

und dafür plädiert, „Aristoteles zu naturalisieren“, sondern auch Autoren wie Löffler, Mutschler und Runggaldier, die sich „für eine an Aristoteles angelehnte Alltagsontologie“ (356) starkmachen. Diese geht nach Löffler davon aus, dass eine „Ontologie der mesoskopischen, lebensweltlichen Gegenstände“ (ebd.) für unser Weltbild grundlegend ist. Sämtliche weiteren ontologischen Überzeugungen über das ‚was es gibt‘, betreffen ihr zufolge „abgeleitete Regionalontologien“ (357). Menschliche Personen versteht sie als „aristotelische Substanzen mit einem charakteristischen mental-physikalischen Doppelaspekt“ (ebd.). Naturdinge wie Personen, Tiere und Pflanzen und in abgeschwächter Form auch Artefakte haben für sie „eine ‚Natur‘ als die Summe ihrer relativ stabilen charakteristischen Eigenschaften, Fähigkeiten und Entwicklungsmöglichkeiten“ (ebd.).

Angesichts der Tatsache, dass selbst „der Naturalismus mit – wenn auch minimalen – metaphysischen Prämissen verbunden“ ist, hält es S. für möglich, „dass die Schwäche des schwachen Naturalismus sich dann überwinden ließe, wenn Metaphysik in einem weiteren Sinne verstanden würde, als Habermas dies tut“ (382). Es gilt also, mehr Metaphysik zu wagen. Als Kronzeugen für ein solches ‚Mehr-Metaphysik-Wagen‘ bemüht S. Charles Larmore, der auf drei metaphysische Probleme verweist, die bei H. nicht zufriedenstellend gelöst sind. Zum einen nennt er hier den „Begriff der Lebenswelt“, zum anderen den „Status der Subjektivität“ und schließlich drittens „die Natur der Gründe“ (ebd.). In allen drei Fällen verfehlt H. nach Meinung von Larmore die metaphysische Dimension, die hier ins Spiel kommen müsste. Zu beachten ist in diesem Zusammenhang auch die Bemerkung von S., dass H.’ Versuch, „einen ontologischen Monismus der Natur mit einem epistemischen Dualismus der Lebenswelt zu verbinden, mit Folgefragen verbunden“ sei, „die durchaus metaphysische Antworten zulassen“ (111).

Das Fazit, mit dem Larmore seine Überlegungen beschließt, entspricht, wie S. betont, auch seiner eigenen „Grundintention“ (383). Dieses Fazit lautet nicht, H. sei nicht sehr weit gegangen, sondern es läuft darauf hinaus, dass er nicht weit genug gegangen sei. Zustimmend zitiert S. in diesem Zusammenhang die folgende Einschätzung Larmores: „Dass die Vernunft als das Vermögen, sich mit anderen über etwas zu verständigen, in allem, was wir tun, vorwegnehmend am Werk ist, gehört zu den großen philosophischen Einsichten. Die Fruchtbarkeit dieses kommunikativen Ansatzes bestätigt sich ständig in einem Bereich nach dem anderen. Ich bin sicher, dass Habermas’ Einfluss seine vermeintliche Überwindung der Metaphysik überleben wird“ (Anmerkung 1 in: *Ch. Larmore, Einsichten und Hemmungen eines Nachmetaphysikers*, in: *DZPhil* 57 [2009] 953–961, 961). Eigentlich zukunftsweisend an H.’ Denken ist für S. also nicht dessen Verabschiedung der Metaphysik, sondern dessen kommunikativer Ansatz. H.-L. OLLIG SJ

2. Biblische und Historische Theologie

WENGST, KLAUS, *Christsein mit Tora und Evangelium*. Beiträge zum Umbau christlicher Theologie im Angesicht Israels. Stuttgart: Kohlhammer 2014. 220 S., ISBN 978-3-17-025144-1.

Der renommierte emeritierte Bochumer Neutestamentler Klaus Wengst (= W.), der vor allem durch seine Kommentierung der Schriften des Corpus Iohanneum bekannt geworden ist, legt mit dem vorliegenden Band eine Sammlung teils neuer, teils neuerlich abgedruckter Aufsätze und Abhandlungen vor.

