

„Weg, den alle Akteure [...] bereits zurückgelegt haben“, für das Ziel: die Erlösung (240). Das Schlußkapitel „Bedeutung“ (275–307) fragt aus der Sicht des Therapeuten, wenn Goethes „Märchen“ denn nun helfe (275 f.; als „Initiations-Märchen, das den entscheidenden Schritt zum Erwachsenwerden schildert“: 278). Bei deutlicher Distanz zu Eisslers abenteuerlicher Behauptung einer Sexualneurose Goethes (280 ff.) kommt D. zu dem Ergebnis, Goethes „Aufarbeitung der gezeigten Konflikte“ bleibe hinter seiner diagnostischen Kraft zurück, anders gesagt: er verzichte „auf eine allzu ‚gründliche‘ Selbsterkenntnis“ (291). D. beruft sich auf den von W. Daniel Wilson erbrachten „Nachweis“, wie wenig Goethe selbst Persönliches und Politisches verantwortlich vermittelt habe (303 ff.). Der bleibende Wert des „Märchens“ zeige sich „Stelle für Stelle“ darin, „mit welchem Geschick es Goethe gelang, die dogmatischen Vorstellungen des Christentums den Worten nach aufzugreifen, um sie dem Inhalt nach in einen völlig neuen, zumeist konträren inhaltlichen Zusammenhang einzuschmelzen“ (293).

Das therapeutische Ethos D.s und die Fülle seiner tiefenpsychologischen Einsichten, Assoziationen und Analogien beeindruckten. Aber das Referat deutet bereits Bedenken genug an. Goethes Märchen läßt sich nicht sinnvoll aus seinem „Umfeld [...] herauslösen, um es zu verstehen“ (306), wie D. meint: Als Abschluß der Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten konterkariert es Schillers Versuch, die „Horen“ angesichts der Revolution ins unpolitisch Ästhetische zu spielen. Es ist gerade als Antwort auf die Frage gemeint, wie Persönliches und Politisches zu vermitteln seien, und reiht sich damit in ein reichhaltiges politisches Schrifttum Goethes ein. So wäre die „schöne Lilie“ nicht nur ein Bild der „Reinheit“, sondern vor allem ein politisches Zeichen (als bourbonisches Wappen!). Jede kontextlose Interpretation zerstört diesen Zusammenhang (und beklagt dies im Einzelfall dann auch noch, wie D. es tut). D. nimmt Goethe für einen nachchristlichen Humanismus in Anspruch, den nicht dieser selbst verkündet hat (vor solcher Deutung müßten die Schlüsse von „Faust“ und „Wanderjahren“, aber auch die Passionen „Werthers“ und der „Wahlverwandtschaften“ nachdrücklich warnen!). Goethe kündet auch keine natürliche „Unschuld des Werdens“, sondern eine ambivalente, alles zeugende und verschlingende Natur, deren Dämonie nur sittlich auszubalancieren ist und letztlich der Erlösung bedarf. Und auch das „Märchen“ kennt das Opfer: das der Schlange nämlich, die zur Brücke wird und sich so selbst „aufhebt“.

Methodisch ist D.s Deutung des „Märchens“ schon in dieser Hinsicht mehr als bedenklich, verbindet sie doch alles mit allem in unerschöpflichen Assoziationen und Analogien, die dann als Belege dienen sollen. In philosophischer Hinsicht reicht seine Deutung über zitierte Allgemeinplätze des deutschen Idealismus kaum hinaus. Die theologischen Perspektiven zudem greifen noch kürzer: Mehr als einen (im einzelnen gewiß auch begründeten) antirömischen Affekt und die Frontstellung gegen die kirchliche Lehre von Sünde und Erlösung habe ich nicht heraushören können (zumal er diese Lehre allenfalls in Zerrformen zitiert, wenn er auf deren tödlich-petrifizierende Über-ich-Funktion der Rede von Schuld oder auf eine schlecht verstandene anselmianische Soteriologie anspielt). Einer auch nur ansatzweisen Diskussion neuerer theologischer Anthropologie und Soteriologie geht sein Buch aus dem Weg. D. will Goethes „Märchen“ für sein humanistisches Evangelium einer therapeutischen (Selbst-)Er-lösung des Menschen beanspruchen: dazu taugt es nicht. Die eigentliche theologische Problematik dieses Evangeliums selbst ist schon oft genug diskutiert worden. D. hat diese Diskussion hier nicht vertieft, sondern lediglich auf Kosten Goethes seine These verschärft.

