emotional vergleichbar mit dem Befreiergott JHWH im Buch Exodus, aber genau diese anders gelagerte Verortung herauszuarbeiten wäre ja ein lohnenswertes Unterfangen für theologische Motivarbeit mit bibelfernen Menschen, die über Filmtitel und Filminhalt geleitet, vielleicht zum ersten Mal assoziativ an den Inhalt des Buches Exodus herangeführt werden könnten.

Auslegung biblischer Werte – Kieslowski und sein „Dekalog“

Krzysztof Kieslowski (1941–1996) hat mit seiner filmischen Neuinterpretation der zehn Gebote ein Werk geschaffen, welches in so mancher Hinsicht heute schon vielseitig in christlichen Räumen der Verkündigung eingesetzt wird. Sich selber inhaltlich der Religion ähnlich vergleichbar distanziert positionierend wie der Italiener Pasolini, verfilmte Kieslowski in zehn Episoden die kurzen, aber inhaltsschweren Aussagen des Dekalogs in Ex 20,1–17 in Neufassungen, die alle im Warschau des Kriegsrechts der Achtziger Jahre spielen und die großen Fragen der Metaphysik und des sozialen Zusammenlebens in beeindruckender Prägnanz thematisieren.⁵ Die Gottesfrage des ersten Dekalogs mit der eindeutigen Formulierung des „ich bin der Herr, Dein Gott“ interpretiert Kieslowski in die traurige Geschichte eines liebevollen, agnostischen, alleinerziehenden Vaters, der seinen PC geradezu zum „Ersatzgott“ erwählt hat, dessen falsche Berechnungen über die Dicke des Eises im See des Wohnquartiers aber dem kleinen Sohn das Leben kosten, da er beim Schlittschuhlaufen in dem tauenden Gewässer ertrinkt. In der letzten Szene des Films rennt der verzweifelte Vater in den Rohbau der noch nicht vollendeten Kirche des Wohnviertels und stößt den improvisierten Altar vor der Madonna um. Glaubt der Mann, oder ist es eine letzte Abrechnung mit einem metaphysischen Denkgebäude, das der Vater an sich nie zu seiner Option erklärt hat? Fragend

und unabgeschlossen in der Interpretation lässt der „ungläubige“ Kieslowski aus dem zutiefst katholischen Polen den Betrachter zurück und lässt gerade so den Raum für den Diskurs über die Frage nach der Existenz eines Gottes, der unschuldiges Sterben akzeptiert. Jede Episode der zehnteiligen Reihe belebt in eindrucksvoller Art und Weise den schlichten biblischen Vers mit den wenigen Worten zu einer aufwühlenden und nachdenklich stimmenden Hinterfragung der biblischen Botschaft. Nach den theozentrischen Inhalten der ersten drei Gebote formuliert Kieslowski in den letzten sieben Filmen Plädoyers für eine Beachtung der Regeln zwischenmenschlichen Zusammenlebens, meistens allerdings in der krassen Variante der Missachtung oder Überschreitung des Gebots. Exemplarisch sei auf den fünften Teil der Filmreihe verwiesen, der als „kurzer Film über das Töten“ internationale Reputation⁶ erlangt und durch seine schonungslose Darstellung von Mord und Hinrichtung Aufsehen erregte. Das „Du sollst nicht töten“ mutiert in diesem Film zur Demonstration von der Sinnlosigkeit gewaltsamen Sterbens, denn der Betrachter bleibt gequält fragend zurück, welche Art von Befriedigung denn die bestialische und sich über Minuten erstreckende Strangulierung eines Taxifahrers und die anschließende Exekution des verstörten Jungtäters am Galgen der Haftanstalt beinhalten könnte.⁷ Der dem institutionellen Glauben distanzierende Kieslowski wird zum brillanten Gesellschaftsbeobachter und verortet die Gebote Gottes in der modernen zivilen Welt. So wird auch der Beichtstuhlklassiker des sechsten Gebots in der Kieslowski-Variante zum kurzen, aber heftigen Film über die Liebe. Ein junger Postangestellter voller sexueller Unerfahrenheit beobachtet voyeuristisch mit dem Fernrohr die schöne attraktive Nachbarin von Gegenüber mit ihren wechselnden Männerbekanntschaften. Beide Protagonisten sind unfähig zur aufrechten Liebe und Beziehungspflege und das Nichtvorkommen von „Ehe“ in diesem Film, hindert doch nicht daran, die psychologischen und zwischenmenschlichen Herausforderungen zu thematisieren, die mit dem nüchternen Bibelsatz „Du sollst nicht die Ehe brechen“ eine sehr lange und manchmal verhängnisvolle Rezeptionsgeschichte erfahren haben. Die biblische Aussagekraft der Exodusverse erfährt in der filmischen Umsetzung Kieslowskis eine Multioptionalität und Interpretationsvielfalt, der man sich als Verkünder in der heutigen Zeit kaum verschließen sollte. Kieslowski ist mit seinem Dekalog ein moderner kommentierender Prediger der zehn Gebote, wirkt dabei aber nie den Betrachter für eine bestimmte Position vereinnahmend. Die Suche nach der Wahrheit bleibt so in der cineastischen Form genauso unabgeschlossen wie bei der Lektüre der biblischen Grundlage.

Ein Fazit jenseits theologischer Dogmatik: die Bibel als „Büffet“

Die knapp gehaltenen Beispiele sollen als Plädoyer gegen eine hermetische und hermeneutische Abriegeltheit heiliger Texte verstanden werden. In einer modernen mobilen Augengesellschaft, die bei bestimmten sozialen Milieus auch mit einem Verlust an Lesekompetenz und Lesewilligkeit einhergeht, ist es zu begrüßen, dass Filmemacher in ihrer je eigenen kulturellen Freiheit schon seit Beginn

der laufenden Bilder auch die Bibel als das Buch der tausend Möglichkeiten für eine werteorientierte Botschaft angesehen haben.

Wer sich als Christ oder generell als religiöser Mensch dann in gut johanneischer Theologie auf diese „Welt“ der manchmal sehr holzschnittartigen, arg verfremdeten oder auch polemisch-ironischen Beschäftigung einlässt, wird ja gerade erst in der argumentativen Auseinandersetzung oder positiven Nutzung der Filmvariante den Stellenwert der eigenen religiösen biblischen Interpretation exakt situieren und auch verteidigen können.

Aus meiner Erfahrung mit „Filmexercitien“ oder anderweitigem Einsatz von Filmen ist allerdings eine methodische Verhaltensregel unabdingbar: Man sollte den Film vorher intensiv und eventuell mehrfach betrachtet haben und den anderen Erstbetrachtenden, oft ohne ausreichende Bibelkenntnis, in Form von guten Impulsfragen die Wertehaltigkeit eines Filmes andeuten. Ein „Nur-Drücken“ auf die Play-Taste und die anschließende freie Meinung über das Gesehene wird dem Anspruch nicht gerecht, einen Film als ernstzunehmenden Kon-Text des eigentlichen Bibeltextes zu würdigen. Einen von Panzern verfolgten Judas in dem Film-musical „*Jesus Christ Superstar*“ (USA 1973) von Andrew Lloyd Webber und eine höchst kontrovers betrachtete Träumerei Jesu in Martin Scorseses „*The last temptation of Christ*“ (USA 1988) werde ich nur gerecht, wenn ich mich spirituell und in biblischer *Relecture* zur Bedeutung des Verräters und des Gekreuzigten positioniert habe und diese Position dann auch als Unterschied zur Intention oder filmischen Verarbeitung eines Regisseurs ins Wort bringen kann. Absichten über das Schauen eines Films eine neue Leselust an der Bibel in euphorische Höhen zu putzen, sind dabei wahrscheinlich welt- und wirklichkeitsfremd.

Aber wenn die Bibel als für viele „furchtbar dickes Buch“ nur noch als Staubfänger im Regal steht, kann eine marginale Annäherung über moderne Filmkunst zumindest „anonym“ eine Nähe zu biblischen Aussagen vermitteln oder problematisieren.

01 Vgl. hierzu G. Langenhorst, *Jesus ging nach Hollywood. Die Wiederentdeckung Jesu in Literatur und Film der Gegenwart*, München 1998, 54.

02 1964 erhielt Pasolini auf dem Filmfestival in Venedig den Spezialpreis der Jury.

03 So u. a. R. Hamid, in: S. J. Schneider (Hrsg.), *1001 Filme*, Zürich 2004, 440.

04 Die deutschen Filmverleiher haben sich im Falle dieses Werkes so

klug verhalten, auch in der deutschen Version den Originaltitel beizubehalten und keine „schlechte“ und wegführende Übersetzung anzubieten.

05 Die Geschichten der Filme sind auch als Buch veröffentlicht: K. Kieslowski/K. Piesiewicz, *Dekalog. Zehn Geschichten für zehn Filme*, Berlin 1997.

06 1988 erhielt der Film den erstmalig verliehenen *Europäischen Filmpreis* und den Jury-Preis der *Internationalen Filmfestspiele von Cannes*.

07 Dekalog 5 habe ich während meiner Studienzeit einmal im Rahmen einer Kontaktgruppe mit inhaftierten jungen Männern in der JVA Siegburg gesehen. Es ist eine besondere Herausforderung, wenn man Filme über Gebote und Verbote mit Menschen betrachtet, die aufgrund der Missachtung fundamentaler Regeln in Unfreiheit sind. Auch die Gottesfrage stellt sich in diesem Zusammenhang mit ganz neuer und zu beachtender „Vorsicht“.