Der Band enthält drei Hauptteile: Teil I bietet unter der Überschrift „Die eigene Geschichte annehmen“ vier autobiographische und biographische Aufsätze, die im Wesentlichen erzählen. Der erste Aufsatz (§ 1) entwickelt die Fragestellung: Wenn Christen ihre Geschichte annehmen wollen, so gehört dazu die Erinnerung an die Schoa, die sich in dem vom Christentum geprägten Kulturraum ereignet hat. Diese bleibende Bedeutung der Erinnerung an die Schoa hat eine theologische Implikation: Die Christen können „ihren Gott“, der sich in den Heiligen Schriften als „Gott Israels“ vorstellt, nie „ohne Israel“ denken. Alles christliche Nachdenken über Gott, alle christliche Theologie muss die Verwiesenheit des Christentums auf Israel immer mitdenken.

§ 2 bietet einen autobiographischen Rückblick und erzählt, wie der junge Neutestamentler zunächst die Richtung einer sozialgeschichtlichen Theologie einschlug, aber mehr und mehr den jüdischen Charakter des Neuen Testaments wahrnahm. Die später hinzutretende Erfahrung als Gemeindeprediger lehrte W., den kanonischen Text und diesen im Rahmen des ganzen Kanons ernst zu nehmen. Exegese, die bis dahin fast ausschließlich historisch-kritisch arbeitete und eine Reihe reformatorischer Vorurteile mitschleppte (Strack-Billerbeck!), konnte davon nicht unberührt bleiben.

Folgerichtig widmet sich § 3 Martin Luther und den Juden: „Über theologische Judenfeindschaft als Geburtsfehler des Protestantismus“. Christliche Theologie hat von ihren Anfängen an in der Kirche das „wahre Israel“ gesehen (Substitutionstheorie) und damit im Grunde dem wirklichen Israel schon lange das Existenzrecht abgesprochen. Auch hat der schon im Neuen Testament anhebende innerjüdische (!) Streit, ob das Alte Testament nicht vor allem von Christus künde oder nicht, die ganze Theologiegeschichte durchzogen. Aus Christensicht verstanden die Juden einfach das Alte Testament nicht. Die Synagoge galt als „blind“. In der Reformation aber, und speziell in ihrer lutherischen Ausprägung, spitzten sich die jüdenfeindlichen Theologoumena noch zu. Die Tendenz des westlichen Christentums zum Christomonismus wurde durch Luther, dem das Alte Testament nur insofern theologisch bedeutsam blieb, als es „Christum treibt“, erheblich zugespitzt. Faktisch wurde Luthers Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium, auch wenn Luther sie so nicht gemeint hatte, zum Gegensatz von Altem und Neuem Testament (41). Die Juden standen für die „unevangelische“ Werkgerechtigkeit. Luther parallelisiert sich und seine „papistische“ Vergangenheit mit Paulus und dessen jüdischer „Vergangenheit“; er parallelisiert seinen Kampf gegen die katholische Theologie und Praxis mit Jesu Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Pauli Streit gegen die Judaisierer. Luther liest das Neue Testament „gegen die Papisten, unsere Juden“ (43). Darin liegt für W. „die für den Protestantismus spezifische theologische Judenfeindschaft. Sie ergibt sich gerade von seinem Zentrum her, der Rechtfertigungslehre“ (43). Dagegen fordert W. eine Vorordnung der Theologie vor die Christologie, denn die exklusive Bestimmung Gottes von Jesus Christus her mache die Juden zu Gottes Feinden. Vielmehr gelte umgekehrt: Von Jesus kann man nur handeln von Israels Gott und damit von Israel her. Theologie in der Tradition des Protestantismus sollte das *solus Christus* dem *solī Deo gloria* unterordnen, *sola Scriptura* nur als *tota Scriptura* gelten lassen.

§ 4 „Theologie und Politik bei Karl Barth und Karl Ludwig Schmidt im Jahr 1933“ handelt biographisch von den beiden evangelischen Theologen, die, beide Sozialdemokraten, in Distanz zum Nationalsozialismus standen und doch beide in der „Judenfrage“ zunächst noch befangen waren in alten christlichen Antijudaismen. Beide sahen spät erst die theologische Bedeutung der „Judenfrage“. Es war für alle Christen ein weiter Weg.

