

über Gott als „Liebe“. Das Gleiche gilt auch von den mindestens in das Danielbuch und die Johannesapokalypse eingedrungenen apokalyptischen Vorstellungen, deren „verheerender Einfluss“ (14) die Frage aufwirft, „ob die Rede von einem Gott, der seinem ganzen Wesen nach Liebe ist, aufgrund der Prägung des christlichen Glaubens durch apokalyptisches Denken nicht so grundlegend verstellt ist, dass sie letztlich ungläubwürdig erscheint“ (121). Aber Dan und Offb gehören nun einmal zur (inspirierten) Heiligen Schrift. Wie also damit umgehen? Die betreffenden Aussagen müssen doch „etwas bedeuten, sonst stünden sie nicht im Kanon an so prominenter Stelle“, wie z. B. auch Jan Assmann (Monotheismus ohne Mose?, in: Die Gewalt des einen Gottes, Berlin 2014, 117–123; 117) herausstellt. Eine zufriedenstellende Antwort auf diese hermeneutische Grundfrage habe ich im vorliegenden Werk nicht gefunden.

Überzeugend ist dagegen der letzte Teil des Werkes über den „Gott des Hoseas“ und den „Gott Jesu Christi“. In beiden Kapiteln wird die „Torheit“ der Liebe Gottes thematisiert, die alles menschliche Denken und Vorstellen übersteigt. Vor allem die Abschnitte über den sog. „Sühnetod Jesu“ (z. T. in Auseinandersetzung mit Rahner, Ratzinger und v. Balthasar) sind wahre „Kabinettstückchen“, um derentwillen allein sich schon die Lektüre des Werkes lohnt. In diesem Schlussteil vertritt der Autor die These, dass Jesus zwar nicht „Lösegeld“ für unsere Sünden ist (eine Auffassung, die allzu leicht ein entstelltes Gottesbild zur Voraussetzung hat), wohl aber, dass er „für unsere Sünden“ gestorben ist, insofern in seinem Todesschrei, d. h. „im Schrei des vom Nein gegen seine Botschaft der Liebe zertretenen Sohnes [ ] Gott das wahre Bild seiner von der Lieblosigkeit der Menschen bis ins Mark verwundeten Liebe offenbaren“ konnte (188). Ein „Nachwort: Ewige Hölle?“ beschließt das trotz seiner Grenzen höchst wichtige und deshalb empfehlenswerte Buch.

G. GRESHAKE

HOFFMANN, VERONIKA, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe*. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2013. 584 S., ISBN 978-3-451-30696-9.

Veronika Hoffmann, bereits bekannt als Herausgeberin des Sammelbandes „Die Gabe. Ein Urwort der Theologie?“, Frankfurt am Main 2009, legt im Rahmen des DFG-Netzwerkes „Gabe – Beiträge der Theologie zu einem interdisziplinären Forschungsfeld“ eine umfassende Studie (Habilitationsschrift) zu verschiedenen Anwendungsbereichen des Gabe-Modells vor. Aufgrund der konfessionsverbindenden Perspektive wurde die Arbeit von der Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung zur Förderung der ökumenischen Theologie 2013 mit dem ersten Preis ausgezeichnet. Die Studie ist aufgeteilt in I. Gabetheoretische Grundlegungen, die „Theorien der Gabe in Sozialwissenschaften, Philosophie und Theologie“ umfasst (27–283), und II. Gabetheologische Arbeitsfelder (285–546). Es folgen ein reichhaltiges Literaturverzeichnis und ein Personenregister. Bereits die Einleitung weist darauf hin, dass die „Gabe“ inzwischen ein weit gespanntes interdisziplinäres Forschungsfeld entfaltet, von dem die Theologie nur profitieren, dem sie aber ihrerseits viel zurückgeben kann. Die gabetheoretische Umschau (27–109) von Teil I beginnt mit sozialwissenschaftlichen Theorien. Hiernach stellt die Gabe ein „totales gesellschaftliches Phänomen“ dar. Sie umfasst Dimensionen des sozialen Lebens in Religion, Recht, Ökonomie, Verwandtschaft etc. (M. Mauss, Godelier, Caillé, Bourdieu) (30–76), die von Tausch und Geschenk bis zum Opfer reichen.