P. HOFMANN

ERLÖST DURCH JESUS CHRISTUS. Soteriologie im Kontext. Herausgegeben von *Eduard Christen* und *Walter Kirchschiäger* (Theologische Berichte; 23). Freiburg/Schweiz: Paulus-Verlag 2000. 147 S., ISBN 3-7228-0419-1.

Zu den zentralen Glaubensartikeln der Christen gehört derjenige von der Erlösung durch Jesus Christus. Gleichzeitig ist der Zugang zu diesem Artikel für den modernen Menschen, auch den heutigen Christen, in vielfacher Weise verstellt. Und so ist er im Glaubensbewußtsein des durchschnittlichen Christen an den Rand geraten. Um so wichtiger ist es, daß die Theologie sich immer neu darum bemüht, den Sinn dieses Arti-

kels so zu erschließen, daß er in der kirchlichen Verkündigung und im gemeinsamen und im persönlichen Gebet wieder bedeutsam wird. Diesem Anliegen möchte auch der vorliegende Sammelband dienen, der im Auftrag der Theologischen Fakultät Luzern herausgebracht wurde.

Der Bd. wird mit einem Beitrag eröffnet, in dem *Clemens Thoma* die „Erlösung in jüdischer Optik“ in Erinnerung ruft (13–28). Er stellt einige Tatsachen heraus, die Jhdte. hindurch unbekannt waren oder verschwiegen wurden. Dazu gehört vor allem, daß auch die Juden einen starken Erlösungsglauben lebten und leben und diesen im Gebet zur Sprache bringen. Thoma zitiert die wichtigsten dieser Gebete, in denen Gott für sein am Volk Israel vollzogenes Erlösungshandeln gepriesen wird. Strittig ist zwischen Juden und Christen „nur“ die Gestalt des Messias, die freilich im Judentum eine weniger bedeutende Rolle spielt als die messianische Zeit. Unter Rückgriff auf Aussagen von Franz Rosenzweig kann der Verfasser zeigen, wo die Grenzlinien zwischen Juden und Christen liegen und wo sie nicht liegen. Dieser Aufsatz von Clemens Thoma ist ein wichtiger Beitrag zum laufenden jüdisch-christlichen Gespräch, in dem überlieferte Fronten in Bewegung geraten (müssen).

Impulse aus dem Raum des jüdischen Denkens spielen auch in den zwei folgenden Beiträgen eine bemerkenswert große Rolle. *Walter Kirchschräger*, einer der Herausgeber des Bds., hat sich noch einmal mit der biblischen Bezeugung des christlichen Erlösungsglaubens befaßt: „Hat Gott seinen Sohn in den Tod gegeben? – Zum biblischen Verständnis von Erlösung“ (29–70). Es liegt ihm daran, einen Blick auf die biblischen Texte zu öffnen, der nicht durch die im Abendland so mächtig gewordene Satisfaktionstheologie des Anselm von Canterbury getrübt ist. Diese nimmt er in einem landläufigen Sinne, demzufolge Gott seiner Welt nicht gnädig gesonnen sein wollte und konnte, es sei denn, es sei ihm zuvor das Opfer seines Sohnes dargebracht worden. Er berücksichtigt leider nicht, daß es heute möglich ist, die Texte des Anselm in einer unangreifbareren Weise zu interpretieren – wie einige Theologen überzeugend nachgewiesen haben: Gishbert Greshake, Hans Urs von Balthasar, u. a. Die Lösung, die Kirchschräger anbietet, besteht darin, daß das erlösende Handeln Gottes mehr in Jesu Leben und Existenz selbst verankert wird als in Jesu Tod am Kreuz. Dieser ist „nur“ – zusammen mit der Auferweckung – die Besiegelung dieses Seins und Wirkens. Darüber hinaus betont der Verf., daß das erlösende Handeln Gottes in Jesus Christus beim Adressaten, dem erlösenden bedürftigen Menschen, so ankommt, da dieser sich ihm öffnet, so daß ein Dialog der Liebe entsteht. Der Gott, der sich in Jesus Christus erlösend der Welt zugeneigt hat, ist der Gott Jahwe, der schon seinen Weg mit seinem Volk Israel gegangen war.

