

richts zu gestalten“ (114). – Zwei kleine Ausstellungen zum Schluß: 1. Die Invektive (S. 97 A. 4) gegen den Münchener Kanonisten Heribert Schmitz scheint mir ungerecht zu sein. Schmitz hat sich (zuletzt als Mitglied des bayerischen Senats) als ehrlicher Makler zwischen Kirche und Staat viele Verdienste für die katholische Kirche erworben. 2. Bei der Biographin von Erik Peterson (S. 42 A. 7) handelt es sich um Barbara Nichtweiß.

R. SEBOTT S. J.

LANGENHORST, GEORG, *Hiob unser Zeitgenosse*. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung (Theologie und Literatur 1). Mainz. Grünewald 1994. 448 S.

Schon der einleitende „Panoramablick“ läßt eine überwältigende Stoff-Fülle und Zgangs-Vielfalt sichtbar werden. (Verf. bleibt begründet beim alten Namen Hiob [= H.] – auch für das Buch, das ich im folgenden mit dem heutigen Titel meane.) Das verlangt strenge methodische Disziplin. Unter rezeptionsgeschichtlichem Aspekt entspricht dem L. durch umfassende Materialsichtung, gruppierende Zuordnung, ästhetische Wertung und exemplarische Einzelinterpretationen; die Theologie kommt im problemorientierten Text-Ansatz zum Zuge, der Ijob selbst in den Blick nimmt, um heutige Antwortversuche damit zu konfrontieren; drittens soll damit ein wirklicher Dialog zwischen eigengesetzlichen Disziplinen eröffnet werden. – Vorweg darum ein strukturanalytischer Aufriß des Buchs mit seiner dreifachen Antwort: H. besteht die Probe; die Freunde haben unrecht geredet; das Geheimnis bleibt, als lebenstragendes Mysterium.

Der Hauptteil ist in vier Kapitel gegliedert. I. (zur Hinführung) Wegmarken: Theatrum mundi, Herder, Kant, Goethe, Kierkegaard; Ijob in literaturwissenschaftlicher Perspektive (Drama? Tragödie? Komödie? absurd?). II. Zerbrechende Weltsicht nach dem Ersten Weltkrieg: G. B. Shaw, H. G. Wells, Geschlechterkampf (A. Polgar, O. Koskocka), Großstadt (A. Döblin, W. Baier, „Anti-Hiob“ bei B. Brecht); E. Wiechert. Dabei treten zu den ausführlich behandelten Autoren und Werken zumeist noch weitere im Text oder wenigstens in Fußnoten angesprochene und knapp charakterisierte Namen und Titel. Wiecherts Indienstnahme H.s für Deutschland (L. fragt: „Stoffmißbrauch?“) leitet, nach einer ersten Zwischenbilanz, über zu III. H. und das Schicksal des jüdischen Volkes: M. Susman, J. Roth, Mynona, K. Wolfskehl, Y. Goll, N. Sachs, E. Wiesel (u. a.), mit deutlichem Schwergewicht auf Roths Roman und N. Sachs' Lyrik. Ein eigener Exkurs referiert die jüdische Diskussion über H. als Deutefigur des Holocaust (R. L. Rubenstein, H. Jonas, M. Buber). Die zweite Zwischenbilanz mündet in ein Zitat H. Flügels (223): Je mehr die christliche Theologie Christus als Antwort auf H. aufgebaut habe, desto mehr sei H. zum Inbegriff jüdischer Existenz geworden (so nicht mehr – 222 – im jüdisch-amerikanischen Kontext); das ruft zur Achtsamkeit (obzwar nicht zu F.s wohlfeilen Verdikten, die L. darum auch übergeht). IV. Die Krise des Menschen nach dem Zweiten Weltkrieg: P. Claudel und die christliche Literatur (C.s Lösungsversuch ist leider dualistisch; doch wird offenbar dieser Ausweg in die Ohnmacht Gottes auch gegenwärtig immer öfter gewählt; daß aber Ijob selbst „auf der Textebene keinen Voraus Hinweis auf Christus“ enthält [242], versteht sich; erlaubt dies einem Theologen, die christologische Auslegung umstandslos als „einfachhin rückprojizierend dem Hiobbuch selbst übergestülpt“ zu bezeichnen?); R. Frosts groteske Parodie „A Masque of Reason“. Ein zweiter Exkurs gilt „philosophischen Deutungen“: C. G. Jung, E. Bloch, R. Girard, ehe der literarische Weg mit A. MacLeish wieder einen Gipfel erreicht (nach Roman [Roth] und Lyrik [N. Sachs] jetzt dramatisch). Danach der Anti-Hiob F. Zorns und M. Spark mit ihrer H.-Satire. Die dritte Zwischenbilanz stellt die zahlreichen Querverbindungen heraus und die Vielfalt der allgemeinen wie individuellen Leseweisen.