Der II. Hauptteil wendet sich nun inhaltlichen Themen zu, Themen der systematischen Theologie im Christentum, speziell im protestantischen, die in Rückbesinnung auf die Bibel so neu verstanden und formuliert werden sollen, wie es im Angesicht Israels besser zu verantworten ist. An den Anfang stellt W. eine praktische Forderung, die jeder Christ, dem die Bibel Fundament seines Glaubens ist, unterschreiben wird: Separate Ausgaben des Neuen Testaments ohne Altes Testament sind ein Unding! (75 und erneut 172 f.). Für die erste Frage, die W. angeht, ist das durchaus von erheblicher Relevanz. Alles, was das Neue Testament über Jesus zu sagen hat, steht unter dem Hauptgebot: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist einer!“ (Dtn 6,4). Wird das Neue Testament davon abgeschnitten, wird es schnell falsch. W. will in § 5 trinitarisch von Gott reden im Angesicht Israels. Er interpretiert Joh 12,44 („Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat“) vom Gesandtschaftswesen her: Der Bote setzt den Sendenden gegenwärtig. An Jesus glauben heißt, an den ihn sendenden Gott glauben (vgl. Ex 14,31). Das ist sicher richtig. Die Erklärung von Joh 10,30 („Ich und der Vater sind eins“) von 1 Kor 3,8 her („der, der pflanzt und der, der gießt, sind eins“) und Aussagen wie „Der Bote ist nicht Gott; es besteht keine Identität. Aber Gott repräsentiert sich in ihm; der Bote tut, was Gottes Sache ist“ (84) sind zwar nicht falsch, aber hier fragt sich wohl mancher christliche Theologe, ob die Christologien des Neuen Testaments wirklich zureichend beschrieben sind. Natürlich ist W.s Anliegen, keinesfalls Konzepte der Konzilien von Nikaia und Chalkedon ins Neue Testament hineinzulesen (87), berechtigt und richtig. Aber die neutestamentlichen Autoren verwenden Ausdrücke und Konzepte des damaligen, sehr vielgestaltigen Judentums, um

die Anwesenheit Gottes im Messias Jesus, selbstverständlich unter strikt monotheistischer Perspektive, zur Sprache zu bringen. Johannes etwa spricht in Joh 1,14 von λόγος, ἐσκήνωσεν und δόξα und gebraucht damit die noch in den Targumen prominenten aramäischen Ausdrücke *mēmra* („Wort“), *šēkintā* („Wohnung“), *jēqarā* („Herrlichkeit“) für die wahre Anwesenheit Gottes in der Welt, in der Gott aber nicht aufgeht. Dass Jesus die Schechina Gottes ist, glaubt zwar nur der Christ, aber die Rede von der Schechina Gottes in Jesus ist biblische Redeweise (Dtn: „meinen Namen wohnen lassen“), die der Christ vor dem Angesicht Israels vertreten kann. Dazu muss man nicht gegen die „Vergötzung eines Menschen“ polemisieren oder unterstellend behaupten, der Johannesprolog „intendiert nicht, den bestimmten Menschen Jesus [...] zu einem präexistenten Himmelswesen zu mythisieren“ (82). „Jesus, der nach Phil 2,9 den Namen Gottes verliehen bekommt, [...] wird damit nicht mit Gott verwechselt“ (84) – verwechselt nicht, aber es wird eine Aussage gemacht. Der Gebrauch von „Kyrios“ für Jesus im NT, die Verleihung des Namens in Phil 2,9 (83) – all das lässt sich in den Bahnen der deuteronomischen Namenstheologie (Dtn 12,11; 14,23; 16,2.6.11) verstehen. Was „Gott von Gott“ (*Nikaia*) bedeutet, lässt sich mit den Ausdrücken „Schechina“, „Wort“ und „Namen“ sagen, ohne dem NT oder der altkirchlichen Christologie irgendetwas zu nehmen. W. will zwischen der neutestamentlichen Christologie und der „altkirchlichen Trinitätslehre“ (87) keine Verbindung hergestellt sehen. Diese Abwehr scheint unnötig. Unbedingt richtig ist jedenfalls das Anliegen, „die Christologie der Theologie“ zuzuordnen (85), nicht umgekehrt. Jesus muss ganz von Gott her, Gott aber nicht ausschließlich von Jesus her begriffen und beschrieben werden. Er war davor und bleibt auch danach der „Gott Israels“. Eben weil es auch für uns Christen um diesen geht, ist die trinitarische Rede von Gott, daran hält W. fest, notwendig: dass „wir als Nichtjuden gerade deshalb in bestimmter Weise von Gott trinitarisch reden müssen, weil es um den einen und einzigen Gott Israels geht“ (89). Völlig richtig ist W.s Anliegen, einer „israelvergessenen [...] Gotteslehre“ (96) den Abschied zu geben. Das hat nicht nur eine christologische, sondern – bei W. etwas implizit bleibend – eine ekklesiologische Dimension: Wenn wir Nichtjuden vom „Messias“ sprechen, haben wir schon „Israel“ gesagt. Denn wer „Christus“ sagt, hat kein Wesen bezeichnet, sondern eine Funktion: den gesalbten König seines Volkes. Ohne Israel kein Christus, kein „Jesus von Nazaret, König der Juden“. Ohne den aber keine Kirche für die aus den Völkern, wie Augustinus sagt: „Alle Völker glauben an den König der Juden. Der herrscht über alle Völker, aber gerade als König der Juden“ (Sermo 128,7; PL 38: 1086).