Pius XII.

Enzyklika „Divino aflante Spiritu“

Antwort der päpstlichen Bibelkommission vom 19. Juni 1911 bezüglich der Fragen nach Verfasser, Abfassungszeit und historischer Wahrheit des Evangeliums nach Matthäus.

„Frage 1: Kann und muss unter Berücksichtigung der allgemeinen und von den ersten Jahrhunderten an beständigen Übereinstimmung der Kirche, die die ausdrücklichen Zeugnisse der Väter, die Überschriften der Evangelienhandschriften, selbst die ältesten Übersetzungen der heiligen Bücher, die von den heiligen Vätern, von Kirchenschriftstellern, von den Päpsten und Konzilien überlieferten Verzeichnisse und schließlich der liturgische Gebrauch der östlichen und westlichen Kirche deutlich zeigen, sicher bekräftigt werden, dass Matthäus, der Apostel Christi, tatsächlich der Verfasser des unter seinem Namen veröffentlichten Evangeliums ist?

Antwort: Ja¹

Frage 4: Kann jene Meinung bestimmter Moderner auch nur als wahrscheinlich aufrechterhalten werden, nach der Matthäus nicht im eigentlichen und strengen Sinne das Evangelium verfasst hätte, wie es uns überliefert ist, sondern lediglich eine Sammlung von Worten bzw. Reden Christi, die ein anderer anonymer Autor, den sie zum Verfasser des Evangeliums selbst machen, als Quellen benutzt hätte?

Antwort: Nein²

Die historisch-kritische Methode war nicht nur eine Methodenfrage. Sie war kein akademisches Theorem, das fern von der Wirklichkeit an Universitäten behandelt wurde, sondern es ging und geht auch um die Frage der Auslegungsmacht. Der Modernistenstreit³ und auch die Frage der Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Exegese waren Streitpunkte, bei

denen es um grundsätzliche Fragen ging. Nach dem sogenannten instruktionstheoretischen Wahrheitsmodell hat Gott den Menschen Wahrheiten offenbart, die zwar in einem historischen Kontext offenbart wurden, der aber für deren Verständnis keine Rolle spielt. Die Menschen werden instruiert und haben zu folgen. Hüter dieser Wahrheit ist das päpstliche Lehramt, das mithilfe des Heiligen Geistes, die geoffenbarte Wahrheit authentisch und damit verbindlich auslegt. Der Laie kann aus der Hl. Schrift Motive für seine persönliche Frömmigkeit gewinnen, aber keine maßgebende Auslegung einer Textstelle beanspruchen.

Nun treten Wissenschaftler auf, die die historisch-kritische Methode in der Exegese anwendeten und damit zu neuen und wichtigen Einsichten gelangten. Einsichten, die weniger die persönliche Frömmigkeit betrafen, sondern Einsichten, die methodisch erarbeitet, für Exegeten nachvollziehbar und nachprüfbar wurden. Exegese wurde nicht nur vielfältiger, sondern die Wahrheitsfrage wurde neu gestellt.

Wer hat recht? Die wissenschaftlich historisch-kritische Methode oder die traditionsgebundene, väterbezogene, authentische Auslegung der Schrift durch das päpstliche Lehramt. Die Hüter des päpstlichen Lehramtes haben das Problem schnell und grundsätzlich erkannt. Um 1900 gibt es viele „Anfragen“ an das Lehramt zu Fragen der Autorenschaft der Evangelien, der Texte des Alten Testaments und anderer Schriften. Die Fragen sind lang, die Antworten kurz und bündig. Der Glaube an die verkündeten Antworten ist nicht in das Belieben der Gläubigen gestellt, sondern die Antworten sind im Glaubensgehorsam anzunehmen, da sie der authentischen Auslegung der offenbarten Wahrheit durch das päpstliche Lehramt entspringen. Widerstand bedeutet, sich gegen den Glauben der Kirche zu stellen, sich außerhalb der heilbringenden Wahrheit der Kirche zu begeben. Die Exkommunikation ist die logische Konsequenz dieses Denkens.

1900 – und heute?

1986 veröffentlichte die päpstliche Bibelkommission ein Dokument „Die Interpretation der Bibel in der Kirche.“⁰¹ In diesem werden die verschiedenen Methoden beschrieben und auch ihre Bedeutung für die Interpretation der Texte verdeutlicht. Erst im Rückgriff auf die historischen Umstände werden bestimmte Absichten und Motive der Hl. Schrift verständlich. Die historische Einordnung hilft, den Inhalt der Schriften besser zu verstehen.

Aber ist dies ein wirklicher Fortschritt in der Einsicht des Lehramtes zum Thema historisch-kritische Methode oder nur eine Art Frontbegrüßung? Schaut man in den 1983 von Papst Johannes Paul II. promulgierten Text des kanonischen Rechts, dann fällt bei genauer Lektüre auf, dass sich im Kernpunkt zu 1900 relativ wenig geändert hat.

Im Canon 750 § 1 ist zu lesen: „Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird, sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt; das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht [...]“

Die Kirche kennt zwar die historisch-kritische Methode als wissenschaftliche Methode an, aber was das wahre Ergebnis dieser Methode ist, entscheidet wer? Das päpstliche Lehramt! Dies wird in einer Verlautbarung ebenso deutlich. In der „Instruktion über die kirchliche Berufung

des Theologen“⁰⁵, die am 24. Mai 1990 von der Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlicht wurde. Dort heißt es im Abschnitt 37: „Kraft des göttlichen Auftrags, der ihm in der Kirche gegeben ist, besteht die Sendung des Lehramtes in der Unterweisung des Evangeliums, im Wachen über seine Integrität und dadurch im Schutz des Glaubens des Volkes Gottes. Es kann sich zuweilen veranlaßt sehen, dies durch Ergreifen beschwerlicher Maßnahmen zu tun, wenn es z. B. einem Theologen, der sich von der Lehre des Glaubens entfernt, die ihm anvertraute „missio canonica“ oder den Lehrauftrag entzieht, oder auch von Schriften erklärt, sie stünden mit dieser Lehre nicht in Übereinstimmung.“ Der Anhänger einer abweichend Interpretation kann sich dabei keinesfalls auf sein Gewissen berufen. Denn im Abschnitt 38 heißt es: „Dem Lehramt der Kirche ein oberstes Lehramt des Gewissens entgegenstellen heißt, den Grundsatz der freien Prüfung zu vertreten, was aber mit der Entfaltung der Offenbarung und ihrer Weitergabe in der Kirche sowie auch mit einer korrekten Auffassung der Theologie und der Funktion des Theologen unvereinbar ist.“ Die dogmatische Auslegung der Hl. Schrift durch das Lehramt ist die einzig verbindliche und richtige Exegese, die durch die kirchliche Hierarchie anerkannt wird. Aber ist dies eine historisch-kritische Methode?

Richard Nennstiel OP, Dipl.-Theol. (richardnennstiel@googlemail.com), geboren 1963 in Bad Hersfeld, Leiter des Dominikanischen Instituts für christlich-islamische Geschichte. Anschrift: Weidestraße 53, D-22083 Hamburg. Veröffentlichung u. a.: Philip Roth. Oder: Erkenne dich selbst?, in: Wort und Antwort 51 (2010), 83–86.

01 H. Denzinger/P. Hünermann, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg/Br. 402005, Nr. 3561.

02 Ebd., Nr. 3561.

03 Vgl. O. Weiß, Modernismus und Antimodernismus im Dominika-

nerorden, Regensburg 1998; ders., Der Modernismus in Deutschland, Regensburg 1995.

04 „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ herausgegeben von der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. April 1993 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115).

05 „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ hrsg. von der Kongregation für die Glaubenslehre, 24. Mai 1990 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98).

Melchor (Melchior) Cano OP (1509–1560)

Der Spanier Melchor (Melchior) Cano, dessen Leben in das stürmische Zeitalter der kirchlichen Reformation und der aufkommenden Gegenreformation fällt, war nicht nur ein Zeitgenosse Martin Luthers, sondern ebenso wie dieser, eine für die Entwicklung der modernen Theologie bedeutende Persönlichkeit.

Biographische Daten

Geboren in Tarancón in der Diözese Cuenca¹ 1509² (oder 1506) als Sohn des Juristen Fernando Cano und seiner Frau Maria Delgado del Valle, trat er im August des Jahres 1524 in den Dominikanerorden ein, dem er bis ans Ende seines Lebens verbunden blieb. Mit 18 Jahren begann er im Jahr 1527 das Studium der Theologie und Philosophie in Salamanca und Valladolid unter den Lehrern Diego de Astudillo und Francisco de Victoria, dem er 1546 als Professor der Theologie in Salamanca nachfolgen sollte. Canos philosophische Lehrtätigkeit begann 1533 im Konvent San Gregorio in Valladolid, ab 1536 lehrte er dort auch Theologie und wurde 1542 zum Professor für Philosophie an die Universität Alcalá de Henares berufen. Im Studienjahr 1546/47 wie auch im folgenden Jahr las er zunächst über das *Vierte Sentenzenbuch* des Petrus Lombardus. Aus diesen Vorlesungen heraus entstehen seine beiden *Relectiones*, *de sacramentis in genere* (1548) und *de sacramento poenitentiae* (1549). Auf Veranlassung Karls V., dem er in theologischen Fragen beratend zur Seite stand, wurde Cano am 30. Dezember 1550 als Konzilsberater nominiert und nahm am zweiten Teil des Konzils von Trient (1551/52)

nicht nur teil, sondern trat in den Beratungen über die Eucharistie, Buße und zur Frage des Opfercharakters der Heiligen Messe aktiv in den Vordergrund.

