

und erschließt sich gleichzeitig auch dem Leser, der, ohne Fachtheologe zu sein, Anregungen für sein geistliches Leben sucht.

W. LÖSER S. J.

GROSSE, SVEN, *Theologie des Kanons*. Der christliche Kanon, seine Hermeneutik und die Historizität seiner Aussagen. Die Lehren der Kirchenväter als Grundlegung der Lehre von der Heiligen Schrift (Studien zu Theologie und Bibel; Band 4). Münster: LIT 2011. 134 S., ISBN 978-3-643-80078-7.

Sven Grosse (= G.) wagt sich in seinem Essay (wie er seine Schrift im Vorwort selbst nennt) an die „heißen Eisen“ der Theologie des Kanons. Drei eher locker zusammenhängende Themen macht er zum Gegenstand seiner näheren Untersuchung, die auf der Historie aufbaut, dann aber dezidiert dogmatisch ausgerichtet ist: Die Entstehung des Kanons (v. a. mit der Frage, worin dessen Autorität gründet), die Hermeneutik der Schrift (unter besonderer Berücksichtigung der typologischen Auslegung) und die Frage nach der Historizität der biblischen Aussagen (bzw. der Relevanz derselben für den Exegeten und den gläubigen Leser). Methodisch geht G., wie im Untertitel seines Werkes vermerkt, von den Überlegungen der Kirchenväter aus, bringt diese in Dialog mit der aktuellen Exegese und zieht daraus dogmatische Konsequenzen.

Wohlthuend bei der Lektüre dieses Werkes sind die genauso knappe wie klare Diktion, die stringente Argumentationsstruktur und der Mut zu pointierten theologischen Aussagen. Da die behandelten Themenblöcke nicht unmittelbar aufeinander aufbauen, nehme ich mir die Freiheit, die Besprechung beim dritten Kap. zu beginnen.

In seinen Ausführungen über die Historizität der Schrift konzentriert sich G. auf die Frage der neutestamentlichen Zeugnisse über Jesus. Er zeigt, wie die Kirchenväter in der Auseinandersetzung mit der Gnosis, mythischen Religionen und der heidnischen Philosophie die Heilsbedeutsamkeit der Historie herausgearbeitet haben. Gerade weil dem geschichtlichen Ereignis solches Gewicht zukomme, hätten die Väter auch die historische Glaubhaftigkeit der unterschiedlichen Schriften untersucht und so beispielsweise die apokryphen von den kanonischen Evangelien geschieden. Die Kirchenväter, so G., waren also keineswegs so naiv, wie heute manche meinen, sondern durchaus in der Lage, Pseudepigraphien von authentischen und glaubwürdigen historischen Berichten zu unterscheiden. Auch haben sie sich – wie G. am Beispiel von Origenes und Augustinus zeigt – mit den offensichtlichen chronologischen und inhaltlichen Unterschieden der Evangelien „historisch-kritisch“ auseinandergesetzt. Wenn sie bei all diesen offensichtlichen Schwierigkeiten zum Schluss gekommen sind, dass es sich bei den Evangelien trotz mancher Unschärfen um glaubhafte historische Berichte handelt, dann, so G., ist diesem Urteil höhere Kompetenz zuzuschreiben als späteren Bibelforschern, und zwar deshalb, weil die Kirchenväter sowohl zeitlich wie sprachlich und auch kulturell in größerer Nähe zu den Verfassern des Neuen Testaments standen und damit in höherem Maße imstande waren, Expertisen über die Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Schriften abzugeben. G. verlegt also die Diskussion um die Sache, welche neutestamentliche Schriften bzw. welche Teile davon historische Glaubwürdigkeit verdienen und welche nicht, in die Frage nach der Kompetenz zur Beurteilung der Sache und gibt darin eher den Kirchenvätern als modernen Forschern den Vorzug.