Von Wundern handelt § 6 und beschreibt sehr schön die neutestamentliche „Geschichte Jesu als Geschichte des Mitseins Gottes“ (97). Von der rabbinischen Auslegung von Ez 37 als „wirkliches Gleichnis“ her, als ein Gleichnis, das die Nachfahren der „erweckten“, aus dem Exil heimgekehrten „Knochen“ sich weiter erzählen und so seine „Wirklichkeit“ bezeugen – entnimmt W. ein Bild für die Wirklichkeit der Ostererzählungen. Denn hier mehr noch als in allen anderen Wundererzählungen bestreitet „das Erzählen von Wundergeschichten der Realität die Totalität“ (99).

Den Begriff der „Sühne“ will § 7, Taufe und Abendmahl § 8 aus dem Alten Testament und dem damaligen Judentum verstehen. Für W. ist „Eucharistie“ gegenüber „Abendmahl“ der theologisch gewichtigerer Begriff, weil „Abendmahl“ auf die ehemalige Sättigungsmahlzeit am Tagesende verweist, Eucharistie aber auf die B'rachah. „Es scheint mir daher gut und treffend zu sein, dass die in der Kirche praktizierte Feier mit Brot und Wein ‚Eucharistie‘ genannt wird“ (142). „Die vorgenommene Lektüre der eucharistischen neutestamentlichen Texte im jüdischen Kontext führte weg von der Fixierung auf die ‚Elemente‘ Brot und Wein, aus der sich die großen konfessionellen Kontroversen ergaben, und ließ viel stärker den Vollzug der Feier im Ganzen in den Blickpunkt treten. Es ist meine feste Überzeugung, dass wir ökumenisch nur dann vorankommen – und gerade auch in der Frage von Eucharistie und Abendmahl –, wenn wir uns zurückbesinnen auf unsere biblisch, alt- und neutestamentlich, vorgegebenen jüdischen Wurzeln“ (142). Dem kann man nur beipflichten.

§ 9 handelt von der universalen Heilsbedeutung Jesu und der bleibenden Besonderheit Israels nach dem Römerbrief des Paulus.

Nach dem „dogmatischen“ II. Hauptteil schließt sich ein praktischer III. Hauptteil an unter dem Titel: „Solidarische Partnerschaft mit Israel/Judentum gestalten“. § 10 ist überschrieben: „Christsein mit Tora und Evangelium oder: Die Frage nach der Wahrheit

zwischen Universalität und Partikularität“. W. hält programmatisch fest, dass Paulus nicht einfach ein „gesetzesfreies Evangelium“ verkündet habe, sondern, richtiger, ein „beschneidungsfreies Evangelium“ – für die aus den Gojim (161). Die universale Sendung zu allen Völkern („Paulus“) und die bleibende Partikularität des Fundaments des Zwölfstämmevolks (die „Zwölf“) gehören zusammen. Kein Pol hebt den andern auf. Da aber „das partikulare Israel“ (166) neben der messianischen Kirche bestehen blieb, stellt sich die Wahrheitsfrage. Diese „Wahrheit“ ist für den Christen Jesus, der sich Weg, Wahrheit und Leben nennt. Das ist keine dingfest gemachte, sondern durch die Voranstellung des Weges dynamisierte Wahrheit, die am Ende auf Leben zielt, auch das Leben des Gesprächspartners (169).

