

verträge („Wahrheit – Toleranz – Freiheit“: 170–208). R. schaltet sich in die Diskussion um J. Assmann mit der These ein, daß Götter „keineswegs immer friedlich austauschbar“ (177) seien und sich die Wahrheitsfrage angesichts der Religion bereits in der griechischen Antike stelle (178). Die „Rücknahme der mosaischen Unterscheidung [...] bedeutet nicht die Allversöhnung, sondern die Unversöhnbarkeit des Alls. Denn nun ist das Sein selbst widersprüchlich [nicht „gegensätzlich“, vgl. zu Guardinis Gegenzusatzlehre 40], der Krieg kommt aus dem Sein selbst, gut und böse werden letztlich ununterscheidbar“ (179). Zu naturreligiösem Polytheismus gibt es keine Rückkehr, der buddhistische Verzicht auf Welt schließt deren Wahrheit mit ein, obwohl er Antwort zu geben beansprucht (180–184). Aber auch das nachaufklärerische Freiheitspathos der nichtreligiösen Antworten mündet in die Aporien (191–198): Freiheit kann weder individualistisch-liberalistisch noch antiaufklärerisch-anarchisch oder durch Systeme erzeugt werden; auch „die neue Oligarchie“ in der Demokratie, der „Flirt mit autoritären Lösungen“ oder „der Ruf nach einer totalen Freiheit“ (196) zeigen nur die Krise an. Wenn Freiheit nicht „an das Maß der Wirklichkeit – an die Wahrheit – gebunden ist“, führt diese Selbstvergöttlichung des autonomen Menschen zur Selbstzerstörung; insofern sind Ordnung und Recht Konstitutive der Freiheit, indem sie „das Gut des Ganzen, das Gute selber“ zur Aufgabe machen (198–204). Dieses Prinzip Verantwortung bedarf der Verbindlichkeit ebenso wie der religiösen Sinnressourcen, damit es nicht zu einem menschlich untragbaren Konsequentialismus der Handlungsethik führt oder sich auf den ebenso brüchigen wie „elitären Konsens derer gründet, die argumentationsfähig sind“ (204). Verantwortung kann nur bedeuten: „Antwort auf das, was wir in Wahrheit sind“, nämlich gottähnliche Geschöpfe, denen der von der Auferstehung Christi ausgelegte Dekalog zugemutet ist (205–206). Drei Thesen erfassen den Ertrag und den wichtigen Hinweis, daß zur gefährlichen Pathologie der Religion auch ihre kompromißlose Abweisung im Namen autonomer Freiheit sowie die Verabsolutierung relativer Güter gehören (206–208). Im Anhang finden sich der Nachweis der Ersterscheinungsorte sowie Schriftstellen-, Personen- und Schlagwortregister.

R. verliert sich nie in eine akademische Anmerkungstheologie, obwohl er die aktuellen Streitfälle durchgehend in seine Sachargumentation einbindet. Diese entschiedene Sachlichkeit und die Stringenz der Argumentation, die in dieser Zusammenstellung der Aufsätze noch deutlicher hervortritt, machen das Buch zu einem Markstein. Die Theologien der Religionen werden sich danach nicht mehr darauf kaprizieren können, ihre Ansätze ungerührt fortzuspinnen oder den jeweiligen Gegner bloß zu etikettieren. Für die uneitle und kompetente Versachlichung dürfen R. alle dankbar sein, die an diesem Diskurs teilnehmen.

P. HOFMANN

RAHNER, JOHANNA, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche. Freiburg im Breisgau: Herder 2005. 608 S., ISBN 3-451-28499-5.

Dieses umfangreiche Buch ist eine leicht überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift, die die Katholisch-Theologische Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster im Sommersemester 2003 angenommen hat. Der Titel der Arbeit – „Creatura Verbi“ – ist die Übernahme einer Kennzeichnung der Kirche, die im lutherischen Raum geläufig, im katholischen dagegen ungewöhnlich klingt. Die Verf.n läßt in der Wahl dieses Titels schon erkennen, daß sie in der (konziliaren und nachkonziliaren) römisch-katholischen Ekklesiologie bislang unausgeschöpfte Möglichkeiten aufgespiert zu haben meint, die mit einer christozentrisch ausgerichteten Rechtfertigungslehre vereinbar sind. Sind die, die es betrifft, zur Umkehr bereit, das heißt: machen sie sich von den konservativen oder restaurativen Tendenzen, die es nach wie vor in der römisch-katholischen Kirche und ihrer Theologie gibt, frei, und lassen sie somit die in ihr gleichwohl angelegten Möglichkeiten einer evangeliumsgemäßen Veränderung zum Zuge kommen, so tritt auch die römisch-katholische Kirche als eine Kirche hervor, die sich allein von ihrem Dienst an der Verkündigung des Evangeliums von der gnädigen Zuwendung Gottes zum Menschen her versteht und vollzieht. Das heißt: Ein neues Zueinander der römisch-katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation würde sich einstellen.