Gegenüber der modernen Exegese ist die Haltung G.s generell eher skeptisch; allerdings hat G. dabei v. a. jene Strömungen im Blick, die von vornherein eine innere Einheit bzw. eine geistgewirkte Entstehung der Schrift ausschließen oder zumindest methodisch ausklammern. In diesem Zusammenhang geht G. auch eine Frage an, die sich früher oder später jeder Theologiestudent stellen wird, die aber – trotz aller Methodendiskussion zwischen „historisch-kritischer“ und „kanonischer“ Exegese – nur selten ausdrücklich *dogmatisch* reflektiert wird: Welche Relevanz haben die Thesen der modernen Exegese, insbesondere der historisch-kritischen, für den persönlichen Glauben, der sich doch auf geschichtliche Ereignisse gründet? G. zeigt, dass die Pluralität exegetischer Forschung und Forschungsergebnisse durch die historisch-kritische Methode selbst bedingt ist: Denn hier stellen die einen auf Grund von Argumenten Thesen auf, denen andere aufgrund von anderen Argumenten wieder neue Thesen entgegensetzen – daher

impliziere die Methode an sich einen „prinzipiell unendlichen Diskurs“ (98). Das heißt nach G. nicht, dass solche Forschung nicht berechtigt oder nicht nützlich wäre, wohl aber, dass sie aufgrund ihrer beständigen Wandelbarkeit nicht geeignet sei, eine ausreichende Grundlage für die Vergewisserung des Glaubensinhaltes zu bilden. Neben dem streng historisch-wissenschaftlichen gebe es jedoch noch einen zweiten Weg der Rückfrage nach dem geschichtlichen Ereignis, nämlich, so G., der Weg des Glaubens an das Zeugnis der Apostel bzw. der von ihnen autorisierten Verfasser der neutestamentlichen Schriften – und damit der Glaube an Christus selbst, den die Apostel bezeugen. G. bringt einen bemerkenswerten Vorschlag, wie Historie und Kerygma, die oft in Konkurrenz zueinander gesetzt oder gänzlich unabhängig voneinander betrachtet worden sind, in das rechte Verhältnis zueinander gebracht werden können. Er nimmt als Analogie das Verhältnis von Philosophie und Glaube, wie es von Origenes und später von Thomas von Aquin gedacht wurde. Die Parallelität zum Verhältnis von historischer Wissenschaft und Glaube bestehe darin, dass es hier wie dort Überschneidungsbereiche in den Dingen gebe, über die gehandelt wird, dass jedoch der Glaube an die Offenbarungszeugnisse schneller und mit größerer Gewissheit zu Ergebnissen komme als die natürliche Wissenschaft. Dabei gelte aufgrund der größeren Unsicherheit der historischen Methode: Sie „kann eine zusätzliche, aber schwächere Vergewisserung über diese Elemente [sc. der historischen Elemente innerhalb der Offenbarungswahrheit; A. S.] bringen. Hinreichend ist indes der Beweis durch den Glauben“ (97). Die Frage ist natürlich, was denn gilt, wenn die Ergebnisse der historischen Forschung in Konflikt geraten mit den Glaubensaussagen. Nach G. bestehen dann für den Gläubigen zwei Möglichkeiten: beim „Weg des reinen Glaubens“ an die Zeugnisse der Schrift zu bleiben und zu den historisch-kritischen Einwänden einfach zu schweigen – für den „normalen Gläubigen“ wird das meistens der einzig mögliche Weg sein, da er nicht über die Voraussetzungen zur historisch-wissenschaftlichen Reflexion verfügt – oder aber „den Weg der historischen Überprüfung zu wählen, der sowohl unter der Voraussetzung des Glaubens als auch ohne ihn begehbar ist“ (99). Derartige systematische Überlegungen, wie sie G. hier anstellt – ob man sich ihnen in dieser Form zur Gänze anschließt oder nicht –, würden jedem Theologiestudenten am Beginn seines Studiums guttun. Da viele Studenten zu solch dogmatisch-methodologischer Reflexion gerade am Anfang des Studiums noch nicht in der Lage sind, schafft die wissenschaftliche Exegese oft erhebliche Verunsicherung. Eine Lektüre des vorliegenden Essays könnte Studenten helfen, die wissenschaftliche Disziplin in das rechte Verhältnis zum persönlichen Glauben zu bringen.