§ 11 („Jerusalem als Perspektive eines biblisch begründeten Miteinanders von Juden und Christen – auf dem Weg zu einer ‚biblischen Ökumene‘?“) lädt zum ökumenischen Gespräch zwischen Juden und Christen ein und bietet eine schöne Betrachtung über den Zusammenhang zwischen dem Aufstieg zum irdischen Jerusalem am Ende des Alten Testaments (2Chr 36) und der Herabkunft des himmlischen am Ende des Neuen (Offb 22). Die Namen der zwölf Stämme auf den zwölf Toren (Offb 21,12) zeigen, dass für alle, auch die Nichtjuden, der Eintritt ins himmlische Jerusalem durch Israels Tore führt.

Im letzten Abschnitt (§ 12 – Land Israel und universales Heil: eine theologische Auseinandersetzung mit dem „Kairos Palästina-Dokument“) setzt sich W. mit einem Dokument palästinensischer Christen von 2009 auseinander, das gegen die jüdische Landnahme seit 1948 mit Argumenten angeht, die die bleibende theologische Bedeutung des partikularen Israel für das Christentum ausblenden. W. wendet sich vor allem dagegen, dass der Weltkirchenrat das Dokument unkritisch aufgenommen und mit der Benennung „Kairos-Dokument“ dem gleichnamigen gegen die südafrikanischen Apartheid gerichteten Papier von 1985 an die Seite gestellt hat.

W.s Buch will den theologischen Antijudaismus als Geburtsfehler des Protestantismus angehen und tut das sehr wirkungsvoll. Es ist jedoch für Theologen *aller* Denominationen lesenswert, denn Israelvergessenheit ist noch immer ein Problem eines Großteils christlicher Theologie.
D. BÖHLER SJ

HEID, STEFAN (HG.), *Operation am lebenden Objekt*. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vaticanum II. Berlin: be.bra wissenschaft verlag 2014. 392 S./Ill., ISBN 978-3-95410-032-3.

Die 15 Beiträge des vorliegenden Sammelbandes stammen von Referenten einer Tagung des Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft im Dezember 2012 anlässlich der 50. Wiederkehr der Konzilsöffnung und der Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium“. Die Verf. stammen aus recht unterschiedlichen Disziplinen; denn nur so vermag man dem zentralen und umfassenden Reformanliegen beider Konzilien überhaupt gerecht zu werden: Das Hauptinteresse ihrer Beiträge gilt der historischen Erforschung und kritischen Befragung des II. Vaticanum. Dabei werden speziell die Folgewirkungen des Konzils bedacht, und zwar gerade im Vergleich mit der Liturgiereform des Konzils von Trient vor mehr als 450 Jahren – sollte doch an die damalige Liturgiereform angeknüpft und so weitergeführt werden.

In den Studien des ersten Teils geht es um die „theologische Herausforderung einer jeden Reform“. Eine selten bedachte Perspektive der Liturgiereform spricht Kurt Kardinal Koch in seinen Ausführungen zur Liturgiereform des letzten Konzils „in ökumenischer Perspektive“ an: Eine solche führt nicht nur zu Änderungen im Ritus, sondern auch im Selbstverständnis einer Kirche, was entsprechende ökumenische Folgen hat. Peter Hofmann bedenkt die theologische Grundlegung der Liturgie bzw. Liturgiewissenschaft, indem er vom Richtungsstreit zwischen J. A. Jungmann und J. Brinktrine ausgeht und daraufhin einen diachronen wie auch synchronen Ansatz entfaltet: Liturgie als „gefeiertes Dogma“ ist ein „locus theologicus“; deshalb muss auch jede Liturgiereform verantwortet sein.

Um „die Reform des Konzils von Trient und ihr umstrittenes Erbe“ geht es im folgenden Teil des Bandes. Eine entscheidende Folgeerscheinung der letzten Liturgiereform war die Veränderung der Zelebrationsrichtung, die auch zu neuen Formen und Gestalten des Kirchbaus führte. Ähnlich verhielt es sich schon nach dem Trienter Konzil, wie Ralf van Bühren mit zahlreichen Beispielen zum „Kirchenbau in Renaissance und Barock“ belegt.