

Das bei einer Umfrage für das neue Gotteslob meistgewünschte Lied war „Segne du, Maria“. Es fand diskussionslos abgesehen Eingang in den Stammtitel. „Theologische und ästhetische Bedenken hatten zu verstummen angesichts der Nachdrücklichkeit, mit der ‚das Volk‘ gesprochen zu haben schien“ (124). Grund für die Beliebtheit des Liedes mag zunächst seine „schmelzende, strahlende, terzenselige und zum genießerischen Verschleifen ermunternde Melodie“ gewesen sein (124). Textlich bedient das Lied das menschliche Bedürfnis, Kind zu bleiben und die Verantwortung abzugeben, „ein Kind, das realitätsflüchtig und kritiklos sein ganzes Leben einer Muttergottheit anheimgibt, die ihn [es] beschützen soll und in deren Segenszelt er [es] nach dem Tod zurück-schlüpft“ (126). Das Lied verdankt seine Gefühlsmacht ungestörter Regression. Es ist auch das Lied, das – nach Auffassung des Rez. zu Recht – in diesem Buch die schärfste Kritik erfährt. „Der Übergang zur Parodie ist fließend“ (143).

Ein Lied dagegen, das in der Analyse insgesamt vielleicht am meisten gelobt wird, ist „Meerestern, ich dich grüße“ (194–214). Es geht auf den lateinischen Hymnus „Ave maris stella“, wahrscheinlich aus dem 8. Jhd., zurück; doch hat es dieses Lied in seiner heutigen Fassung im neuen Gotteslob so niemals zuvor gegeben. Es ist „eine Kommissionsarbeit, und gar keine schlechte“ (196). Was schon der heilige Bernhard dem Bild vom Meerestern abzugewinnen weiß, ist ein „Paradestück hochmittelalterlicher Deutekunst“, wie ein ausführliches Zitat belegt (212). Sechs weitere Lieder finden wegen ihrer poetischen und musikalischen Qualität, vor allem in ihren ursprünglichen Fassungen, die ihnen dafür gebührende Anerkennung, selbst wenn eventuell theologische Bedenken bleiben.

Faszinierend an diesem Buch ist, wie es aufweist, dass in Bezug auf Kirchenlieder „Tradition kein statischer Prozeß im Sinn der unveränderten Weitergabe des ewig Alten ist, sondern ein produktiver Vorgang: Liedfassungen werden auf immer neue Weise den Jahrhunderten anverwandelt. Aber nicht nur das: Einige Lieder verselbständigen sich, wandern aus der kirchlichen Überlieferung aus, verändern dabei ihren Charakter, erreichen neue Popularität und kehren schließlich in frisch herausgeputzter Gestalt ins Kirchengesangbuch zurück. Der Kanon des in den Kirchen Gesungenen bildet sich immer wieder neu. In ihm spiegeln sich Vergangenheit und Gegenwart, kirchliche Lehre und Volksfrömmigkeit, kollektives Erleben und individuelle Erfahrung in immer wieder anderen Brechungen“ (197). Dabei ergibt sich in der Analyse der Liedtexte in ihrem geschichtlichen Wandel dieser allgemeine Befund: „Poetische Qualität härtet und schützt einen Text, poetische Mängel aber sind eine Art Karies; in die weichen Stellen dringen Veränderungen ein, die mit der Zeit ein Lied vollständig zersetzen können“ (102). Es kommt vor, dass, wo einmal eine große mythische Figur war, „bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen, mit Sternen gekrönt“, „am Ende nur eine Kleiderpuppe“ (258) geblieben ist. In vielen Diskussionen begegnet das Argument, die dogmatische Richtigkeit sei wichtiger als die ästhetische Qualität; man kann fragen, ob nicht mangelnde ästhetische Qualität letztlich immer Ausdruck auch eines mangelhaften dogmatischen Verständnisses ist. Ästhetisch Misslungenes deutet „immer auf Unwahres, nur Vermeintes und nicht zu Ende Gedachtes, auf nur Gewolltes, Interessiertes und Propagandistisches hin“ (261).