Nach seiner Rückkehr wurde er von Papst Julius III. zum Bischof der Kanarischen Inseln ernannt; dieses Amt trat er jedoch nicht an, verzichtete in der Folge sowohl auf das Bistum als auch auf seine Professur in Salamanca (1554) und zog sich in den Konvent Piedrafita bei Avila zurück. Im selben Jahr wurde er Rektor des San Gregorio-Kollegs in Valladolid, 1557 Prior von St. Esteban in Salamanca. Seine ebenfalls in dieses Jahr fallende Wahl zum Ordensprovinzial wurde nicht durch den Papst bestätigt; erst im Jahr 1560 erhielt er nach seiner erneuten Wahl die päpstliche Bestätigung während eines Romaufenthalts. Am 30. September 1560 starb Melchior Cano überraschend im Alter von 51 Jahren in Toledo.

Verzeichnis der Schriften

Aus Canos nicht gerade kleinem Œuvre – folgende Schriften liegen veröffentlicht vor: *Relectio de sacramentis in genere* und *Relectio de sacramento poenitentiae* (Salamanca 1550); *Tratado de la Victoria de sí mismo* (Valladolid 1550); Canos Voten auf dem Konzil von Trient in den Konzilsakten (1551) (= CT VII/1, 124–127. 261–264. 387–390); Canos Gutachten für den Kaiser: *Parecer de Fr. Melchor Cano sobre la guerra con el Papa Paulo IV* (1556); *La censura de Melchor Cano y Domingo de Cuevas al Catacismo y otros escritos de Carranza* (1559) – gilt die wohl während seiner Zeit an der Universität von Alcalá de Henares um das Jahr 1543³ begonnene Schrift *De locis theologicis* heute als sein bedeutendstes Werk. In dieser umfangreichen, zwölf – Cano selbst plante 14 Bücher zu schreiben, wovon jedoch lediglich zwölf abgefasst worden sind. Der Tod nahm ihm wahrscheinlich die Möglichkeit, die zwei geplanten Bücher abzufassen – Bücher umfassenden Schrift wurde erstmals in der Geschichte der Theologie der Versuch unternommen, aus

dem zum damaligen Zeitpunkt reichen Fundus an sogenannten ‚Orten der Theologie‘ die nach Canos eigener Einschätzung eigentümlichen auszuwählen (LT I,3), ihrer Gewichtung nach anzuordnen und darzustellen. Insgesamt ergeben sich nach seiner Auswahl zehn Orte der Theologie (LT XII, 2). Der Darstellung ihrer jeweiligen Autorität ist je ein Buch gewidmet (LT I,1): Schrift (LT II), Tradition (LT III), Katholische Kirche (LT IV), Konzil (LT V), Römische Kirche (LT VI), Kirchenväter (LT VII), Scholastische Theologen (LT VIII), Natürliche Vernunft – dieser kommt in Canos Gliederung zwar keine Autorität zu, dennoch ist sie bedeutsam – (LT IX), Philosophie (LT X) und Profane Geschichte (LT XI).

Die Stellung der Heiligen Schrift in *de locis theologicis*

Die besondere Stellung der Autorität der Heiligen Schrift ist gerade in Canos Hauptschrift *de locis theologicis* nicht zu leugnen. Nicht ohne Grund widmet der spanische Theologe ihrer Darstellung als erstem theologischem Ort das zweite Buch, das mit 18 Kapiteln den größten Umfang besitzt. Für Cano steht fest, dass dieser erste *locus* einen beweiskräftigen Ort darstellt, dessen Autorität von göttlicher und somit von höchster Autorität ist. Als heilige und kanonische Bücher gelten nämlich all jene, die die heiligen Schriftsteller unter Eingebung des Heiligen Geistes verfasst haben. Ihr Inhalt ist daher von größter Verlässlichkeit und Wahrheit, da Gott selbst und nicht ein Mensch sie niedergeschrieben hat.

Dennoch gibt es Einwände von Gegnern, denen man entgegentreten muss. Cano spricht in diesem Zusammenhang zu Beginn des Buches metaphorisch von vier ‚Kriegsmaschinen‘, die gegen die ‚Feste‘ der Heiligen Schrift geführt werden: (I.) den Einwand, Gott könne getäuscht werden und selbst täuschen, weshalb seinen Aussagen nicht zu trauen sei, (II.) die Ungewissheit, welche Bücher zum Schrift-Kanon zu zäh-

len sind, (III.) die Probleme mit dem Text der Vulgata, die danach fordern, auf den jeweiligen Urtext zurückzugreifen, und (IV.) die Frage, ob man wirklich für alle Aussagen der Heiligen Schrift die Autorität Gottes in Anspruch nehmen könnte.

Eine Auseinandersetzung mit diesen vier zentralen Problemen, die gleichzeitig das Programm des zweiten Buches skizzieren, ist für Cano zwangsläufig notwendig, sofern man Kirche und Theologie auf dem Fundament der Heiligen Schriften gründen möchte.

In seiner Auseinandersetzung mit der ersten ‚Kriegsmaschine‘ und den Argumenten, die dazu anraten wollen, dass Gott Menschen täuschen könne bzw. getäuscht habe, liefern interessanterweise nicht nur Schriftzitate und deren Exegese plausible Gegenargumente. Gerade bei der Betrachtung ironischer Sprechweise in den Heiligen Schriften und dem Verhältnis von Ironie und Lüge greift Cano vermehrt auf Aussagen und Erkenntnisse zeitgenössischer Autoren (u. a. Ambrosius Calepinus) zurück. Seine methodische Auseinandersetzung mit diesem zentralen ethisch-moralischen Problem geht dabei weit über die einer starren, traditionalistischen Darstellung hinaus: Die Definition von Ironie und Lüge hat, wie der Spanier implizit zu verstehen ist, auch mit den scharfsinnigen Aussagen des Thomas von Aquin noch nicht ihr Ende erreicht. Vielmehr ist in seiner Sichtweise Offenheit gegenüber einer Weiterentwicklung im Verständnis von Ironie zu erkennen, die zur Lösung jener Problematik auch neueste interpretatorische Erkenntnisse antiker Quelltexte nutzen musste. Cano ist gerade in dieser speziellen Frage kein starrer Traditionalist, sondern bereit und durchaus in der Lage, neue Ergebnisse mit traditionellen Definitionen gewinnbringend zu verbinden.

In den weiteren Ausführungen und Darstellung der drei übrigen ‚Kriegsmaschinen‘ ist Cano weitestgehend den Entscheidungen des Tridentinums verpflichtet: 45 Bücher des Alten und 27 Bücher des Neuen Testaments sind anzuerken-

nen, für Glaubensentscheidungen gilt als maßgebend die Textfassung der Vulgata. Die eigentliche Exegese der Heiligen Schriften allerdings wollte der spanische Theologe nach eigenen Angaben in Buch XIII vornehmen. Dieses jedoch ist zu unserem Bedauern nicht erhalten. Ob es überhaupt niedergeschrieben wurde, ist bis heute umstritten. Seine Ansichten über Exegese sind lediglich rudimentär aus einigen Nebenbemerkungen zu erschließen. Seine ansonsten akribische Vorgehensweise in den erhaltenen Büchern lässt jedoch die Vermutung zu, dass der Spanier auch hierbei wohl eine dem Tridentinum entsprechende Lehre der Heiligen Schrift vor Augen hatte, die der Zielsetzung seines Werkes entsprach.

Canos Bedeutung für die Theologie

Dass Cano durch die Systematik und Akribie seiner Schrift im Begriffe stand, die Grundlagen der systematischen Religionswissenschaft und Fundamentaltheologie zu schaffen, war ihm zum damaligen Zeitpunkt sicher völlig ungewiss. In der modernen Theologie gilt sein Werk zu Recht auch heute noch als ein „für Jahrhunderte unüberbotene[r] Höhepunkt theologischer Erkenntnislehre und Methodologie“⁴⁴, das seinem Verfasser, sicher nicht zuletzt auch aufgrund dessen umfassender humanistischer Bildung, den Ruhm eines „Großen der Theologie“⁴⁵ eingebracht hat.

Dr. phil. Boris Hogenmüller (boris.hogenmüller@mail.uni-wuerzburg.de), geb. 1979 in Aschaffenburg, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Fundamentaltheologie an der Universität Würzburg. Anschrift: Tannenstraße 32, D-63791 Karlstein. Veröffentlichungen u. a.: Epikureisches in Juvenals dritter Satire (sta 3,226–231), in: *Gymnasium* 119 (2009), 459–46.

01 Vgl. A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München 1925, 2. Demgegenüber tritt J. Sanz y Sanz (Melchor Cano. *Cuestiones fundamentales de crítica histórica sobre su vida y su escritos*, Madrid 1959) dafür ein, dass Cano in Pastrana, wo dessen Vater ab 1510 als Jurist tätig war, geboren ist. Dieses Datum scheint allerdings aufgrund einer Verwechslung falsch zu sein, vgl. B. Körner, *Melchior Cano. De locis theologici*, Graz 1994, 71 Anm. 6.