Jean-Luc Marion gilt neben Derrida als der prominenteste Vertreter philosophischen Gabedenkens. Marion übersetzt Husserls phänomenologische „Gegebenheit“ mit „donation“, was der Absicht Marions zufolge dynamisch mit „Gebung“ wiedergegeben werden muss – ein Begriff, der die weiteren philosophischen und theologischen Analysen zum Prozess der Gabe tragen wird (aufgrund der metakategorialen Trias Sein – Werden – Geben) (91–100). „Donation“ verbindet pragmatisch Einseitigkeit wie auch Wechselseitigkeit des Gabevorgangs (106). Zumal: „Es gibt offensichtlich Gabepraktiken, die mehr mit den gebenden Personen und ihren Beziehungen zu tun haben“ als mit dem gegebenen Ding. Der Gabevorgang hat eben weniger die „Bedürfnisbefriedigung“ des Empfängers als den Ausdruck von Wertschätzung durch den Geber zum Ziel (107) und überwindet in der Anerkennung die bloße Äquivalenz der Gabe (ebd. 192f.). Mit

dieser hermeneutischen Zwischenbilanz (104) findet der Übergang statt zu einer Umschau über „Ansätze zu Theologien der Gabe“ und ihren Autoren (110).

Oswald Bayer ist einer der ersten Theologen im deutschsprachigen Raum, der einer Theologie der Gabe eine Sonderrolle zugesprochen hat – nach ihm ein Urwort der Theologie, das leider in seinem Gewicht im grundlegenden Geben (s. Luther) oft rationalistisch durch das Schema der Kausalität verstellt wurde (111). In der Schöpfungstheologie, in der Lehre von der Rechtfertigung und der Auferstehung der Toten und des Abendmahls spielt das Geben Gottes eine unvergleichliche Rolle (112). Dadurch wird aber keineswegs eine strikt einseitige Relation begründet, sondern „Gottes kategorisches Geben schließt eine Gegengabe des Geschöpfes nicht etwa aus, sondern ermächtigt zu ihr als Antwort“. Entsprechend beginnt eine Ethik der Gabe vor dem Sollen mit der Grundfrage „Was ist mir gegeben?“, also gewissermaßen zuerst im Dativ, nicht im Nominativ oder Akkusativ (114). Ein antwortendes Geben steht auch für Magdalene L. Frettlöh im Mittelpunkt, bezogen auf den Kernsatz einer biblischen Theologie und Ethik der Gabe in 1 Chr 29, 14: „Wir geben dir aus deiner Hand“ (116). Eine theologische Ethik hat den Charakter des Hinweises auf Gott als Quelle aller Gaben („charis“) und fördert als „Ereignis“ ein „anmutiges Danken“ (123) aus einem tiefen Vertrauen (124). Die Radikalität des Gebens jenseits von ökonomischen Tauscherwartungen steht im Mittelpunkt der theologischen Beschäftigung von Josef Wohlmuth (in Anlehnung an E. Levinas und J.-L. Marion sowie J. Derrida) (125). Sie gilt vor allem der Schöpfungs- und Gnadentheologie, aber auch der Gabe der Eucharistie, die die Empfangenden in einen umfassenden Wandlungsprozess hineinnimmt (127), der zum Weitergeben befähigt (129). Dieses Moment des Weitergebens wird von John Milbank, einem Vertreter der sogenannten „Radical Orthodoxy“, in einer kritischen Auseinandersetzung mit den Vertretern einer einseitigen Anökonomie der Gabe nachdrücklich betont (129–139). Seinen Überlegungen schließt sich die amerikanische Theologin Kathryn Tanner an, indem sie den Gabeprozess als eine Ermutigung zu einem göttlich-menschlichen Miteinander auslegt (139–151). Auch der finnische Theologe Risto Saarinen sieht in betont ökumenischer Sichtweise Gott als Geber, der Empfänger will, die zu Geben werden (152, 158). Ebenfalls ausgehend von lutherischer Sichtweise, aber die Rechtfertigungslehre verbindend mit einer bestimmten Gestalt von Wechselseitigkeit (164), sieht der Däne Bo K. Holm christologisch menschliches Geben als Teilhabe am göttlichen Geben möglich (166) und ganz im Sinne des „fröhlichen Wechsels“ (167) in eine Ethik des Überschusses (170) münden. In einer wohl nur scheinbaren Gegenposition zu Saarinen und Holm (170) rückt Ingolf U. Dalferth die vorauszusetzende Passivität des Rechtfertigungsbedürftigen in die Dativstruktur menschlicher Existenz ein (172), der die Gnade der Gabe völlig umsonst – ganz gratis – (174) zuteil wird, aber gerade dadurch zum Tun der Liebe ermächtigt (178). Mit einer umfassenden Hermeneutik des Sichgebens zum Wirken Gottes in der Welt (178) schließt sich mit Christine Büchner die Umschau der Ansätze zu Theologien der Gabe. In der „Polyphonie des biblischen Zeugnisses“ (180) erhält für sie das Wirken des Geistes (182) besondere Bedeutung.