Im zweiten Teil seines Werkes handelt G. über die „Hermeneutik der Schrift“, näherhin die Einheit der Schrift und den inneren Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament. G. wirbt für ein besseres Verständnis der typologischen Väterexegese. Er führt die weitgehende Ablehnung dieser Auslegungsweise in unserer Zeit auf ein mangelhaftes Verständnis derselben zurück. Man setze heute nämlich voraus, „Auslegung“ müsse hier dasselbe meinen wie bei der litteralen Auslegung“ (68). Dagegen versucht G. zu zeigen, dass es sich um unterschiedliche Weisen der Annäherung an den Schrifttext handelt. Dafür zieht er – ein genauso origineller wie hilfreicher Gedanke – Newmans Unterscheidung von „realer Zustimmung“ (*real assent*) und „begrifflicher Zustimmung“ (*notional assent*) zu Hilfe (67). Letztere gelange auf „begrifflichem Wege“, d. h. mit Hilfe exakter Argumentation, ans Ziel. Der *real assent* dagegen gleiche einem intuitiven Finden aufgrund bereits erworbener Erfahrung. In der typologischen Auslegung entdeckte der christgläubige Leser in einzelnen Textpassagen die großen Linien der Heilsgeschichte. Diese „Auslegung“ sei demnach eigentlich „die genaue Beobachtung des Textes und des Gegenstandes, von dem der Text spricht, und das Finden von Analogien oder Gleichartigkeiten“ (69). Während also die litterale Auslegung historisch-wissenschaftlich vorgehe, habe die typologische Annäherungsweise, so G., Ähnlichkeit mit der Poesie. Durch solche Überlegungen und weitere Hilfestellungen vermag G. auch dem modernen Leser einen neuen Zugang zu der heute zunächst fremd anmutenden typologischen Auslegung der Kirchenväter zu erschließen.

In der zweiten Hälfte des zweiten Essays genauso wie im gesamten ersten Teil geht es um ökumenisch kontrovers diskutierte Fragen: Wem kommt die oberste Autorität in der Auslegung der Schrift zu? Und durch welche Autorität ist der Kanon

selbst begründet? Es nimmt nicht wunder, dass sich in der Antwort auf diese Fragen die professionelle Verortung des Autors deutlich zeigt. Wenden wir uns zunächst der Frage nach der Kompetenz für die Schriftauslegung zu. G. geht von Irenäus aus. Bei ihm meint er zwei unterschiedliche Konzepte zu finden, die unverbunden nebeneinander stünden: auf der einen Seite die Linie, dass eine rechte Auslegung der Schrift unlösbar mit der *successio* der Bischöfe verbunden sei, denen ein „Charisma der Wahrheit“ verliehen sei; auf der anderen Seite die Auffassung (dazu wird haer. II,27,1 in Anspruch genommen), dass die Schrift für denjenigen, der in der rechten Disposition an sie herangehe, aus sich selbst heraus verständlich sei – ganz entsprechend der Überzeugung Luthers, dass die Bibel sich ihrem Leser oder Hörer selbst erkläre, ohne dafür ein Lehramt zu benötigen. Davon ausgehend entwickelt G. eine Theorie, wie man die Amtstreue des Irenäus mit der späteren reformatorischen Abkehr vom katholischen Amtsverständnis zusammendenken kann. Er führt aus, dass ein „Charisma der Wahrheit“, wie es den Bischöfen gegeben ist – wie andere Charismen auch –, vernachlässigt werden könne, ja, es könne sogar sein, dass Gott „dieses Charisma für eine Zeit jedenfalls hat erlöschen lassen, so wie er auch das Charisma der Prophetie eine Zeit lang nicht mehr gegeben hat (1 Makk 9,27; 4,46; 14,41). [...] Die Leiter der Kirche können aufgrund des Missbrauchs ihres Amtes von Gott entmachtet werden. [...] Es mag Gott über eine lange Zeit der schuldhaften Unwissenheit hinwegblicken und nicht nur die Heiden, sondern auch die Kirche ihre eigenen Wege gehen lassen (Apg 17,30; 14,16), aber es kann dann auch eine Zeit kommen, in welcher er frühere Zusagen an sein Volk widerruft. Es mag sein, dass das 16. Jahrhundert eine solche Zeit gewesen ist. Bei allem Wandel, der hier möglich ist, hat Beständigkeit nur das geschriebene Wort“ (82).