02 Vgl. zur Diskussion des Geburtsortes D. Pérez Ramírez, *Tarrancón es la patria de Melchor Cano*. Nueva

profundización sobre el lugar de nacimiento del teólogo dominico, in: *Cuenca* 23–24, 1984, 95–128; zur Diskussion des Geburtsjahres F. Caballero, *Vida del Ilmo. Fray Melchor Cano*, Madrid 1871, 183–189; dazu jüngst J. Belda Plans, *Melchior Cano, De locis theologici*, Madrid 2006, XXXIII.

03 Über den genauen Beginn der schriftlichen Abfassung herrscht in der Forschung Uneinigkeit, vgl. dazu J. Belda Plans, *La escuela de Salamanca*, Madrid 2000, 553. Lang (a. a. O., 18) plädiert aufgrund einiger Querverweise in den loci auf andere Schriften Canos (z. B. Verweis im 9. und 18. Kapitel des zweiten Bu-

ches auf die 1547/1548 entstandene Schrift *Relectio de sacramento poenitentiae*) für eine geteilte Abfassungszeit: Während die ersten zehn Bücher in Alcalá und Salamanca zwischen 1543–1550 verfasst worden seien, dürfte die Entstehung der Bücher 11 und 12 in die Jahre von 1553 bis 1560 fallen. Anders V. Beltrán de Heredia (*Melchor Cano en la Universidad de Salamanca*, in: *CTom* 48, 1933, 188–189): Abfassung um 1544 oder 1548. Belda Plans (a. a. O., 48–57) dagegen sieht den Beginn der Arbeit um 1540.

04 Vgl. A. Lang, *Melchior Cano*, in: *LThK II*, 918.

05 Vgl. Körner, a. a. O., 24.

Sebastian Moll, **Die christliche Eroberung des Alten Testaments**, Berlin University Press Berlin 2010, 77 S., € 19,90.

In einem schmalen Büchlein versucht der Autor, zurzeit Wissenschaftlicher Mitarbeiter der Evangelisch-Theologischen Fakultät Mainz – in einem sprachlich zuweilen gewöhnungsbedürftig lockeren Stil, die zumeist konfliktive Auseinandersetzung der frühen Christen mit dem Alten Testament aufzuzeigen, die sich aus verständlichen Gründen lieber nur mit dem Neuen Testament befassen wollten, einen Prozess, dem immer wieder mehr oder weniger latent antijudaistische Ansätze eigneten. Dies begann mit Ignatius von Antiochien, der sich mit der Tatsache auseinandersetzen musste, dass die Gemeindeglieder dem (bereits schriftlich vorliegenden) Ersten Testament mehr vertrauten als der (zu dieser Zeit nur mündlich überlieferten) Auferstehungsgeschichte. Für Ignatius gibt es aber diesen Konflikt nicht, denn „alles zusammen ist gut“. Im Barnabasbrief setzt sich die Entwicklung fort, indem der Autor suggeriert, dass das Alte Testament nicht durch Christus eine andere Bedeutung erfahren habe, sondern es dass es die Juden selbst waren, die es zuweilen falsch verstanden haben. Zur Verdeutlichung bemüht er sich um die seiner Meinung nach richtige Interpretation (so wird aus dem Verbot, Schweinefleisch zu essen, das Verbot, sich wie ein Schwein zu benehmen). Marcion (geb. 85 n. Chr) wird später versuchen, die Widersprüche nicht mehr zu übergehen, sondern sie bewusst zusammen zu stellen („Antithesen“). So sucht er aufzuzeigen, dass die beiden Testamente wohl Offenbarungen zweier verschiedener Götter zu seien. „Er wird damit zum ersten Ketzer der Kirchengeschichte.“ (32) Ptolemäus, ein Zeitgenosse des Marcion und Justin der Märtyrer versuchen sich ebenfalls daran, die beiden Testamente in eine nachvollziehbare Beziehung zu bringen. Es wird schließlich Irenäus von Lyon (geb. um 140) sein, der den Juden definitiv einen schuldhaften Glaubensirrtum vorwirft, ja sogar den (angeblich heilsgeschichtlich notwendigen) Gottesmord.

Der Autor springt dann recht unvermittelt in die Gegenwart – mit der Begründung, dass es zwischenzeit-

lich kaum einen nennenswerten Ansatz zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Alten und Neuem Testament gab – und schaut auf die Konzepte des 20. Jahrhunderts. Hierbei ist Adolf von Harnack zu nennen, der das Alte Testament „den Juden zurückgeben“ wollte, um in der klaren Trennung der Traditionsstränge einen Schlusstrich zu ziehen unter die ewigen Debatten (oft mit antijudaistischem Beigeschmack) um das Wechselverhältnis der beiden Testamente. Sein Konzept hat aber nichts zu tun mit dem nachfolgenden Antijudaismus, der in Antisemitismus abrutschte. Moll geht auf die aktuelle Diskussion um die Karfreitagsfürbitte des Papstes ein (sie bittet um die Rettung der Juden) und stellt fest, dass eine direkte oder indirekte Befürwortung der Judenmission schnell den Vorwurf judenfeindlicher Tendenzen nach sich zieht – was allerdings kein theologisches, sondern ein politisches Thema darstellt. Moll schließt: „Wer das Alte Testament per se für minderwertig hält, mag damit eine judenfeindliche Haltung verraten. Wer aber seine Bedeutung für den christlichen Glauben überdenkt, tut das noch lange nicht.“ (77)

Thomas Eggersperger OP, Berlin – Leipzig

Christoph Dohmen / Thomas Hieke, **Das Buch der Bücher**. Die Bibel – eine Einführung (Topos TB 736), Verlagsgemeinschaft ToposPlus, Kevelaer 2010, 208 S., € 9,90.

Die beiden Alttestamentler Christoph Dohmen (Regensburg) und Thomas Hieke (Mainz) vollbringen die Leistung, kurz und bündig über die Heilige Schrift zu informieren. Beginnend mit einer Einführung und hermeneutischen Skizzen werden die Bücher der Heiligen Schrift nach und nach beschrieben und gelesen als „EIN Buch“. Das Büchlein will eine Einladung zum Lesen der Bibel sein, die sicherlich nicht nur Studieren und/oder Gläubigen gilt, sondern auch bestens für Interessierte geeignet ist, die bislang noch keinerlei Erfahrung mit der Bibel (Lektüre) haben.

Thomas Eggersperger OP, Berlin – Leipzig

Johannes B. Brantschen, **Leben vor und nach dem Tod.** Die Hoffnung der Christen (Topos-Taschenbücher Bd. 699), Verlagsgemeinschaft Topos plus Kevelaer² 2010, 120 S., € 8,90.

Dem Matthias-Grünewald-Verlag und der Verlagsgemeinschaft Topos plus gebührt Dank für die Neuauflage des hier anzuzeigenden Büchleins! In bewährter Weise schreibt der Schweizer Dogmatiker J. B. Brantschen OP über letzte Fragen. Und in gewohnter Weise liest man das Ergebnis seiner Reflexionen gerne und gewinnbringend! Denn Brantschens theologisch tiefgründigen Ausführungen behalten immer den Menschen im Blick: seine Ängste und seine Sehnsüchte, seinen Zweifel und seine Hoffnungen. Die Hauptthese des Büchleins ist so einfach wie radikal: Nur der eschatologische Blick auf das „Letzte“ ermöglicht ein menschliches Leben im „Vorletzten“. Oder anders herum formuliert: „Kein Leben nach dem Tod, ohne Leben (für alle) vor dem Tod“ (73)! Dass die Hoffnung der Christen nicht in kleiner Münze privatistisch eng geführt werden darf, macht Brantschen im Blick auf die Gemeinschaft der Glaubenden – die Kirche – und die Weltgesellschaft insgesamt deutlich. Dass die real existierende Kirche dabei auch in der Gefahr steht, ihren Auftrag zu verraten, verschweigt der Verfasser nicht. (Vgl. 26: „Die offizielle Kirche auf dem Weg zurück ins vorkonziliare Getto?“) Diese Ehrlichkeit macht Brantschens Ausführungen so sympathisch.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Rainer Bucher, **Theologie im Risiko der Gegenwart.** Studien zur kenotischen Existenz der Pastoraltheologie zwischen Universität, Kirche und Gesellschaft (Praktische Theologie heute Bd. 105), Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 2010, 272 S., € 34,80.