Eine überleitende Schlüsselrolle für die systematische Erschließung der nun folgenden, sachlich gegliederten theologischen Arbeitsfelder und insbesondere für das weitere methodologische Instrumentarium der Untersuchung (191) kommt den Ausführungen des französischen Sozialphilosophen Marcel Hénaff über „Gabe und Anerkennung“ (192) zu. Das Paradox des Zusammenhangs von Freiwilligkeit und Verpflichtung (196) schlägt dabei die Brücke von der phänomenologisch-deskriptiven „Gabe“ zur interpersonal reflektierten Anerkennung, was primär in der zeremoniellen Gabe als Vorgang der wechselseitigen Anerkennung zum Ausdruck gelangt. Die Wechselseitigkeit besteht darin, nicht bloß zurückzugeben, sondern seinerseits zu geben (201). Ausgeweitet auf eine vertikale Gabe (204) gelten allerdings die Götter als die Geber einer asymmetrischen „inauguralen Gabe“ aus der Transzendenz (205). Darum ist letztlich der Opfergedanke Antwort auf die ursprüngliche Gabe von Welt, Zeit, „Leben in seiner Ganzheit“ – biblisch zusammengefasst in der Gnade (214), welche eine Dankbarkeitsschuld (218) begründet. Alle wechselseitige Anerkennung lässt sich auf die Gnade als übergeordnete dritte Instanz zurückführen (222), die eine Gemeinschaft ermöglicht, „die alle Grenzen von Nation, Rasse und sozialem Status überwindet“ (228). Die daraus entstehende Brüderlichkeitsethik kann allerdings in Konflikt geraten mit einem ökonomistischen Den-

ken und Handeln (232). Alle interpersonalen Beziehungen finden ihre Erfüllung erst in Liebes- und Freundschaftsbeziehungen (238), in vollendeter Freigebigkeit der Gabe. – Nach der Zusammenführung einer Sozial- und Religionsphilosophie von Gabe und Anerkennung (erweitert durch Exkurse zu Axel Honneths Theorie der Anerkennung, 239–264, wonach Anerkennung in der Liebe logisch wie genetisch allen anderen Anerkennungsverhältnissen vorausgeht, 255) ist das methodische Instrumentarium für die eigentlich „theologischen Arbeitsfelder“ (II) bereitgestellt. Zu einer sozialontologischen Fundierung muss allerdings noch Paul Ricœurs Ergänzung zu Hénaff erwähnt werden, wonach Wechselseitigkeit zu einer „zweiten ersten Gabe“ (269) führt, die er interpersonal begründet: „[D]er eine ist nicht der andere, man tauscht Gaben, aber nicht den Platz“ (271). Erst auf dieser Grundlage jeden Appells ist die relationale „Ansteckung der ersten, freigegebenen Gabe“ ermöglicht (ebd.), die ein Empfangen in Dankbarkeit erhofft und provozieren will – nämlich „reconnaissance“ im Vollsinn (272). Die Gabe ist folgerichtig als geeignetes interpersonales Modell für theologische Fragestellungen nachgewiesen (279), besonders für die Selbstimplikation des Gebers in die Gabe (281) – Selbstmitteilung zwischen Gott und Mensch, Mensch und Mensch (283).