Es zeigt sich in diesem kritischen Buch, wie sehr Kirchenlieder „ideale Paradigmata der Rezeptionsforschung“ (272) sind. P. KNAUER SJ

3. Systematische Theologie

VODERHOLZER, RUDOLF, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung*. Bausteine zu einer christlichen Bibelhermeneutik. Regensburg: Pustet 2013. 208 S., ISBN 978-3-7917-2519-2.

Das vorliegende Buch des neuen Regensburger Bischofs enthält 12 Beiträge. Wenn man die folgenden drei kleineren (Michael Kardinal Faulhaber: Wegbereiter der katholischen Bibelbewegung. Eine Deutung seines Epitaphs, 173–181. Die mystische Mühle – ein hermeneutisches Kapitel, 182–184. Die Heilung des Aussätzigen [nach Mk 1,40–45/

Mt 8,2–4], 197–201) weglässt, bleiben neun Aufsätze, die nun ganz kurz vorgestellt werden sollen. Im ersten Artikel (Dogma und Geschichte. Henri de Lubac und die Wiedergewinnung der historischen Dimension als Moment der Erneuerung der Theologie, 17–36) geht R. Voderholzer (= Vo.) dem Problem der Wiedergewinnung der Geschichte in der Exegese nach. Als sich die Theologie in der Scholastik (insbesondere in der Zeit der Neuscholastik) wissenschaftstheoretisch zu begründen begann, tat sie dies unter Rückgriff auf Aristoteles. Für diesen war aber das geschichtlich einmalige, nicht notwendige, prinzipiell auch anders denkbare Ereignis nicht Gegenstand der Wissenschaft. So wurde die Geschichte (insbesondere die Geschichtlichkeit der Offenbarung und ihrer Vermittlung) ausgeblendet. Vo. zeigt nun en détail, wie die jüngere Theologie (angefangen mit Johann Adam Möhler und John Henry Newman) sich bemühte, der Geschichtlichkeit der Offenbarung ihren Platz im Gesamt der theologischen Wissenschaft wieder zurückzugeben. „Die Bezeugung und Aneignung der geschichtlichen Offenbarung muss notwendigerweise selbst geschichtlichen Charakter haben. Ein möglicher Erkenntnisfortschritt verdankt sich dabei, dies betont de Lubac mit Rousselot u. a. gegen alle neuscholastischen Versuche einer Konklusionentheologie, nicht so sehr den Gesetzen der Logik, als vielmehr der Kraft des persönlichen Glaubens, in dem, getragen vom Heiligen Geist und der andauernden Betrachtung der Kirche (vgl. Lk 2,19.51), alle Dimensionen des Christusereignisses ausgelotet werden“ (31). – Ist das Christentum im strengen Sinne eine Buchreligion? Dieser Frage geht Vo. in seinem nächsten Beitrag (Liest Du noch oder glaubst Du schon? Überlegungen zur Benennung des Christentums als „Buchreligion“, 37–49) nach. Judentum, Christentum und Islam werden sehr häufig unter die Kategorie „Buchreligion“ subsumiert. Literarisch ist dieser Begriff erstmals 1873 nachgewiesen beim Religionswissenschaftler Friedrich Max Müller und dann in Meyers Konversationslexikon von 1886. Sachlich gibt es freilich eine lange Vorgeschichte. Schon im Koran (Sure 3,3–4) werden die Juden und Christen als „Leute der Schrift“ bezeichnet. Dieser Subsumierung des Christentums unter die Kategorie „Buchreligion“ stehen freilich Bedenken entgegen. Ein erster Hinweis mag schon die Tatsache sein, dass Jesus selbst keine eigenen Schriften hinterlassen hat. Vor allem aber versteht die christliche Theologie (vgl. z. B. Vat II DV) Offenbarung nicht (jedenfalls nicht in erster Linie) als Mitteilung von Wahrheiten über Gott, die in einem Buch aufgezeichnet wären, sondern als Gottes geschichtliche Selbstmitteilung, die in Jesus Christus zu einem definitiven Höhepunkt gelangt ist. „In Jesus Christus [...] sind Botschaft und Botschafter identisch [...]. Er ist das Reich Gottes in Person. Offenbarung ist ein personales Geschehen. Dieser Mitteilung als personaler Selbsterschließung entspricht der Glaube als Annahme der Offenbarung“ (45 f.). Im strengen Sinne ist das Christentum also keine „Buchreligion“, sondern eine „Person-Religion“, eine Religion, die durch und in Jesus Christus begründet wurde und wird. – Auf die soeben vorgetragenen Gedanken kommt Vo. noch einmal in dem folgenden Beitrag zurück: „Bibel und Koran. Christliches und islamisches Offenbarungsverständnis im Vergleich“ (50–60). Ich überspringe diesen Aufsatz und möchte den folgenden Beitrag von Vo. kurz vorstellen: „Dogmatik im Geiste des Konzils. Die Dynamisierung der Lehre von den Loci theologici durch die Offenbarungskonstitution „Dei Verbum““ (61–81). Es handelt sich dabei um die (öffentliche) Antrittsvorlesung des Autors an der Theologischen Fakultät Trier vom 14. Dezember 2005. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“ hatte eine längere Vorgeschichte. Nachdem sich das Lehramt der Kirche 1893 mit der Enzyklika „Providentissimus Deus“ und 1920 mit der Enzyklika „Spiritus Paraclitus“ zur Bibelauslegung geäußert und Pius XII. 1943 in der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ die Methoden der historischen Exegese prinzipiell gutgeheißen hatte, erhofften viele vom Konzil ein Dokument zur Bibel. Die Theologische Vorbereitungskommission erarbeitete ein solches Dokument mit dem Titel „De fontibus revelationis“, das aber ganz von der neuscholastischen Schultheologie dominiert war und deshalb von den Konzilsvätern mehrheitlich abgelehnt wurde. Es war vor allem der Kölner Erzbischof Josef Kardinal Frings, dem als Theologe Joseph Ratzinger zur Seite stand, der mit seiner Wortmeldung am 14. November 1962 in der Konzilsaula das Schema „De fontibus revelationis“ mit zu Fall brachte. Es wurde dann ein völlig neues Dokument erarbeitet, aus dem die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“