Den literarisch-theologischen Diskurs um Hiob führt der Schlußteil in drei Stufen, in (I.) der korrelativen Zusammenführung geht es um den H. der modernen Literatur als Herausforderung an die Theologie – mit Erfahrungs-, Wirklichkeits- und Sprachgewinn – und um Ijob als Herausforderung. Dabei versucht L. „ein Abziehen der Interpretationsschalen, um zum Kern zu gelangen“ (331). Zunächst und vor allem, im Einklang mit zahlreichen heutigen Stimmen, ist Ijob keine philosophische Theodizee, vielmehr das

Gegenteil (ohne Frage, wenn man diese als Betrachtungen – 334 – „aus rationaler Distanz“ sieht). Freilich bietet das Buch nicht einfach „göttliche ‚Imponiergebärden‘“ (336), sondern in den Gottes-Reden sehr wohl eine Antwort (nach O. Keel): „Die Welt ist trotz ihrer chaotischen Elemente nicht als ganze ein Chaos, und Jahwe ist nicht selbst ein Frevler, sondern der Bekämpfer dieses Chaos“ (340). Statt eines Voraushinweises auf Christus gibt Ijob ein Glaubens- und Hoffnungs-Zeugnis. (Dazu diskutiert L. einmal 19, 25 f.: Goel sei Gott selbst; sodann abschwächend 42, 5. Die Reden höchstens Audition? Als gäbe es nicht jenes tiefe Sokrates-Wort: „Sprich, damit ich dich sehe“! L. zieht sowenig wie Jung in Betracht, die Tierschilderungen könnten als „Schleuderbrett“ dienen, ähnlich einem zen-buddhistischen Kôan.) Zeugnis gerade auch in H.s Rebellion, während eine lange Tradition ihn fälschlich auf den Dulder festgelegt hat. Es gibt in der Tat keine Antwort zum Woher, Warum und Worauffhin des Leids. Aus „biblisch-alttestamentarischer Sicht – relativieren sich auch die philosophischen Gottesattribute ‚gut‘, ‚allmächtig‘ ...“ Die Bibel spreche ohne derartige „vorprägende Festlegungen“ (345). Warum so pejorativ? Verlangt die Ehre Gottes nicht, ihn göttlich zu denken? Fordert sie also nicht (um an Theologenadresse einen Theologen zu nennen: J. B. Metz) unzweideutig antimythische Gott-Rede? Auch die Rabbinen denken ja darum die alten Texte weiter. Mag sein, daß Theologen eine neue Zurückhaltung lernen müssen; aber wohl kaum gegenüber Zeitgeist-Selbstverständlichkeiten; hier wünschte man ihnen durchaus mehr Mut = parrhesia (vielleicht auch angesichts dessen, daß – verständlicherweise – „Hiob immer wieder. Jesus hingegen sehr viel seltener angeführt“ wird – 352?). Auf die Vorstellung des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs“ ist in der Tat zu verzichten; auch auf theoretische Erklärungen von Ursache, Sinn und Zweck des Leidens (348). Doch sind es nicht diese Verzichte, die einen „intellektuell redlichen Glauben“ tragen und ermöglichen. Keine (349) „theologischen Festlegungen über Gott“? Aber (Leibniz) vom Teufel wird ihn L. doch unterscheiden wollen? Wieso und woher ist ihm das „Grundgeheimnis“ (ebd.) als göttliches „positiv“ – und nicht, wie auch sonst im Mythos (dessen Spuren in der Bibel ja nicht bloß etwa Ex 4, 24–26 begegnen), „jenseits“ dessen eine dunkel-helle und gut-böse Sakralmacht? – Dazu stellt (II.) L. christlich-theologische Annäherungen vor: K. Barth (W. Vischer), G. Gutiérrez, H. Küng – und meldet berechtigte Rückfragen an: zum Vergessen des Menschen angesichts der absoluten Freiheit Gottes (a-364); zur vorschnellen Deutung des Rätsels als Liebe (b-375); zu einer moralistischen Aktualisierung (c-384). – Im Schlußabschnitt (III.) umreißt Verf. seinen eigenen Vorschlag. Eingang: Da es hier nicht bloß um Literatur und Theologie geht (wobei letztere schon mehr ist als AT-Exegese – so „gestaltet“ Claudel tatsächlich nicht, und will dies weder noch sollte er, „das alttestamentliche Gottes und Menschenbild“ – 242), sondern auch um Mensch und Gott – und beider Ehre, wäre die Relativierung theologischer Kritik am freien Umgang von Literaten mit Ijob wohl ihrerseits zu relativieren (oder bedeutet Korrelation nicht wechselseitige Herausforderung?). Bei allen Unterschieden, die es festzuhalten gilt, nennt J. doch H. und Jesus „Schmerzensbrüder“, obwohl Jesus kein „Zweifels-, Fragen- und Rebellionsbrüder“ ist (394). Aus dessen Gott-Vertrauen heraus möchte L. ihn einen wahren „Freund Hiobs“ nennen (399). Entscheidend aber wird – nach Paulus – Jesu Bestätigung durch seine Auferweckung. Jetzt ist auch (endlich 403) deutlich zu lesen, daß die Basis des Lebensvertrauens bei H. „letztlich unklar“ blieb. Freilich hat auch Jesus das Leid nicht beseitigt, und Paulus kann nur „im Modus der begründeten Hoffnung“ sprechen (404); doch bietet dieses Hoffnungszeugnis die „Möglichkeit eines existentiellen Durchtragens“ an (406).