Die Anwendung erfolgt in Teil II „Gabetheologische Arbeitsfelder“. Sie beginnt mit der Rechtfertigung und der Einbezogenheit des Menschen in den Vorgang seiner Erlösung (285). Die These von der „Alleinwirksamkeit Gottes in rechtfertigungstheologischem Kontext“ (286) steht am Anfang. I. U. Dalferth hat ihr eine betont positive Formulierung gegeben: Bei der Handlungsinitiative Gottes zeige sich eindeutig die Aktivität der schöpferischen Liebe Gottes – analog zur *creatio ex nihilo*. Es gebe hier jedoch keine Rückwendung des Empfangenden zu Gott, sondern lediglich eine „Ausbreitung“ der göttlichen Gabe vom Gerechtfertigten aus (287). Gerade im ökumenischen Gespräch stellt sich jedoch die Frage einer nicht lediglich reflexiven, sondern im Vollsinn kommunikativen Einbezogenheit des Menschen im Gabegeschehen seiner Rechtfertigung. Diese Problematik ist nur über einen „trinitarischen Zugang“ lösbar, wodurch die „Kategorialität“ eines ausschließlichen Gegenübers von Gott und Mensch überwindbar ist (287, 288). Nur in dieser Art einer transzendentalen liebenden Gebung wäre die unglückliche juristische Metaphorik der Rechtfertigung überholbar. Demgemäß spricht die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigung“ nicht von einer Mitwirkung im Werk-sinne, sondern grundlegend von einem vollen personalen Beteiligtsein im Glauben (301). Das wechselseitige „Sicherfreuen“ von Gott und Mensch im kommunikativen Gabegeschehen der Rechtfertigung wäre dann Würdigung der Wiederanerkennung des gefallenen Sünders (316). Oder mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn: Gott „erkennt den Verlorenen als den wieder an, der er im tiefsten ist – sein Sohn“ (322), eine Gabe der Anerkennung aus einer „Logik der Überfülle“ (324). Der Akt der Rechtfertigung mündet in ein Erlösungsgeschehen als immerwährende zweite Gabe (327). Für diese Gabe-bewegung gilt schließlich eine erneuerte Reziprozität oder Responsivität, nämlich dass Gott „etwas von uns erwartet“ (327) – aus „befreiter Freiheit“ (330). Die Befreiung zur tätigen Freiheit kann verstanden werden aus dem innertrinitarischen Sichgeben, das jede Selbstmitteilung begründet (335). Das „Wirken des Geistes“ befähigt dazu, in die göttliche Gabebewegung einzutreten (336, 338). – Ein weiteres schwierigeres theologisches Problem wird angeschnitten mit der Frage: „Das Opfer als Gabe an Gott?“ (347). Der Opferbegriff hat zu zahlreichen Missverständnissen Anlass gegeben (347–372). Die daraus oft fälschlich entstandene Leistungsreligiosität (347) verlangt nach grundsätzlichen Richtigstellungen. Auch hier kann die Metapher der Gabe hilfreich sein (373). Bereits das alttestamentliche Opfer ist als eine „zweite Gabe“ zu verstehen, die auf die vorangegangene göttliche Gabe antwortet (374). Das Sühneopfer führt auf die Gabe der Stellvertretung hin (377). Neutestamentlich erfährt es „christologische Verdichtung“ in einer unüberbietbaren Bewegung Gottes zu den Menschen, aber auch eine die Menschheit repräsentierende Bewegung „des Menschen auf Gott zu“ (390, 393, 396). Christi gesamte Existenz umschließt das Opfer als „Hingabe“ (397, 400), und in seine Opfergabe nimmt er unsere mit hinein (403). Über die eng gefasste „Metapher des Opfers“ hinaus zeigt sich hermeneutisch die „größere Flexibilität der Gabemetapher“ (405). – Weiter verdeutlicht wird diese hermeneutische Relevanz im „Geben und Empfangen“ der Eucharistie (409), worin „Katabasis and Anabasis“ miteinander verschränkt erscheinen

(410) und liturgisch in ein dialogisches Geschehen überleiten (412) von Geschenk und verpflichtender hingebender Dankbarkeit (415), die in die ethische Praxis weiterführen soll (420). Die Prävalenz des göttlichen Handelns bleibt aber auch in der Eucharistie grundlegend als die Urgabe, wobei sich in der Person Jesu Christi die Bewegungsrichtungen des Gabegeschehens überkreuzen können (423).