In einem längeren einleitenden Text erinnert die Verf.n an die ökumenischen Gespräche der letzten Jahrzehnte, in denen die Möglichkeiten eines Aufeinanderzuwachsens der Kirchen ausgelotet wurden. Dabei ging es auch immer wieder um die Frage, ob und wie auch katholischerseits der Rechtfertigungslehre eine maßgebende Bedeutung für die Kirchenlehre zugestanden werden kann. Was dabei ausgeführt und auch katholischerseits weitgehend mitgetragen wurde, kann als Bestätigung der entscheidenden reformatorischen Evidenzen verstanden werden. Die Verf.n nimmt solche Einsichten auf, zieht die damit gegebenen Linien aus und nimmt von daher die Konturen einer erneuerten römisch-katholischen Kirche in den Blick.

Von der so gewonnenen Position aus blickt die Verf.n zurück auf die Geschichte der Ekklesiologie. In einem ersten umfangreichen Kap. – „Ekklesiologische Impulse der Reformation“ (53–183) – erinnert sie an die Bemühungen Martin Luthers, Philipp Melancthons und Johannes Calvins um eine evangeliumsgemäße, an der Rechtfertigungslehre Maß nehmende Kirchauffassung und -ausgestaltung. Dort taucht auch das Titelstichwort „Kirche als creatura evangelii“ auf (83–85). Die Autorin zeigt, wie die Reformatoren im Lichte ihrer Rechtfertigungslehre die Kirche, ihre Stellung, ihre Aufgaben, ihre Strukturen neu bestimmen, – wobei es ihnen darum ging, die Botschaft der Bibel zum Zuge zu bringen. Die ekklesiologischen Impulse, die J. Rahner auf diese Weise wahrnimmt, sind es, die seitens der römisch-katholischen Kirche in den Entscheidungen ihres II. Vatikanischen Konzils anfänglich schon aufgegriffen worden sind, in unserer Zeit aber erneut und entschiedener als bisher ernstgenommen und übernommen werden sollten. Nur so würde auch die römisch-katholische Kirche sich in die Gestalt ihrer selbst hinein fortentwickeln, die nicht nur ökumenisch an der Zeit, sondern auch von der Christusbotschaft der Bibel her gefordert wäre.

Auf den folgenden etwa 350 Seiten teilt die Verf.n mit, was sie bei ihrer „Spurensuche in der römisch-katholischen Tradition“ gefunden hat. Die einen Spuren, die sie interessierten, waren die ekklesiologischen Motive, in denen eine Sensibilität für die reformatorischen Impulse erkennbar sind. Die anderen Spuren waren die Widerstände, die gerade so an offener Entfaltung hinderten. Der *Catechismus romanus*, die Werke Robert Bellarmins und die Schriften Johann Adam Möhlers werden unter der Überschrift „Ekklesiologie unter den Vorzeichen der Gegenreformation“ untersucht. Sodann folgt ein langes Kapitel über die Ekklesiologie des II. Vatikanums. Es umfaßt fast die Hälfte des ganzen Buches. Es ergab sich aus dem Interesse der Verf.n, die innovativen wie die retardierenden Tendenzen in den Entscheidungen des Konzils wahrzunehmen und dann auch in ihren Spannungen darzustellen. Was so unausgeglichen übrig blieb, trat in den „Nachkonziliären Entwicklungen“ hervor. Mit kritischem Blick analysiert die Verf.n vor allem die offiziellen römischen Dokumente, die noch einmal der Befestigung der Linien des Vatikanum II. dienen sollten, die eher aus einer rückwärtsgewandten Sicht der Kirche stammten, konkret: der „Katechismus der Katholischen Kirche“ und das römische Dokument „Dominus Iesus“.

Die langen, inhaltsreichen Untersuchungen, die dem Rückblick auf die römisch-katholische Kirche und ihr Ringen um ihr theologisches Selbstverständnis galten, münden am Ende der Arbeit in die Darstellung des „Ertrages“ und eines „Ausblicks“ ein. Dort kommt der Beitrag der Verf.n zum Gespräch über die Kirche und die Ökumene besonders klar und systematisch geordnet zur Sprache. Im Kern geht es darum, daß sie annimmt, daß die römisch-katholische Kirche noch über Spielräume zu einer Selbstkorrektur im Sinne einer Sensibilisierung für die Maßgaben einer christozentrischen Rechtfertigungslehre verfügt, und daß sie sich aus ökumenischem Interesse danach sehnt, daß es zu den Umkehrprozessen kommen möge, die an der Reihe wären.

In großer Entscheidung setzt sich die Verf.n für eine Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die Anliegen und Einsichten der reformatorischen Kirchen ein. Diese würde sich aus einem verstärkten Ernstnehmen der kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre ergeben, wobei die römisch-katholische Kirche, wenn sie dies täte, nicht beim Punkt Null zu beginnen hätte, sondern auf in den eigenen Traditionen schon Gegebenes oder auf ökumenisch Vereinbartes zurückgreifen könnte. Sie ermuntert zu solchem Vorgehen auch darum, weil sie zuvor herauszuarbeiten vermochte, daß dem reformatorischen Rechtfertigungskonzept seinerseits eine Kirche schon entsprach oder

entsprechen konnte, die ihrerseits vieles von dem, was der römisch-katholischen Kirche wichtig war und ist, auch zu bejahen vermag.