In diesem – das sei vorweg schon gesagt: äußerst lezenswerten Band versammelt der Grazer Pastoraltheologe R. Bucher ein gutes Dutzend Beiträge, die er zum größten Teil seit 1998 „zur Lage der (katholischen) Pastoraltheologie im deutschsprachigen Bereich“ (10) publiziert hat. Seine Leitfrage klingt schlicht und hat es doch in sich: „Wer braucht die Pastoraltheologie

wozu?“ (176) Ansetzend bei der krisenhaften Gegenwart der Kirche diskutiert der Verfasser zwei gängige Entwürfe Praktischer Theologie (als Handlungswissenschaft und als Empirische Theologie), um sodann nach der Universität als dem Ort der Pastoraltheologie zu fragen. In diesem zweiten Teil sind m. E. – für Studierende wie für Lehrende (und zwar nicht nur im Fach Pastoraltheologie) – die Abschnitte „Theologie als pastorales Handeln“ (84f.) und „Wissenschaft und Existenz“ (86–88) von besonderem Interesse. Denn wo wird eingelöst, was Bucher hier einfordert: dass die universitäre Theologie „selbst überhaupt als pastorale Ort wahrgenommen“ (87) wird bzw. werden kann? Die Debatte über diese Thesen gilt es noch zu führen! – Bucher thematisiert nicht bloß das Feld der Praktischen Theologie. Sein Anspruch ist umfassender, insofern er eine „pastorale Konstitution der Theologie (93) insgesamt behauptet – und damit nicht zuletzt die exegetischen und systematischen Fachvertreter/-innen zur Stellungnahme herausfordert. Bucher schließt mit dem Vorschlag, fürderhin Pastoraltheologie als „Kulturwissenschaft des Volkes Gottes“ (194 u. ö.) zu definieren. Um der Gefahr zu entgehen (die Bucher sieht), in einen bürgerlichen Kulturkatholizismus abzugleiten, bedarf es m. E. der fundamentaltheologischen Ausarbeitung einer systematischen Kulturtheologie. Diese – so mein Vorschlag an Bucher – wäre bei Edward Schillebeeckx OP zu finden (vgl. dazu C. Barwasser, Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung, Berlin 2010). Dass Schillebeeckx dabei in guter dominikanischer Tradition wesentlich inkarnationstheologisch denkt, passt überdies zu Bucher abschließendem Plädoyer für eine „kenotische Struktur der Praktischen Theologie“ (203).

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Es geht nichts verloren. Ottmar Fuchs im Gespräch mit Rainer Bucher und Rainer Krockauer, Echter Verlag Würzburg 2010, 245 S., € 16,80.

Ist es übertrieben, das Wirken des Tübinger Pastoraltheologen Ottmar Fuchs (* 1945) in einen gnadentheologischen Horizont einzuschreiben? Dies zumindest tun seine beiden Gesprächspartner R. Bucher (Graz) und R.

Krockauer (Aachen), wenn ihr Vorwort wie folgt anhebt: „Ein Leben im Horizont der Gnade Gottes zu führen ist Sehnsucht und Hoffnung christlicher Existenz. Ottmar Fuchs steht für eine Theologie, die festhält und glaubt, dass wir, was immer geschieht, ein solches Leben führen, dass also nichts verloren geht, gerade dann nicht, wenn uns Gottes Gnade zum barmherzigen Gericht wird.“ (7) In diesen beiden Sätzen werden zudem schon alle wichtigen Facetten der theologischen Biographie von Fuchs angesprochen: der persönlich zu verantwortende Glaube, die Praxis der Gerechtigkeit, der Einsatz für eine menschenfreundliche Kirche, und das Hoffen auf die Barmherzigkeit Gottes im Gericht. Fast alle großen Veröffentlichungen Fuchs' kann man diesen Themen zuordnen. Das Gespräch der drei Pastoraltheologen orientiert sich in chronologischer Abfolge an den Ereignissen der Jahre 1945 (Neubeginn), 1968 (Studentenbewegung), 1989 (Mauerfall) und 2001 (11. September), um im zweiten Teil zentrale Grundbegriffe der christlichen Existenz – Freiheit, Frömmigkeit Seelsorge, Liturgie, Gott u. a. – zu vertiefen. Wenn junge Menschen fragen, warum es sich in nachchristlicher Zeit noch lohnen könne, Theologie zu studieren, sollte man ihnen dieses Buch schenken!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Martin W. Ramb/Joachim Valentin (Hrsg.), **Natürlich Kultur**. Postsäkulare Positionierungen (FS Eckhard Nordhofen), Schöningh Verlag Paderborn 2010, 252 S., € 34,90.

Anlässlich des 65. Geburtstags des vielfältig engagierten „Frankfurter Kulturkatholiken“ Eckhard Nordhofen besicherten ihm Freunde eine Festschrift, die sich – ganz im Sinne des Geehrten – breit angelegt der intellektuellen Durchdringung des Glaubens resp. einer christlichen (protestantisch-katholischen) Intellektualität im Blick auf Kultur und den notwendigen postsäkularen Positionierungen widmet. Das Ergebnis kann sich sehen lassen. Die Beiträge namhafter Autor/-innen sind sehr inspirierend und weiterführend, keineswegs reine Festschrift-Gefälligkeitsartikel. So skizziert Otto Kallscheuer das Verhältnis Hannah Arendts zu Augustinus (nicht nur ein *postillon d'amour* in der Korrespondenz mit dem Geliebten

Martin Heidegger, sondern ein Konzept, das Arendt zeit ihres Lebens in ihrem Œuvre berücksichtigte). Obgleich Kallscheuer seinen Beitrag mit „Theologische Spuren im Denken von Hannah Arendt“ untertitelte, weist er – m. E. ganz zu recht – nach, dass Arendt zu keinem Zeitpunkt theologisch dachte, sondern sich mit dem Gott der Philosophen auseinandersetzte. Selbst in dem berühmten Kapitel über das Verzeihen in ihrer „Vita activa“ bleibt Jesus ein *exemplum virtutis*, hat aber mit Gott nichts zu tun. Hermann Schröder setzt sich mit dem brisanten Wechselverhältnis von Monotheismus und Gewalt auseinander, um deutlich zu machen, dass hier kein sachlicher Zusammengang besteht, ist Gewalt doch höchstens die Art und Weise der Verwirklichung des Geltungsanspruchs monotheistischer Religionen. Dies gilt aber für alle Religionen. Michael Sievernich diskutiert auf der Grundlage eines Romans des Geehrten die religiöse Landschaft der späten Moderne und plädiert für eine Inkulturation des Glaubens. Kardinal Karl Lehmann sieht das in seinem Beitrag ähnlich und zeigt konkrete Orte solcher Aktivitäten auf. Fast zwei Dutzend solcher Aufsätze, die in den Abschnitten „Philosophie“, „Christentum und säkulare Kultur“, „Bildung“, „Bildbetrachtungen“ angeordnet sind, formen sich zu einem komplexen Ganzen, das hinsichtlich Niveau und Vielfalt dem Jubilar Nordhofen sehr angemessen ist.

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Leipzig

Amos Nascimento, **Im Zwielflicht der Aufklärung**. Diskursphilosophie und die unvollendete Debatte um die Postmoderne, Peter Lang Frankfurt/M. 2010, 269 S., € 45,50.

A. Nascimento, Philosoph an der US-amerikanischen Universität von Tacoma, WA, verfolgt mit seinem Buch ein höchst ambitioniertes Ziel, nämlich die bislang unvollendete Moderne/Postmoderne-Debatte wieder aufzugreifen und zu einem (zumindest vorläufigen) Ergebnis zu führen. Bis dato stellten sich die (deutsche) Diskursphilosophie auf der einen Seite (v. a. Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel) und der (französische) Poststrukturalismus auf der anderen Seite (v. a. Jean-François Lyotard) als eher inkompatibel dar. Um aus dieser Frontstellung von Rationalität und Ästhetik, von Uni-

versalität und Pluralität (vgl. 98ff.) herauszukommen, recurriert Nascimento auf Immanuel Kants „Kritik der Urteilskraft“. In dieser Schrift erkennt er die beiden konträren Positionen in eine Dialektik gesetzt (vgl. 203), insofern beide, Moderne wie Postmoderne, als Erben der europäischen Aufklärung zu betrachten seien (vgl. 205). Dass in diesem „Zwielicht der Aufklärung“ – um Nascimentos Buchtitel aufzunehmen – der Moderne/Postmoderne-Streit wirklich aufgehoben werden kann, vermag ich allerdings noch nicht zu sehen. Dennoch ein spannendes und zugleich anspruchsvolles Buch!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Ute Leimgruber, **Teufel**. Die Macht des Bösen, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 206S., € 14,90.

Basierend auf ihrer Dissertation „Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes“ legt Ute Leimgruber nun ein Buch mit dem Titel „Teufel. Die Macht des Bösen“ vor. Die Autorin verfolgt mit ihrem Werk zwei wesentliche Ziele: Zum einen möchte sie die Geschichte des Bösen von ihren Ursprüngen bis in die heutige Zeit nachskizzieren. Zum anderen möchte sie mögliche Ansätze zum Umgang mit dem Bösen aufzeigen. (S. 12)

Das Buch zeichnet sich besonders durch seine klare Gliederung und eindeutige Darstellung der religionswissenschaftlichen Aspekte aus. Neben den Ursprüngen des Bösen und des Teufels im Alten und Neuen Testament (Kapitel II) betrachtet Ute Leimgruber die Diskussion bzw. die Reflexion über das Böse beim *who is who* der antiken und mittelalterlichen Kirchenlehre, darunter Namen wie Augustinus, Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Martin Luther. (Kapitel III und V) Ihre Betrachtungen basieren dabei ausschließlich auf der Auseinandersetzung mit den originären Quellen, was auch durch den sparsamen Umgang mit Zitaten aus Sekundärliteraturen ersichtlich wird. Die stringente historische Betrachtung und Erörterung wird an verschiedenen Stellen durch Darstellungen über das Böse im alltäglichen Leben der Menschen aufgelockert. Neben einer Auseinandersetzung mit dem Teufel in der profanen Literatur und Kunst vom Mittel-

alter bis in die Moderne (Kapitel IV), werden auch Aspekte wie die Hexenverfolgungen oder die Exorzismen bis zum Fall der Anneliese Michel nachverfolgt und kritisch ausgewertet (Kapitel III. 4 und VI). Ihre Betrachtung wird mit einer abschließenden Problematisierung der modernen Quellen der Lehre vom Teufel und vom Bösen – insbesondere den kirchlichen Katechismen – und dem Aufgreifen von kritikwürdigen Denkanstößen zum pastoralen Umgang bzw. zur pastoralen Verantwortung in der Auseinandersetzung mit dem Bösen abgerundet (Kapitel VII und VIII).