Bevor ich auf diese Argumentation eingehe, möchte ich zunächst die damit verwandte Gedankenführung G.s im ersten Teil seiner Studie darstellen, in der es ebenfalls um die Frage des Lehramtes geht – dieses Mal vor dem Hintergrund, auf welcher Autorität der Kanon selbst gründet. Hier geht es um eine Grundfrage des Protestantismus überhaupt: Wie kann man sich gegen die Tradition und das Lehramt auf das „sola scriptura“ berufen, wo doch eine historische Betrachtung nur zu deutlich zeigt, dass der Schriftkanon gerade ein „Produkt“ dieser Tradition und des Lehramtes ist? G. folgt hier zunächst wieder den Gedanken der Väter, insbesondere des Irenäus. Er fragt nach den Kriterien der Kanonbildung. Von den geläufigen Kriterien erkennt er allein die „Apostolizität im weiteren Sinne“ an, d. h., „die Schrift muss entweder von einem Apostel verfasst sein oder von jemand, den ein Apostel autorisiert hat, um die Verkündigung Jesu oder die Verkündigung der Apostel zu beschreiben“ (35). Nach Beendigung des apostolischen Zeitalters sei die gesamte (mündliche) apostolische Lehre in den Schriftkanon übergegangen. So ergebe sich, dass sich die apostolische Verkündigung nach der Schriftwerdung exklusiv (!) in den kanonischen Schriften manifestiere. Ausgeschaltet wird durch eine solche Argumentation natürlich die Dimension der *traditio* als – wie bei Irenäus und den Vätern allgemein gedacht – durch die Geschichte hindurch bestehen bleibendes lebendiges Glaubensbewusstsein der Kirche. Nach G. stellt die Bibel „für Irenäus [...] eine völlig genügende Autorität dar, welche für die Kirche göltig ist. Über dieser Autorität steht nur Christus bzw. Gott selbst. Als Zugang zu dieser obersten Autorität ist die Schrift völlig genügend“ (44). Weiterhin sei die Schrift, so G., allein imstande, durch die Jhdte. hindurch „den Gehorsam gegenüber dem von Jesus verkündigten Evangelium noch zu verbürgen. Die Formulierung eines ‚sola scriptura‘ ist für die Anfangszeit der Kirche nicht nötig gewesen. Sie ist typisch für eine spätere Zeit, in welcher der zeitliche Abstand, aber mehr noch: die Krisen, die Verirrungen der Kirche, dieses Prinzip notwendig machten, damit die Kirche wieder auf den Weg zurückkommen kann, den sie in ihrer Anfangszeit gegangen war“ (48). Hier begegnet uns inhaltlich genau dieselbe Theorie, wie sie G. am Ende des zweiten Teils wiederholt. Man muss ihr zubilligen, dass sie zunächst plausibel auf die Frage antwortet, wie man an den kanonischen Schriften als einziger Autorität festhalten und gleichzeitig die Institution ablehnen kann, durch die sie überhaupt erst zum Kanon geworden sind. Die Frage ist aber, ob es theologisch kohärent denkbar ist, dass Gott wegen der Untreue der Amtsträger in späteren Zeiten das Amt verwirft, das er in seinem Mensch gewordenen Sohn selbst eingesetzt und autorisiert hat. Seine Theorie begründet G. biblisch: Er verweist auf alttestamentliche Bei-