Was die Verf.n dargelegt hat, ist aller Beachtung wert, sei es im innerkatholischen Bemühen um anstehende Reformen, sei es im Prozeß der Vertiefung der Beziehungen zwischen den Kirchen des Abendlandes. Sie vertritt es in respektabler Entschiedenheit und Stimmigkeit. Die Fragen, die sich stellen, betreffen das Ganze dieses Konzepts und betreffen die Weichenstellungen, aus denen sich die Richtung des Entwurfs ergibt. Sie haben, kurz gesagt, mit der Erkenntnis zu tun, daß die Kirche ihre Wurzeln in Israel hat und daß Jesus Christus der Grund der Kirche aus Juden und Heiden ist. Diese Erkenntnisse ergeben sich aus dem Studium vor allem exegetischer Literatur. Alttestamentler wie Norbert Lohfink und Erich Zenger (und nicht wenige andere) und Neutestamentler wie Thomas Söding und Michael Theobald (und auch hier viele andere), aber auch Systematiker wie Volker Stolle (z. B. mit seinem Buch „Luther und Paulus“, Leipzig 2002) weisen andere Wege, als sie in dem vorliegenden Werk besritten wurden. Kurz: Das sakramentale Kirchenverständnis, das allen christlichen Kirchen außer den aus der abendländischen Kirchenspaltung hervorgegangenen evangelischen Kirchen zugrunde liegt, ist eine innere Konsequenz der Verwurzelung der Kirche in Israel und ihrer Begründung im Wirken Jesu Christi. Eine Israel-Theologie und eine Christologie, konkret und aktuell durchgeführt, mündet in eine Ekklesiologie ein, die durchaus der Rechtfertigungslehre entspricht, aber es ist eine anders konturierte Rechtfertigungslehre, als sie von den Reformatoren gemeint war und hinterlassen wurde und die die abendländische Kirche aufgesprengt hat. Es wäre eine Ekklesiologie, die sich aus der biblischen Lehre von der Kirche aus Juden und Heiden ergibt und einem auch Paulinischen Rechtfertigungskonzept entspräche, das davon ausgeht, daß die Entgegennahme der Rechtfertigungsgnade sich im Vollzug einer lebendigen Kirchengliedschaft ereignet. Dies ist im übrigen die Lehre des tridentinischen Konzils, das noch einmal ganz neu gelesen und dann auch ins Gespräch mit der Theologie der Reformatoren gebracht werden müßte.

W. LÖSER S. J.

KARL BARTH IN DEUTSCHLAND (1921–1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand. Beiträge zum Internationalen Symposion vom 1. bis 4. Mai 2003. Herausgegeben von *Michael Beintker, Christian Link und Michael Trowitzsch*. Zürich: Theologischer Verlag 2005. 506 S., ISBN 3-290-17344-5.

Vom 1. bis 4. Mai 2003 fand in der Johannes a Lasco Bibliothek in Emden das internationale Symposion statt, das im vorliegenden Bd. dokumentiert ist. Die Aufmerksamkeit der Referenten und Disputanten richtete sich auf eine der markantesten Persönlichkeiten der neueren Theologie- und Kirchengeschichte, auf Karl Barth, und innerhalb der langen Geschichte seines Wanderns und Wirkens auf die Jahre in Deutschland, also auf die Jahre 1921 bis 1935. Stationen seiner damaligen Tätigkeit waren Göttingen, Münster und Bonn. Es war die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und die Zeit vor dem Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft in Deutschland, eine Zeit, in der starke (Theologen-) Persönlichkeiten neue Wege der Glaubensbesinnung zu suchen und zu gehen unternahmen – Rudolf Bultmann, Emanuel Hirsch, Eduard Thurneysen, Emil Brunner, Erik Peterson und viele andere mehr. Karl Barth ragte aus ihnen allen durch die Kraft seines Denkens, durch die Entschiedenheit seiner Auffassungen heraus. Gleichzeitig waren die genannten Jahre für Karl Barth eine Zeit, in der sich die Überzeugungen Schritt für Schritt entfalteten, die dann für die langen Jahrzehnte der Abfassung der „Kirchlichen Dogmatik“ bestimmend bleiben sollten. Die Werke der ersten dieser Jahre standen im Zeichen des Programms einer „dialektischen Theologie“. Schon gut ein Jahrzehnt später steht im Titel der großen Dogmatik die Kennzeichnung „kirchlich“ und „dogmatisch“. Überwiegt zwischen „dialektisch“ und „dogmatisch“ die Diskontinuität oder die Kontinuität? Dies ist eine Frage, der sich viele der Autoren dieses Bds. in dieser oder jener Weise zugewandt haben. Es überwiegt die Auffassung, das „Dialektische“ sei nicht verlorengegangen, sondern nur fortentwickelt worden, als das „Dogmatische“ hervortrat.

Das Emdener Symposion war so angelegt, daß es zum einen „Plenarvorträge“ und zum anderen zwei Diskussionsforen gab. Das eine Diskussionforum stand unter der