Die Autorin zeigt ebenfalls dezidiert auf, welchen Stellenwert die Diskussion über das Böse bis in die heutige Zeit sowohl in kirchlichen, wie auch im alltäglichen Leben besitzt. Sie konstatiert im Gegensatz zur These vom „Rückgang des Religiösen“, dass der Glaube an den Teufel heute wieder allgegenwärtig ist, was sie durch die Diskussion um den 11. September und die umfangreiche Rezeption der Problematik in der multimedialen Gesellschaft zu beweisen sucht (Kapitel I).

In einem letzten Kapitel widmet sich Ute Leimgruber dezidiert der Frage nach dem Umgang mit dem Bösen in der heutigen Zeit. Dabei recurriert sie insbesondere auf die Thesen von Jürgen Bründl, welche er in seinem Buch „Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels“ ausführlich dargelegt hat. Die Autorin zeigt, dass das Böse bis in die Moderne ein Geheimnis ist und bleibt, wobei sie darauf hinweist, dass es „Aufgabe der Theologie und Aufgabe der Kirche“ ist, dass sich „an den neuralgischen Punkten im Leben der Betroffenen, an denen das Böse in unbarmerziger Härte erfahren wird, [...] die Rede von Gott und die Rede vom Bösen als sprachfähig erweise. [Denn] [h]ier muss das Leben der Menschen erschlossen und gedeutet werden können.“ (S.168) Ute Leimgruber konstatiert, dass die „Rede vom Teufel“ nichts und niemanden rechtfertigt, denn „der Teufel darf nicht dazu verwendet werden, die Taten der Menschen zu entschuldigen.“ (S.170) Stattdessen betont sie, die Eminenz der Eigenverantwortlichkeit des Menschen für sein Wollen und Handeln und zeigt, dass der Teufel eher als Metapher verstanden werden muss, um das sündhafte Handeln der Menschen plastischer zu machen. In diesem Zusammenhang plädiert sie dafür, die Charakterisierung des Teufels zu revidieren und um den Terminus *persona* (dt. Maske) zu erweitern,

um der Diskussion über den Teufel eine neue Dimension zu geben. Die Autorin schließt ihre Betrachtungen mit einem Plädoyer für das „Engagement dagegen“, d. h. gegen das böse Handeln des Einzelnen und für ein Handeln im Sinne von Jesu Christi, der mit seinem Wirken – wie es bei Mt 25,31–46 oder Mt 5,38–39 dargestellt wird – eine Antwort gegeben hat; wobei sie der Kirche dabei eine Vorbildfunktion zuschreibt, denn „der christliche Glaube glaubt daran, dass das Böse nicht das letzte Wort behalten wird.“ (S. 191)

Insgesamt betrachtet muss man der Autorin zugestehen, eine fundierte Einführung bzw. einen guten Überblick über das Böse und den Teufel in der Geschichte abgeliefert zu haben. Jedoch zeigt ihr Werk keine grundlegend neuen Erkenntnisse auf. So fehlt dem Werk vor allem eine provokante These, die die Diskussion über das Böse um eine neue Idee reicher machen würde. Auch muss kritisch angemerkt werden, dass ihr Werk ausschließlich das Böse im (katholischen) christlichen Glauben beleuchtet und damit wesentliche Aspekte der Diskussion um das Böse in der multikulturellen Gesellschaft vernachlässigt. Trotz der vorgebrachten Kritik ist „Teufel. Die Macht des Bösen“ eine empfehlenswerte Lektüre für alle, die sich mit dem Bösen in der christlichen Geschichte beschäftigen wollen, da es einen gelungenen Überblick über die aktuelle Forschung bietet und wesentliche Aspekte der christlichen Auseinandersetzung mit dem Teufel in prägnanter Weise darstellt. Ein ausführliches Literaturverzeichnis bietet dem Leser zudem Anregungen zur weiterführenden Auseinandersetzung.

Sören Scherg, Potsdam

Kuno Füssel/Michael Ramminger (Hrsg.), **Zwischen Medellín und Paris**. 1968 und die Theologie, Edition Exodus Luzern/Edition ITP-Kopmpass Münster 2009, 260 S., € 23,-.

Der neuen Publikation von K. Füssel und M. Ramminger kommt das Verdienst zu, die Diskussion um „1968“ auf die zumeist ignorierte kirchlich-theologische Dimension des Datums hin zu öffnen. 1968 fand in Uppsala die IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt, in Essen „erfanden“ Dorothee Sölle,

Fulbert Steffensky, Heinrich Böll u. a. das „Politische Nachtgebet“ und in Medellín tagte die II. Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats. An diese mit der neuen Politischen Theologie, der Theologie der Hoffnung und der Befreiungstheologie eng verbundenen Aufbrüche erinnert der Sammelband. Dass die kirchlichen Ereignisse nicht allein standen, sondern in die gesamtgesellschaftliche Umbruchsituation intensiv verwoben waren, macht der gut gewählte Titel des Buches deutlich. – Im Konzert der zumeist biographisch konnotierten Betrachtungen und Reflexionen hat mich der Beitrag des Journalisten *Christian Modehn* sehr bewegt: „Der Traum ist vorbei, für immer. Zwischen Freier Universität Berlin und Kloster: Erinnerungen an 1968“ (11–24), erzählt sein Text doch von einer gescheiterten Utopie: nämlich der einer lebhaften Verbindung zwischen einer politischen Ordensexistenz (in diesem Fall geht es um die Steyler Missionare), dem offenen Umgang mit der eigenen homosexuellen Orientierung und wacher Gesellschaftskritik. Modehns Fazit stimmt traurig: „Was bleibt vom Mai 68 in der römischen Kirche? Meines Erachtens fast gar nichts. Einige Fassaden wurden modern getüncht, sonst nichts.“ (23) Das ist wohl eine realistische Analyse. – Gleichwohl teile ich die Eingangsthese des Autors nicht, nach der „1968“ in den Orden vor allem aus „Angst“ (11) vor einer unzulässigen Vermischung von Privatem und Politischen tabuisiert worden sei. M. E. hat die (zu Recht kritisierte) Nichtthematizierung des Phänomens eher mit einem kirchlich-theologischen Desinteresse am Politischen insgesamt zu tun – von dem auch die Ordensgemeinschaften heute infiziert sind.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

George Augustin u. a. (Hrsg.), **„Christus – Gottes schöpferisches Wort“** (FS Christoph Kardinal Schönborn), Verlag Herder Freiburg/Br. 2010, 639 S., € 39,95.

Anlässlich seines 65. Geburtstags versammelt der Band 33 Beiträge von Schüler/-innen und Kolleg/-innen des Wiener Erzbischofs, die allesamt um die beiden im wissenschaftlichen Werk Schönborns zentralen Themenfelder Schöpfungstheologie und Christologie kreisen.

Schönborns Bischofskollege *Egon Kappelari* (Graz-Seckau) gibt den Ton vor, wenn er das Wirken des Jubilars in seinem Geleitwort (13-15) als „katholisch“ im Sinne von synthetisch, d. h. in verschiedener Hinsicht als verbindend charakterisiert: europäisch, kulturell, theologisch und seelsorgerisch. Zugleich aber gilt: „Katholisch sein bedeutet freilich nicht synthetisch zu sein ohne ein auch kritisches Potential und seine Aktualisierung, sei dies gelegen oder auch nicht.“ (15) Dass Schönborn Dominikaner ist, schlägt sich in einer Vielzahl von Beiträgern aus dem Predigerorden nieder, angefangen mit dem demnächst scheidenden Ordensmeister *Carlos Azpiroz Costa OP*, sodann *Johannes B. Brantschen OP* (Fribourg), *Kardinal George Cottier OP* (Rom), *Giles Emery OP* (Fribourg), *Richard Schenk OP* (Berkely) und *Guido Vergauwen OP* (Fribourg). – Im Blick auf das Verhältnis von Exegese und Dogmatik sei paradigmatisch auf den Text des in Karlsruhe und Münster tätigen Alttestamentlers *Thomas Meurer* (98-105: Im Bilde. Gewagte Überlegungen zur Gottesebenbildlichkeitsnotiz in Gen 1,26f.) verwiesen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Christian Bauer/Michael Schüßler (Hrsg.), **Jeder Fluss hat seine Strudel**. Praktisch-theologische Interventionen von Ottmar Fuchs, Matthias-Grünewald-Verlag Ostfildern 2010, 136 S., € 19,90.