Der nächste Beitrag hat zwei Verfasser: *Helmut Hoping* und *Jan-Heiner Tück*: „Für uns gestorben“ – Die soteriologische Bedeutung des Todes Jesu und die Hoffnung auf universale Versöhnung“ (71–107). Die Verfasser setzen die biblische und kirchliche Auffassung von der Erlösung durch das Kreuz Jesu mit dem grausamen Geschehen der Shoah in Beziehung. Dabei entfalten sie, um so etwas wie eine Lösung der damit angezielten Probleme zu finden, in überzeugender Weise das Motiv der „eschatologischen Erneuerung des ungekündigten Bundes Gottes mit seinem Volk in Jesu Tod“. Das hat zur Folge, daß der Gedanke des stellvertretenden Sühnetodes Jesu um den anderen Gedanken seiner Solidarität mit den Opfern der Gewalt zu ergänzen ist. Nur so gewinnt das soteriologische Handeln Gottes die universale Reichweite, die ihm von den biblischen Texten und im Glauben der Kirche ja immer eigen war.

*Dietrich Wiederkehr* hat einen kurzen Beitrag geliefert: „Befreiungstheologie in der Schweiz – Abstand und Nähe einer praktischen Soteriologie“ (109–120). Er betont, daß Erlösung für den Menschen ganz praktisch und konkret werden muß. Dies geschieht jeweils dort, wo er lebt, und dies für ihn selbst und für die, die er bei seinem Aufsatz im Blick hat, die Schweiz. Die Schweiz ist ein Wohlstandsland, und doch kennt auch dieses Land seine eigenen Krisen, z. B. die Arbeitslosigkeit, die für nicht wenige Menschen mit der Erfahrung von Not verbunden ist. Da Erlösungslehre als Befreiungspraxis erfahrbar werden muß, weist der Verf. auf sozialetische Ziele hin, für die Christen in der Schweiz sich einsetzen sollten.

Im letzten Beitrag stellt *Ludwig Mödl* Beziehungen zwischen der Erlösungsbotschaft und der kirchlichen Seelsorge her: „Erlösung und Seelsorge – Pastoraltheologische

Überlegungen“ (121–146). Er gewinnt die Aktualität seiner Überlegungen so, daß er sich die Problemfelder vornimmt, die in den „Kirchenvolksbegehren“, die vor einigen Jahren durchgeführt und in ihren Ergebnissen veröffentlicht worden sind, zur Sprache kamen.

Der Horizont, der in den fünf recht verschiedenen Beiträgen abgeschritten wird, ist breit. Die Anregungen, die die Verf. geben, sind wertvoll. Sie bilden Bausteine für eine Erlösungslehre, wie sie heute wieder neu formuliert werden will. W. LÖSER S.J.

SCHUEGRAF, OLIVER, *Der einen Kirche Gestalt geben: Ekklesiologie in den Dokumenten der bilateralen Konsensökumene* (Jerusalem Theologisches Forum; Band 3). Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2001. 464 S., ISBN 3-402-07502-4.