entstand, die am 18. November 1965 verabschiedet wurde. Was Vo. vor allem herausarbeitet, ist die Tatsache, dass „Dei Verbum“ eine *christologische Zentrierung* hat. Schrift und Tradition kann man zwar als „fontes cognoscendi“ bezeichnen; diesen vorgeordnet ist aber die eigentliche Offenbarung, nämlich Jesus Christus. „Das ‚Verbum Dei‘ ist nicht in erster Linie das Schriftwort, auch nicht das kirchlich vermittelte Schriftwort, sondern das Fleisch gewordene Wort, das der Sohn des ewigen Vaters ist“ (70). – Die soeben angedeuteten Ausführungen werden noch einmal „durchgespielt“ in dem folgenden Aufsatz: „Offenbarung, Schrift und Kirche. Eine relecture von ‚Dei Verbum‘ im Licht vorbereitender und rezipierender Texte Joseph Ratzingers“ (82–102). Vo. ist der folgenden (etwas zu kühnen?) Meinung: „Die relecture des Konziltextes im Licht der Schriften eines ihrer wichtigsten Mitgestalter und Kommentatoren [...] bestätigt die schon von verschiedenen Seiten geäußerte Auffassung, dass die Offenbarungskonstitution ‚Dei Verbum‘ ihre wirkliche Rezeption noch vor sich habe“ (102). Bedenkt man, dass Vo. seit 2008 als Direktor das „Institut Papst Benedikt XVI.“ geleitet hat, so wird man ihm ein gewisses Faible für Joseph Ratzinger zubilligen dürfen – dies umso mehr, als Vo. die Abhängigkeit Ratzingers von der französischen Theologie (etwa von Henri de Lubac) gar nicht leugnet.