All diese Überlegungen sind (auch durch zahlreiche Würdigungen interkonfessioneller Autoren) von hoher ökumenischer Relevanz (427). „Gegenüber“ und „Ineinander“ göttlichen und menschlichen Handelns werden in der Eucharistie zusammengeführt (433) und überschreiten in ihrer Verschränkung und durch die grundsätzliche Vorgeordnetheit göttlichen Handelns mit ihrem trinitarischen Bezug in der Fülle von „Mehrfachbesetzungen“ ein bloß „dialogisches Schema“ (441, 443, 445). Das innergöttliche Sichgeben erschließt sich christologisch auf den Menschen hin (446) und kehrt „in der Eucharistie priesterlich“ unter Einbeziehung des Menschen zurück (447, 451, 453). In diesem Gabegeschehen gehen Rechtfertigung und heiligende Erlösung ineinander über (454). So „gibt“ es in der Eucharistie ein Gegenüber wie auch ein Ineinander des göttlichen und menschlichen Tuns, das ekklesiologisch mit den Bildern von „Leib“ und „Braut“ veranschaulicht wird (461). – Die Vereinigung von „Gottes- und Nächstenliebe“ findet in „zwischenmenschlichen Gabebeziehungen“ (465) statt, um die Verheißung des Reiches Gottes umzusetzen (475). Gabe und Anerkennung gehen ineinander über in eine Freundschaftsethik, die sich bis hin zur Feindesliebe öffnet (476) in der Hoffnung, „dass der Feind aufhört, ein Feind zu sein“ (478). Die Reziprozitätserwartung eines bloßen Gabetauschs wird in einer Nachahmung göttlichen Gebens (485) auf eine dritte, höhere Ebene gehoben (483); mit Paul Ricoeur kann man deshalb von einer „Logik der Überfülle“ sprechen (486) – von einer „Ökonomie der Gabe“ im Übermaß (488, 491), welche selbst jenseits eines Gottesbewusstseins wirksam wird als Liebe zum Nächsten gerade auch der „geringsten Brüder“ (495). Jesus Christus gibt in diesem Gabegeschehen die Kraft als unsichtbarer Dritter (498) zum Bleiben in der Liebe (501). Alle Wechselseitigkeit von erster und zweiter menschlicher Gabe bleibt getragen von der „Einseitigkeit“ von Gottes Überfülle (512). Sie überwindet alle Schwierigkeiten mit der Gabe (512), indem sie schließlich die Höchstform der Caritas mit der Erfüllung der Gerechtigkeit zusammenführt (523).

In einer Schlussbetrachtung werden mit einer Zusammenschau „Gabe und der Heilige Geist“ in ihrer konstitutiven Verbindung meditiert (527) – ist doch der Heilige Geist „Gott selbst im Modus der Gabe“ (530), welche noch die antwortende Gabe des Empfängers durchdringt (531). Hier manifestieren sich Ursprung und Finalität des Gabemodells in der Theologie. Gabetheologie ist zutiefst „implizite Pneumatologie“ (533) mit einer trinitätstheologischen Verankerung. „Das Sich-Geben, in dem Gott sich seiner Welt gegenwärtig setzt, faltet das innertrinitarische Sich-Geben in Raum und Zeit aus“ (535) – in Schöpfungs- und Heilsökonomie (536) durch gebende Vermittlung des Geistes (539, 541). Die Verbindung von Gabe- und Geisttheologie überhöht die menschliche Grenze des Gabemodells (545).

Der Autorin ist es in umfassender Weise gelungen, unter Berücksichtigung des interdisziplinären Diskurses schwierige Probleme der Theologie in eine neue Sprache und Wirklichkeitssicht zu übersetzen und damit die hermeneutische Fruchtbarkeit des Gabemodells unter Beweis zu stellen.

K. WOLF

RENZ, ANDREAS, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog*. 50 Jahre „Nostra aetate“: Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 286 S., ISBN 978-3-17-023425-3.

Rechtzeitig zum anstehenden 50-jährigen Jubiläum ihrer Promulgation unternimmt dieses Buch eine ausführliche Würdigung der Konzils Erklärung *Nostra aetate* (28. Oktober 1965). Wie es der Untertitel andeutet, spannt das Buch dazu einen weiten Bogen: Es bietet nicht nur eine ausführliche Kommentierung der gesamten Erklärung, sondern auch eine detaillierte Darstellung ihrer Vor- und Entstehungsgeschichte sowie eine eingehende Analyse ihrer Rezeptions- und Wirkungsgeschichte, bis herauf zu den gegenwärtigen Herausforderungen des interreligiösen Dialogs. Die Ausführungen gliedern