Aus Anlass des 65. Geburtstags des Tübinger Pastoraltheologen Ottmar Fuchs versammelt der Band 16 Texte des zu Ehrenden. Zusammengestellt wurden sie von zwei Fuchs-Schülern: *Ch. Bauer*, Assistent am Lehrstuhl für Praktische Theologie der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, und *M. Schüßler*, Dozent an der Caritas-Fachakademie für Sozialpädagogik in Erlangen. Wie gut die beiden jungen Theologen – Bauer ist Jahrgang 1973, Schüßler 1972 – ihren Lehrer und dessen Werk kennen, wird in der umfangreichen Einführung ersichtlich: „Strudel im Fluss des Lebens. Eine theologische Spurensuche bei Ottmar Fuchs“ (11–49). Zudem erläutert der Text – im Anschluss an Walter Benjamins Bestimmung der Geschichtsphilosophie als „Wissenschaft vom Ursprung“ – den (auf den ersten Blick recht esoterisch klingenden) Titel des

Buches mit einem Bild von Fuchs selbst: „Während der Historismus mit seinem Containerbegriff der Zeit das Kontinuum der vergangenen Ereignisse addiert, steht der Ursprung in der Geschichte quer, wie der Strudel im Fluss, senkrecht zur Fließrichtung. Was in den Strudel des Ursprungs hineingerät, wird festgehalten und so aus dem Fluss herausgezogen. Wie der Strudel unter der Wasseroberfläche verborgen liegt, zeigt das tatsächliche Leben im ›Fluss‹ nicht das Ursprüngliche. Nur wo der Ursprung erkannt wird, kann das Phänomen gerettet werden.“ (14f.) Eingelöst wird der (so verstanden tiefschürfende) Titel nicht zuletzt in der Anordnung der Fuchs’schen Texte, können doch beispielsweise der erste und der letzte Beitrag des Buches ihrer Dialektik von positiver (50f.: Vertrauen des Menschen: Schutzengel als Diakonie Gottes“) und negativer Theologie (129-132: „Gott ist kein Hampelmann: Das Geheimnis der größeren Ehre Gottes“) als sich gegenseitig begründend und begrenzend gelesen werden. Denn eine inkarnatorisch denkende Gottesrede, die nicht zugleich um das je größere Mysterium Gottes weiß, würde banal; eine apophatische Theologie, die sich nicht in die mannigfach fragmentierte Welt vermenschlichen würde, verlöre ihre praktische Relevanz. Ottmar Fuchs – so zeigen die hier versammelten Texte – ist es gelungen, die Spannung genau dieser Dialektik aufrechtzuerhalten, mehr noch: sie für Menschen und Kirche theologisch fruchtbar zu machen. In diesem Sinne: *ad multos annos!*

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Til Galrev (Hrsg.), **Der Papst im Kreuzfeuer**. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?, Lit Verlag Berlin 2009, 250 S., € 24,90.

Anfang 2009 versöhnte sich die katholische Kirche mit vier Bischöfen, die das Zweite Vatikanische Konzil nicht anerkennen, die Reinigung der liturgischen Texte von Antijudaismen nicht mit nachvollziehen, und von denen einer gar den Holocaust leugnet. Papst Benedikt XVI. verfügte die Aufhebung der Exkommunikation nur wenige Tage vor dem Gedenktag der Befreiung von Auschwitz am 27. Januar. Nach Wochen der Proteste, verunglückter Rechtfertigungsversuche und

Enthüllungen über die Pius-Bruderschaft stand und steht man innerkirchlich vor einem Scherbenhaufen. Der hier anzuzeigende Band versammelt die einschlägigen kirchenamtlichen Texte zur Causa und druckt die wichtigsten Beiträge (u. a. von *Peter Hünermann*, *Kardinal Karl Lehmann*, *Ottmar Fuchs* und *Klaus Müller*) in der heftig geführten theologischen Diskussion (wieder) ab. Neben den Statements der Kritiker kommen auch dem Papst beipflichtende Stimmen zu Wort (u. a. *Martin Mosebach* und *Kardinal Joachim Meisner*), was die Lektüre des Bandes der/dem einen oder anderen möglicherweise ärgerlicher, auf jeden Fall insgesamt aber spannender macht. Im dritten Teil weitet sich der Blick von der Exkommunikationsaufhebung hin zu grundsätzlichen Fragen nach der angemessenen Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils. In diesem Abschnitt berührt vor allem der Beitrag des in Nijmegen lehrenden deutschen Theologen *Jean-Pierre Wils*: „Drei (persönliche) Gründe, die Kirche zu verlassen“ (197–204). Ein Selbstportrait der Pius-Bruderschaft (215–223) sowie Erklärungen diverser Katholisch-Theologischer Fakultäten und sonstiger Institutionen zum Fall schließen den für die Zukunft der katholischen Kirche wichtigen Diskussionsband ab.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Udo Hildenbrand, **Das Einheitsgesangbuch *Gotteslob***. Eine theologische Analyse der Lied- und Gesangtexte in ekklesiologischer Perspektive I–VIII (Übergänge. Studien zur Ev. und Kath. Theologie/Religionspädagogik Bd. 13), Peter Lang Verlag Frankfurt/M. 2009, 2. Bde. zus. 1116 S., € 130,-.

1975 erschien das katholische Gebet- und Gesangbuch „*Gotteslob*“. Mit ca. 20 Millionen verkauften Exemplaren erzielte es eine Breitenwirkung, die bis dato konkurrenzlos dasteht. Heute, 35 Jahre später, wird eine neue Ausgabe erarbeitet. Die an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg/Br. eingereichte Dissertation des Liturgiewissenschaftlers und Kirchenmusikers *U. Hildenbrand* untersucht den Bestand an Liedern und Gesängen speziell im Blick auf die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), wie sie in der Kirchenkontitution „Lumen gen-

tium“ grundgelegt ist. Darüberhinaus greift die Studie aber auch in einem eher propädeutisch angelegten Eingangsteil biblische (Kap. 1) und frühkirchliche (Kap. 2) Befunde auf, wie auch anthropologische Zugänge zur Musik (Kap. 3) thematisiert werden. Aufgrund der Akribie, mit der Hildenbrand vorgegangen ist, hat das nun vorliegende Ergebnis seiner Arbeit als wichtiges Nachschlagewerk für alle theologisch interessierten Kirchenmusiker/-innen zu gelten. Hilfreich sind in diesem Zusammenhang auch die Personen- (889–894) und Sachregister (895–924) sowie die umfangreiche, thematisch geordnete Übersicht der einschlägigen „*Gotteslob*“-Belegtexte (925–1114), wo sich z. B. zum Stichwort „Kirche als Stadt und neues Jerusalem“ 18 Lied-, Kehrvers und Psalm-Einträge finden. Ein letztes Kapitel schließlich behandelt theologische „Unzulänglichkeiten“ (847) im aktuellen „*Gotteslob*“, die als Anregungen für die derzeitige Erarbeitung eines neuen „*Gotteslobes*“ gedacht sind.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.), **Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?** (Deutsche Zeitschrift für Philosophie Sonderbd. 16), Akademie Verlag Berlin 2007, 371 S., € 49,80.

Hannah Arendt ist längst zu einer Klassikerin der modernen politischen Theorie geworden. In ganz eigener Weise hat sie den Bruch des deutschen philosophischen Denkens in den 1920er Jahren in ihren weiteren intellektuellen Lebensweg aufgenommen und in eine politische Theorie des 20. Jahrhunderts übertragen – eine Theorie, die aus den Erfahrungen von Flucht und Staatenlosigkeit schöpfte und zugleich zentrale Phänomene des 21. Jahrhunderts, die Fluchtbewegungen und die Krise der institutionellen nationalen Politik vorwegnahm. Die Beiträge des Buches – zumeist von einschlägigen Fachleuten verfasst – versammeln größtenteils die Vorträge der von der Heinrich-Böll-Stiftung Berlin, dem Hannah Arendt-Zentrum der Universität Oldenburg und der Universität Gießen animierten und organisierten, gleichnamigen Konferenz anlässlich des einhundertsten Geburtstags Arendts 2006. Wahrscheinlich weil Arendts Denken inzwischen so bekannt

ist, bieten die – so *Stefan Gosepath* und *Antonia Grunberg* in ihrem Vorwort – „verborgenen Traditionslinien“ (11) umso mehr Überraschendes. Hierzu sei vor allem auf den Beitrag des US-Amerikaners *Jerome Kohn* über „The Loss of Tradition“ verwiesen. Erst der Traditionsverlust oder -bruch ermöglicht neue, vielleicht vorerst noch verborgene, oft auch marginalisierte Traditionsentwicklungen. Diese können – das zeigt das Buch in gleich mehreren Aufsätzen zum bei Arendt wichtigen Themenfeld Minderheiten, Migration und Menschen-

rechte (u. a. *Jean L. Cohen*, *Etienne Balibar*, *Micha Brumlik*, *Wolfgang Heuer*) – wenn nötig wieder aktualisiert werden. Weil die Fragen nach Status und Rechten von Minderheiten und Migrantinnen zu Beginn des 21. Jahrhunderts politisch so prekär sind, lohnt es sich unbedingt, Hannah Arendt selbst wie auch ihre in diesem verdienstvollen Sonderband der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* vertretenen Interpret/-innen zu lesen.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

IN MEMORIAM EDWARD SCHILLEBEECKX OP (1914–2009) Impulse für Theologien des 21. Jahrhunderts

Einladung zum

V. Theologischen Symposium für Dominikanerinnen und Dominikaner in Europa 9.–11. Dezember 2010 in Münster

Am 23.12.2009 verstarb in Nijmegen der flämische Konzilstheologe Edward Schillebeeckx OP. Zum ersten Jahrestag seines Todes wird sich das „Theologische Symposium für Dominikanerinnen und Dominikaner in Europa“, welches das Institut M.-Dominique Chenu Berlin – heuer in Kooperation mit der Phil.-Theol. Hochschule Münster und dem Lehrstuhl für Dogmatik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Münster – 2010 zum 5. Mal ausrichtet, der Frage widmen, in welchen Hinsichten die vielfältigen Facetten der Theologie Schillebeeckx’ auch zukünftig fruchtbar gemacht werden können.