Die bisherigen Aufsätze waren um das Thema „Offenbarung und Offenbarungszeugnis“ zentriert, die folgenden Beiträge handeln von der „Schriftauslegung“ samt der dabei vorgenommenen „Konkretionen“. In der Abhandlung „Zum Verständnis von ‚traditio/paradosis‘ in der frühen Kirche. Unter besonderer Berücksichtigung der ‚Regula fidei‘“ (105–118) definiert Vo., was das Zweite Vatikanische Konzil unter Offenbarung versteht. Offenbarung wird in der Konstitution ‚Dei Verbum‘ beschrieben als ein geschichtlich-personales Geschehen mit dem Christusereignis als Höhepunkt. Diese Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in Wort und geschichtlicher Tat kommt ans Ziel im Glauben der Kirche. Für die Bestimmung von Tradition und Schrift heißt dies: Weder die kirchliche Überlieferung noch die heiligen Schriften sind selbst Offenbarungsquellen, sondern sie sind *Vermittlungsformen*. Bei der Analyse des Traditionsbegriffs (und das ist die Stoßrichtung im vorliegenden Aufsatz) ist die Theologie in besonderer Weise auf die Zeit des Ursprungs verwiesen, nämlich auf die neutestamentliche Zeit und die Patristik. Hier lässt sich nun auch der Begriff „Regula fidei“ unterbringen. „Die Regula fidei [...] ist nicht mit einem bestimmten Text oder einer schon quasi lehramtlich fixierten Formel identisch. Es handelt sich nicht schon um allgemein gebräuchliche oder ausdrücklich verbindliche Credo-Texte, sondern zumeist um situationsbedingte, kontextabhängige Verdichtungen der Substanz des zu Glaubenden“ (110f.). – Was ist der geistige Sinn der Schrift? Dieser Frage geht der folgende Beitrag nach: „Der geistige Sinn der Schrift. Frühkirchliche Lehre mit neuer Aktualität“ (119–150). Es soll hier Antwort gegeben werden auf die Frage: Was besagt die klassische (im Grunde uralte, von den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte formulierte) Lehre vom geistigen Schriftsinn? Umgehend der Versuch einer Antwort: „Die uns heute so fremdartig anmutende Hermeneutik des Vierfachen Schriftsinns war nichts als ein genialer und durch viele Jahrhunderte hindurch praktizierter Versuch, jeden einzelnen Text immer vom Ganzen der Bibel her und auf das Ganze hin zu lesen und dabei nicht loszulassen, bis der Text so durchsichtig geworden war, dass er seine Bedeutung für die eigene Glaubensexistenz aufleuchten ließ“ (141f., Vo. zitiert hier Norbert Lohfink). – Die Wiederentdeckung der Lehre vom geistigen Schriftsinn (und vom Vierfachen Schriftsinn) kommt einem Paradigmenwechsel in der Bibelwissenschaft gleich. Diese (fast möchte man sagen: revolutionären) Einsichten werden noch ein wenig vertieft in dem folgenden Beitrag: „Die Heilige Schrift wächst irgendwie mit den Lesern“ (Gregor der Große). Dogmatik und Rezeptionsästhetik“ (151–169). Die Rezeptionsästhetik untersucht den Vorgang der Aneignung eines Kunstwerks durch den Leser, Hörer oder Betrachter. Ihre grundlegende These lautet: Sinn und Bedeutung eines Kunstwerks bilden sich erst im Rezeptionsvorgang. Einer der Meister der Rezeptionsästhetik war Gregor der Große (Papst von 590–604). Gregor war nicht nur „Konsul Gottes“ (so genannt, weil er 572/573 [noch vor seiner „Bekehrung“] Stadtpräfekt von Rom gewesen war), sondern vor allem *Mönch*, der aus der Meditation lebte und von dort her die Kraft für die Ausübung seines Amtes bezog – wie überhaupt in der Mönchstheologie (früher und heute)

vieles von dem weiterlebt(e), was offenbar in der (wissenschaftlichen) Exegese verloren gegangen ist. – In einer Art Abgesang oder Epilog (Vo. spricht von „Konkretion“) nimmt der Autor Stellung zu dem Film „Die Passion Christi“ von Mel Gibson, der 2004 in unsere Kinos kam: „Durch seine Wunden sind wir geheilt“ (Jes 53,5; 1 Petr 2,24). Mel Gibsons ‚The Passion of the Christ‘ – Eine biblisch-theologische Analyse des Drehbuchs“ (185–196). Hier gleich das Fazit: „Der Film ist biblischer, als viele seiner Kritiker glauben. Erstens weil er, wie die Heilige Schrift selbst, Zeugnis- und Bekenntnischarakter hat; zweitens wegen seiner gesamtbiblischen, Altes und Neues Testament in eins schauenden Ausrichtung“ (194). – Ein Personenverzeichnis (204–206) und ein Bibelstellenregister (207 f.) schließen dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Vielleicht findet Vo. neben seiner Hauptarbeit als Bischof auch in Zukunft immer noch Zeit zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Bibel. Die auf S. 13, Anm. 5 genannten Themen wären es wert, bearbeitet zu werden. R. SEBOTT SJ

STOSCH, KLAUS VON, *Theodizee* (UTB 3867). Paderborn: Schöningh 2013. 185 S., ISBN 978-3-8252-3867-4.