Diese Dissertation eines evangelisch-lutherischen Theologen bei einem katholischen (J. Brosse) und einem evangelischen (J. Track) Doktorvater an der Augustana Hochschule, Neuedtelsau, untersucht auf ihre ekklesiologischen Aussagen ca. 200 bilaterale Konsenspapiere, die seit den 60er Jahren das Ergebnis von 29 mehr oder minder offiziellen bilateralen Dialogen zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen waren. Dabei sind etwa die Gespräche des ‚Groupe des Dombes‘ noch gar nicht mitgezählt. Erwähnt werden des weiteren 18 multilaterale Dialogpapiere. In einem ersten Hauptteil A (15–65) geht es zunächst um die Konsentheorie des ökumenischen Gesprächs, sodann um die Ekklesiologie als Gegenstand der Untersuchung und die diesem entsprechende Methode, weiter um eine kurze Darstellung der jeweils am Gespräch beteiligten Kirchen und schließlich um die Einbindung der bilateralen Dialoge in die multilaterale Ökumene. In dem umfangreichen Teil B (66–355) werden die Konsensdokumente einzeln dargestellt und evaluiert. Ein abschließender systematischer Teil C (356–421) behandelt das gemeinsame Ziel und die gemeinsamen Grundlagen, aber auch ein gemeinsames Wahrnehmungsdefizit in bezug auf das Thema Kirche und Israel, ferner die strittig gebliebenen Themen und die Frage der Spielregeln für eine Konsensfindung.

Der Autor weist darauf hin, daß die Kirchenleitungen sich eher zögerlich verhalten, wenn es darum geht, die Ergebnisse zu rezipieren. Zum Beispiel nenne die mit so aufrichtigem Interesse dem Ökumenismus verpflichtete Enzyklika „*Ut unum sint*“ von Johannes Paul II. als ungeklärte Themen Schrift und Tradition, Eucharistie, Weihe, Lehramt usw., erwähne aber kaum die bereits erarbeiteten Konsensdokumente der doch eigens offiziell eingesetzten Kommissionen; und ähnliche Beispiele ließen sich auch in den anderen Konfessionen finden (20). Die Kardinalfrage besteht immer in den Funktionen und der Gliederung des Amtes (27); zugleich geht es um die Maßstäbe, mit denen die Meßlatten der jeweils anderen geprüft werden sollen (30). In sorgfältiger Argumentation weist der Autor auf die großen Bandbreiten innerhalb der einzelnen Konfessionen hin sowie gegebenenfalls auch auf Gegenargumente gegen von einer Konfession vertretene Standpunkte innerhalb dieser selbst (30). Nach dem Canberra-Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen (1991) wäre das „Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft“ erreicht, „wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle anerkennen können“ (63).

Im folgenden seien aus der großen Zahl der Vergleichsergebnisse nur einige Einzelpunkte herausgegriffen. Es gibt Dialoge, die zu einer *communio* zwischen den unterzeichnenden Partnern führen, aber nicht auch mit denen, mit denen sie ihrerseits jeweils darüber hinaus bereits in Partnerschaft stehen (82). Der Autor schlägt für solche Dreiecks- oder Vierecksverhältnisse den Ausdruck „Schwagerkirchen“ vor (409). Zum Beispiel kündigte Moskau am 23. Februar 1996 wegen Streitigkeiten über das Bistum Estland die kanonische und eucharistische Gemeinschaft mit Konstantinopel auf, hielt aber die Gemeinschaft mit allen anderen orthodoxen Kirchen aufrecht, die ihrerseits mit dem Ökumenischen Patriarchat verbunden blieben. Dieser Zustand dauerte etwa drei Monate (304). – Eines der bisher erfolgreichsten ökumenischen Gespräche führte zu der „Porvoor Gemeinsamen Feststellung“ von 1992 zwischen den lutherischen Kirchen Estlands, Finnlands, Islands, Litauens, Norwegens und Schwedens sowie den Anglikanern der Britischen Inseln. Auf Grund dieser Feststellung wurde im September 1996 deren Kirchengemeinschaft feierlich in Kraft gesetzt. – Aber zum Beispiel Dialogergeb-