Im Rahmen eines Call for papers laden wir alle interessierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus dem Umfeld des Dominikanerordens sowie am Thema interessierte (Nachwuchs-) Forscherinnen und Forscher ein, sich mit einem Kurzreferat zu beteiligen. – Für weitere Informationen: sekretariat@institut-chenu.info.

Thomas Eggensperger OP
Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin

Thomas Dienberg OFM Cap
Phil.-Theol. Hochschule Münster

Ulrich Engel OP
Universität Münster – Kath.-Theol. Fakultät

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

KLAUS MÜLLER, Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung ans Christsein in zehn Kapiteln, Aschendorff Münster 2010, 272 S., € 24,80.

RAT DER EUROPÄISCHEN UNION, Europa, eine Idee nimmt Gestalt an, Nomos Baden-Baden 2009, 301 S., € 25,-.

WILHELM RIBHEGGE, Erasmus von Rotterdam, Primus Darmstadt 2010, 278 S., € 29,90.

JULIA RICHTER, Urbanisierung der Favelas von Natal. Soziale Segregation und Aktionsräume in nordostbrasilianischen Städten, Brasilienkunde Mettingen 2008, 316 S., € 27,50.

JOSEPH ROTH, Beichte eines Mörders, erzählt in einer Nacht, Marix Wiesbaden 2010, 159 S., € 5,-.

JOSEPH ROTH, Hiob, Marix Wiesbaden 2010, 191 S., € 5,-.

NICOLE RUPP, Wer spart, verliert. Glück und Geld ins Leben holen, Kreuz Freiburg i. Br. 2010, 196 S., € 18,95.

GARY S. SCHAAL/FELIX HEIDENREICH, Einführung in die Politischen Theorien der Moderne, UTB Opladen - Farmington Hills 2009, 323 S., € 16,90.

MANUELA SCHEIBA, Gehorsam gegenüber dem Abt. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte der Benediktus-Regel im 20. Jahrhundert (Regulae Benedicti Studia - Tractatio et Receptio 22), EOS St. Ottilien 2009, 525 S., € 68,-.

HANSJÖRG SCHMID u. a. (Hrsg.), „Nahe ist dir das Wort...“. Schriftauslegung im Christentum und Islam, Pustet Regensburg 2010, 280 S., € 19,90.

SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), Dokumente der deutschen Bischofskonferenz (Bd. 1: 1965-1968), Bachem Köln 1998, 544 S., € 12,-.

FELIX SENN, Der Geist, die Hoffnung und die Kirche (Studiengang Theologie VI,3), TVZ Zürich 2009, 346 S., € 30,-.

SUSANNE STERZENBACH, Die Weißen Väter. Mission in der Wüste, St. Ulrich Augsburg 2009, 143 S., € 16,90.

RICHARD SWINBURNE, Glaube und Vernunft (Religion in der Moderne 20), Echter Würzburg 2009, 348 S., € 36,-.

MATHIAS TANNER u. a. (Hrsg.), Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 8), TVZ Zürich 2009, 288 S., € 26,-.

DOMINIK TERSTRIEP, Indifferenz. Von Kühle und Leidenschaft des Gleichgültigen (Spuren), Eos St. Ottilien 2009, 203 S., € 18,50.

JACOB THIESSEN, Die Auferstehung Jesu in der Kontroverse. Hermeneutisch-exegetische und theologische Überlegungen (Studien zu Theologie und Bibel 1), Lit Zürich - Berlin 2009, 184 S., € 18,90.

MARKUS TRAUTMANN, Mit Glaubensglut und Feuereifer. Werenfried van Straaten und Johannes Leppich. Zwei charismatische Gestalten im deutschen Nachkriegskatholizismus, Patris Vallendar-Schönstatt 2009, 255 S., € 9,90.

HANS VENETZ/HERMANN-JOSEF VENETZ, Worte bewegen. Einfach beten mit der Bibel, Rex Luzern 2009, 237 S., € 14,60.

HANSJÜRGEN VERWEYEN, Anselm von Canterbury (1033-1109). Denker - Beter - Erzbischof, Pustet Regensburg 2009, 184 S., € 16,90.

VITRUV, Zehn Bücher über Architektur. De Architectura Libridecem. Lateinisch-Deutsch, übersetzt und erläutert von Franz Reber, Marix Wiesbaden 2009, 573 S., € 20,-.

MATTHIAS THEODOR VOGT u. a. (Hrsg.), Peripherie in der Mitte Europas (Schriften des Collegium Pontes 2), Peter Lang Frankfurt/M. 2009, 375 S., € 56,50.

KLAUS VON STOSCH/KLAUS BERGDOLT, Wahr oder Tolerant? Zum Grunddilemma der Theologie der Religionen, Schöningh Paderborn 2009, 29 S., € 7,90.

PETER WEIMAR, Eine Geschichte voller Überraschungen. Annäherungen an die Jonaerzählung (Stuttgarter Bibelstudien 217), KBW 2009, 263 S., € 29,90.

PAUL H. WELTE, Ins Böse verstrickt. Versuch einer Neuinterpretation der Erbsündenlehre (Theologische Orientierungen 12), Lit Berlin 2009, 152 S., € 19,90.

JÜRGEN WERBICK, Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Herder Freiburg i. Br. 2010, 383 S., € 29,95.

JÜRGEN WERBICK, Grundfragen der Ekklesiologie, Herder Freiburg i. Br. 2009, 261 S., € 14,95.

STEPHAN WIRZ/PHILIPP W. HILDMANN (Hrsg.), Soziale Marktwirtschaft: Zukunfts- oder Auslaufmodell. Ein ökonomischer, soziologischer, politischer und ethischer Diskurs (Schriften der Paulus-Akademie 6), TVZ Zürich 2010, 121 S., € 21,40.

JOSEF WINKLER, Der Katzensilberkranz in der Henselstraße. Klagenfurter Rede zur Literatur, Suhrkamp Frankfurt/M. 2009, 34 S., € 5,-.

ARMIN WOLF, Homers Reise. Auf den Spuren des Odysseus, Böhlau Köln - Weimar - Wien 2009, 410 S., € 34,90.

CHRISTOPH WULF u. a. (Hrsg.), Erziehung und Demokratie. Europäische, muslimische und arabische Länder im Dialog, Akademie Berlin 2009, 324 S., € 24,80.

HANS-GEORG ZIEBERTZ/ULRICH RIEGEL (Eds.), How Teachers in Europe Teach Religion. An International Empirical Study in 16 Countries (International Practical Theology 12), Lit Berlin 2009, 405 S., € 34,90.

SLAVOJ ŽIŽEK, Auf verlorenem Posten. Aus dem Engl. von Frank Born (es 2562), Suhrkamp Frankfurt/M. 2009, 319 S., € 14,-.

51. Jahrgang Heft 3 Juli—September 2010:

Dogmatik und Exegese. Begegnung der dritten Art

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Richard Nennstiel, Frano Prcela,

Horst Wieshuber.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,
Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20 / sfr 13,40; Jahresabonnement

€ 23,40 / sfr 40,50; Studentenabonnement bei Vor-

lage einer Studienbescheinigung: € 17,20 /

sfr 29,90. Alle Preise verstehen sich zuzüglich Ver-

sandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis

sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt

eingesandte Besprechungsexemplare können

nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag
AG,

Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelderstraße

12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0) 711/44 06-140,

Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien;

in der Schweiz an Verlagsauslieferung Herder AG

Basel (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Ver-

lags), Muttenerstr. 109, CH-4133 Pratteln 1.

Orientierung fürs Leben



William J. Hoye

Tugenden

Was sie wert sind – warum wir sie brauchen

Format 12 x 19 cm

136 Seiten

Hardcover

€ 14,90 [D] / sfr 25,50

ISBN 978-3-7867-2809-2

Er ist heute gegenwärtig: der Ruf nach mehr Disziplin, nach Werten und nach mehr Moral. Das Gefühl, keinen Halt zu haben und überfordert zu sein von einer komplexen Welt, die unendliche Optionen bietet, ist zu einer Zeitkrankheit geworden.

Wo findet man in einer Gesellschaft mit einer Vielzahl an Lebensentwürfen Orientierung für das eigene Handeln? Wie kann man in Frieden und Gerechtigkeit leben?

William J. Hoye stellt die antiken Tugenden als Weg vor, der aus Egoismus in Gerechtigkeit, aus kurzfristiger Bedürfnisbefriedigung in Klugheit, aus unreflektiertem Haben-Wollen in Maßhaltung, aus Abfinden mit den Dingen in tapfere Hingabe für ein glückendes Leben führt.



GRÜNEWALD

www.grunewaldverlag.de
vertrieb@grunewaldverlag.de
Fax 0711 / 44 06-177