Die vorliegende Publikation versteht sich, wie es in der Einleitung heißt, als „Lehrbuch“ (16) zu Fragen der Theodizee. Theodizee wird dabei verstanden als „Rechtfertigung des Glaubens an einen guten, allmächtigen und allwissenden Gott angesichts offenkundig sinnlosen Leidens in der Welt“ (7). Die Relevanz der Befassung mit diesem Thema liegt dem Verf. (= S.) entsprechend auf der Hand angesichts der Tatsache, „dass das Theodizeeproblem längst zur wichtigsten Grundlage des Atheismus geworden ist“ (ebd.). Konkret unterscheidet S. zwischen zweierlei Typen von Übel: dem durch die Naturgesetze verursachten physischen Übel (*malum physicum*) und dem durch die menschliche Willensfreiheit verursachten moralischen Übel (*malum morale*) und geht daher davon aus, dass „eine Theodizee sowohl von der Existenz der Naturgesetze als auch der Existenz menschlicher Willensfreiheit her entwickelt werden muss“ (ebd.).

Im ersten Kap. macht der Verf. deutlich, dass Strategien einer Depotenzenierung und Bonisierung des Leidens nicht zielführend sind, da sie durch eine Universalisierung dramatisch an Plausibilität verlieren. Der erste Schritt jeder Theodizee sollte S. zufolge daher in der Anerkennung der Tatsache bestehen, „dass es schlechterdings sinnloses Leiden gibt bzw. dass es Leiden gibt, für das es keinen göttlichen Grund gibt“ (39) und es keine Theodizee geben darf, die sich unsensibel zeigt gegenüber der Wirklichkeit des „Schlechterdings-nicht-sein-Sollenden“. Im zweiten Kap. zeigt der Verf. die Schwierigkeit von Versuchen einer Lösung des Theodizeeproblems durch eine Modifikation der Lehre von den Eigenschaften Gottes. Eine Einschränkung der Güte Gottes wirkt für den Autor die Frage auf, „wie man einen Gott, dessen dunkle Seiten Katastrophen wie Auschwitz zulassen, noch verehren kann“ (40). Eine Einschränkung der Prädikation der Allmacht Gottes ist s. E. „so lange ohne durchschlagende Wirkung, wie Gott als Schöpfer von allem gedacht wird und damit für das Übel in der Welt verantwortlich bleibt, auch wenn er nur sehr eingeschränkte oder gar keine Interventionsmöglichkeiten hat“ (ebd.). Was schließlich die Preisgabe der Zeitlosigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes angeht, so ermöglicht sie zwar „die Konzeption einer neuen Art des Gott-Welt-Verhältnisses und führt zu einer umfassenden Neuinterpretation der Eigenschaften Gottes“, doch erlaubt eine solche Neuinterpretation allein noch „keine hinreichende Bearbeitung des Theodizeeproblems“ (ebd.). Das dritte Kap. ist dem Problem des Übels und der Verteidigung der Naturgesetze gewidmet. Nach S. ist davon auszugehen, dass das natürliche Übel in der Welt durch dieselben Naturgesetze entsteht, die auch die Evolution des Menschen ermöglichen. Es lässt sich mithin dafür argumentieren, „dass diese Naturgesetze nicht verändert werden konnten, wenn der auf den Menschen hin zulaufende Evolutionsprozess möglich bleiben sollte“ (56), was zur Folge hat, dass man das natürliche Übel als Nebenfolge der Gesetzmäßigkeiten verstehen kann, die menschliches Leben ermöglichen. Unabhängig von der nicht beantwortbaren Frage, ob sich eine bessere Welt als die unsere denken lässt, wird auf diese Weise, wie S. betont, die Unlösbarkeit von Leben und Leid in dieser Welt deutlich, welche eine Bejahung des Lebens ohne Akzeptanz des Leidens unmöglich macht. Gegenstand des vierten Kap.s