spiele wie die Entmachtung der untreuen Hirten in Ez 34,10 oder die Aufhebung von Einrichtungen, denen Gott seine Gegenwart verbürgt hatte, wie dem Heiligtum in Schilo (vgl. Jer 7,14). Diesem Konzept gegenüber könnte man jedoch – ebenfalls biblisch – Fragen stellen: Auch wenn es im Alten Bund Verwerfungen dieser Art gegeben hat – ist nicht dem „Neuen und ewigen Bund“ eine andere Endgültigkeit verheißen als allen Einrichtungen des Alten Bundes? Wo gäbe es im Neuen Bund Anzeichen einer solchen möglichen Verwerfung? Hat Jesus denn Petrus verworfen, nachdem dieser ihn verleugnet hatte? Hat er ihn nicht vielmehr in seinem Amt bestätigt (vgl. Joh 21)? Hat der Herr also in der Erwählung seiner Apostel nicht um deren menschliche Unzulänglichkeit (und der ihrer Nachfolger) gewusst und ihnen dennoch Auftrag und Vollmacht gegeben? Und selbst wenn man für möglich halten will, dass die auf Jesus gründende apostolische Struktur der Kirche von Gott her wieder beendet wird: Wer hat die Kompetenz zu beurteilen und zu entscheiden, wann in der Geschichte ein solcher Punkt erreicht ist? Und woher nimmt er diese Kompetenz und die Gewissheit darüber? Aus der „Schrift allein“? Zeigt die Geschichte nicht hinlänglich, dass mit der Berufung auf die Schrift die unterschiedlichsten Auffassungen legitimiert werden können? Wird also letztlich mit dieser Theorie nicht das subjektive Urteil zum höchsten Maßstab erklärt? Muss dadurch nicht – da solche Urteile stets differieren – die Einheit der Kirche notwendigerweise zerbrechen? Diesen Fragen müssen sich diejenigen stellen, die der Theorie G.s zustimmen.

G. beschließt sein Werk mit prägnanten Thesen, in denen er die wesentlichen Ergebnisse seiner Studie in aller wünschenswerten Klarheit zusammenfasst. Sein Essay ist eine engagierte Stellungnahme zu Themen, die nicht nur in der theologischen Diskussion aktuell sind, sondern vielmehr die existenzielle Vergewisserung des eigenen Glaubens und der eigenen Kirchenzugehörigkeit betreffen. So laden sie den Leser zu einem ebenso engagierten Mitdenken und zur eigenen Stellungnahme in den aufgeworfenen Fragestellungen ein.

A. SCHMIDT

KREUTZER, ANSGAR, *Kenopraxis*. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. Freiburg i. Br.: Herder 2011. 588 S., ISBN 978-3-451-32372-0.

Theologische Aussagen verständlich zu machen und überzeugend zu begründen, fällt heutzutage immer schwerer. Dies gilt nicht nur für hochabstrakte theologische Spezialthemen. Vom Plausibilitätsschwund betroffen ist auch und gerade das Herzstück des christlichen Glaubens, die Lehre von der Person und dem Werk des Erlösers. Krisenrhetorik durchzieht die einschlägige Literatur zur Soteriologie. Während manche die Schwierigkeiten mit dem Erlösungsgedanken zu benennen versuchen (Th. Pröpfer), diagnostizieren andere bereits eine tiefreichende Krise der klassischen Erlösungslehre (J. C. Janowski) und sprechen gar von der Auflösung des christlichen Erlösungsglaubens (F. Gruber).

Vor diesem Hintergrund ist das Anliegen der vorliegenden Studie zu sehen, die von der Privatuniversität Linz als Habilitationsschrift im Fachbereich Dogmatik angenommen wurde. Dreh- und Angelpunkt der Monographie bildet „die Korrelationskrise der christologischen Soteriologie“ (66). Dem Plausibilitätsverlust von Christologie und Soteriologie sucht der Verf. (= K.) durch den Aufweis zu begegnen, dass die christologische Zentralkategorie der Kenosis anschlussfähig sei an die Heilssehnsüchte und Vorstellungen guten Lebens spät- und postmoderner Zeitgenossen. Dem aktuellen Kult um das Selbst stünde ein wachsendes „Unbehagen an extremen Formen des Individualismus“ gegenüber (11). Im philosophischen Subjektdiskurs (vgl. das schwache, dezentrierte, dialogische Subjekt) und in der Philosophie der Lebenskunst (vgl. das schöne Leben) ortet K. ebenso wie in der Soziologie „kenosisanaloge Motive der Selbstlosigkeit“ (54). Die Frage nach Selbst und Selbstlosigkeit sei nicht nur in der Gegenwartskultur virulent (23–56), sondern treibe auch die zeitgenössische Soteriologie um (56–66). Die Fokussierung auf Kenosis treffe daher, so die einleitende These der Studie, sowohl den Nerv der Zeit einer postmodernen Kultur als auch das Zentrum christlicher Soteriologie und Christologie (23). Um jedoch einen starken und überzeugenden Anknüpfungspunkt für die gegenwärtige Kultur abzugeben, müsse die kenotische Christologie