Ein ungemein reiches und anregendes Werk, durch eine Spezialbibliographie ergänzt. Im Vorwort meint K.-J. Kuschel (Hrsg. der hiermit eröffneten Reihe) nicht zu Unrecht, frühere Publikationen zum Thema würden dadurch zu Vor-Arbeiten. Er spricht das Risiko solcher Untersuchungen auf der Grenze an, jeweils zu großen Entgegenkommens nach der anderen Seite geziehen zu werden. Das soll hier schon aus dem Grund nicht geschehen, weil es dabei kein tadelnswertes Zu-Viel gibt. Wünsche indes bzgl. eines Zu-Wenig gibt es immer. Das klang in Zwischen-Rückfragen schon an und sei noch einmal aufgenommen. (Vorher, zumal es auch um Literatur geht, mein ceterum censeo zum falschen Dativ nach ‚als‘; 54, 338 [373]; 219, Z. 10: ‚unverständlich‘). Um bei L.s eigenen Rückfragen an die vorgestellten Theologen anzuknüpfen: Gutiérrez schreibt, H. könne

aus seiner Unschuld kein Recht auf Wohlergehen herleiten (372). In der Tat. Doch etwas anderes wäre die Sorge-Pflicht Gottes. Nicht bloß ein F. Bugge darf fragen, inwiefern Hiobs Geschichte und das Welt-Geschehen überhaupt, wenn nicht absurdes Chaos (weil eben Kampf gegen dieses), dann sogleich von „Gottes Freiheit und Liebe getränkt“ sei; bzw. wie aus dem Fehlen von Gerechtigkeit der Begriff der Gnade herausspringe. (Undenkbar, daß dies jemand – mit Verlaub – nicht minder zynisch fände als Voltaire den Optimismus von Pangloss?) Nach Küng gibt Jesu Leiden allem Leiden Sinn. Dazu halte ich es lieber mit K. Rahner, der in der Vermehrung des Leidens keine Lösung zu sehen vermochte. Andererseits möchte L. Küng nicht folgen, wenn er in „Credo“ nach wie vor die Gottesattribute der Gerechtigkeit, Güte und Macht festhalten will (380). Was besagt es genauer, daß nicht die Attribute das Subjekt bestimmten, sondern dieses die Attribute? Leibniz' Frage nach der Unterscheidung von Gott und Teufel kehrt wieder. Wie vermeidet die Glaubensberufung auf die Bibel eine schlechte Zirkularität? Fundamental wie bezüglich der Wahl unter widersprüchlichen Texten? Konkret: soll Anti-Chaos-Kampf den Schöpfungsbegriff *ersetzen*? Wäre des weiteren hierbei die Ohnmacht Jesu auch die seines Vaters (Mt 26, 53)? Woher dann Hoffnung auf ihn? Mit anderen Worten: Vielleicht wäre doch intensiver über die Bedingungen eines interdisziplinären Dialogs nachzudenken, d. h. über dessen gemeinsamen Boden und die mögliche Notwendigkeit von Vermittlung, um „Kurzschlüsse“ zu vermeiden? (Man kennt sie unter dem Label „Bibel und Naturwissenschaft“, „Physik[er] und Gottes-Glaube“, „Theologie und Biologie“ usw.) Nun kommen als Philosophen ausführlich nur Jung, Bloch und Girard zu Wort (und geht es dabei nur – 263, 270, 276 – um „Bibelhermeneutik“?). Daß außer der Theologie auch die Philosophie bescheidener werden muß als in Zeiten der Aufklärung und des Rationalismus, versteht sich. Eingeräumt auch, daß es (oft von K. Rahner angesprochen) für Theologen nicht mehr *die* Philosophie gibt. Indes wäre agnostischer und wahlweise neutreligiöser oder biblizistischer Katzenjammer erst recht keine Lösung. Nicht für eine Antwort – etwa gar anstatt der (ganzen) Schrift –, denn auf die Hiobsfrage gibt es keine Antwort, aber für eine kritische Gesprächsbegleitung sollten Theologen sich vielleicht doch ihrer früheren, heute emanzipierten ancilla erinnern.

J. SPLETT

THEOLOGIE AUS ERFAHRUNG DER GNADE. Annäherungen an Karl Rahner. Hrsg. *Mariano Delgado/Matthias Lutz-Bachmann* (Schriften der Diözesanakademie Berlin 10). Hildesheim: Morus 1994. 299 S.

GOTT NEU BUCHSTABIEREN. Zur Person und Theologie Karl Rahners. Hrsg. *Hans-Dieter Mutschler*. Würzburg: Echter 1994. 120 S.

KARL RAHNER IN ERINNERUNG. Hrsg. *Albert Raffelt* (Freiburger Akademieschriften 8). Düsseldorf: Patmos 1994. 206 S.

Drei Sammlungen zum 90. Geburts- und 10. Todestag des unvergessenen Theologen. Der erste (I) Band bringt die Vorträge einer Gedächtnisvorlesung, die 1992/93 vom Seminar für Katholische Theologie der FU Berlin in Zusammenarbeit mit der dortigen Akademie veranstaltet worden ist. Der zweite (II) dokumentiert eine Vortragsreihe, mit der zur selben Zeit die Karlsruher Hochschulgemeinde ihr Karl-Rahner-Haus „eingeweiht“ hat. Im März 1994 schließlich fand die Tagung der Freiburger Katholischen Akademie statt, deren Vorträge das dritte Buch (III) um weitere, teils bereits publizierte Texte ergänzt.

Die beiden ersten eröffnet (nach den Vorworten) *K.-H. Neufeld* mit Vergegenwärtigungen von Person, Leben und Werk R.s („im Kontext der Theologie des 20. Jh.“ / „Zeitgenosse“) für eine Generation, die den bewegenden Lehrer und die damalige Situation nicht mehr persönlich erlebt hat. Dann folgt in Berlin eine Skizze *K. P. Fischers* zur Spiritualität von R.s Theologie: aus den Exerzitien (33 ein Dostojewski-Zitat: „Wenn man glaubt, glaubt man nicht, daß man glaubt, und wenn man nicht glaubt, glaubt man nicht, daß man nicht glaubt“). Um so detaillierter und durchgearbeiteter der große Folgebeitrag von *R. Siebenrock* über R.s Gnadentheologie. (Gerade angesichts seines umfangreichen Apparats ist es bedauerlich – und bei den heutigen Mög-