

dende Faktor sein. Oder, wie es im ausgezeichneten Schlussfazit („Keine Experimente?“, 493–501) heißt: „Publik“ wurde „aufgrund der zunehmenden Pluralisierung der Katholiken förmlich zerrieben“ (500).

Ein Nachspiel hatte der „Fall Publik“ auf der Würzburger Synode (398–449). Dort betrauerte vor allem der spätere Limburger Bischof Franz Kamphaus in einem beredeten Plädoyer das Ende der Zeitung (420–423), während die andere Seite von dem Sekretär der Bischofskonferenz, Forster, vertreten wurde (423–27). Ein Konsens oder Kompromiss wurde nicht gefunden, im Grunde deshalb, weil zwei Kirchenbilder aufeinanderprallten, die beide sich auf Grundlagen im Zweiten Vatikanum berufen konnten (442). Karl Lehmann zog bereits auf der Würzburger Synode das betrübliche Fazit: „Hinter der langen Tragödie Publik zeigte sich von allen Seiten her eine erschreckende Dialogunfähigkeit im nachkonziliaren Katholizismus“ (443).

Es folgt die Darstellung der „Geburt von Publik-Forum“ (451–473), bei der übrigens Theologie-Studenten der Hochschule (nicht „Universität“, wie auf S. 455 zu lesen ist) Sankt Georgen eine entscheidende Rolle spielten.

Instruktiv ist der Vergleich mit zwei weiteren, in manchem ähnlichen Zeitungen: einer deutschen ein halbes Jahrhundert vorher, und einer zeitgenössischen italienischen. Die erste ist die „Rhein-Mainische Volkszeitung“ (RMV) der Weimarer Zeit, deren (bei allen epochalen Unterschieden) ähnliche Züge seinerzeit vom Rez. unterstrichen wurden. Der Autor stimmt in seinem Exkurs (262–267) zu, dass die RMV inhaltlich in bestimmten Aspekten, vor allem im Verhältnis von Kirche und Welt, Positionen vorweggenommen habe, die sich dann auch in „Publik“ wiedergefunden hätten. Der entscheidende Unterschied war jedoch die durch das Vermögen Dessauers ermöglichte finanzielle Unabhängigkeit der RMV von den Bischöfen. Der zweite Vergleich ist der mit dem ebenfalls 1968 entstandenen „Avvenire“ in Italien (475–492). Dieser war – was bisher nicht bekannt war – eng mit dem Montini-Papst als seinem „vero fondatore“ verbunden (480–483) und grundsätzlich auch Organ eines „offenen Katholizismus“, aber unter besonderem Schutz Pauls VI. und nicht Träger eines „neuen Kirchenbildes“ und nicht mit dem Anspruch, den Katholizismus neu zu definieren.

Die Darstellung, angereichert durch sehr viele Originalzitate, beleuchtet wichtige Aspekte der Konzilsrezeption in Deutschland und dürfte ein wichtiges Werk für die deutsche Kirchengeschichte der Jahre 1966–1975 sein. Ein Desiderat wäre nur, dass man über manche interessante, kontroverse, in „Publik“ erschienene oder auch nur dort angebotene Artikel inhaltlich mehr erfahren möchte, etwa über den Oster-Artikel Staudingers und speziell die Einwände von Trost gegen ihn (241). – Corrigenda: Hans Suttner (dem Rez. persönlich bekannt) war nicht während des Studiums Mitglied der „Paulus-Gesellschaft“ (so 61), sondern (wie auch der Rez.) des Pauluskreises der Marianischen Kongregationen von P. Walter Mariaux SJ (darüber in meiner „Geschichte der deutschen Jesuiten“ IV, 135–138), womit übrigens seine Prägung durch die Katholische Aktion (vgl. 494) noch stärker unterstrichen wird. – Der Jesuit „Höver“, der 1966 aus dem westfälischen Büren antwortete (77), war nicht Provinzial und auch nicht identisch mit dem späteren (noch lebenden) Provinzial Alfons Höfer – es gab damals nur einen Höfer (mit v) im Orden, Günter mit Vornamen, und dieser war Scholastiker, damals tatsächlich in Büren, und hat später den Orden verlassen. – Wie konnte Adenauer 1963 persönlich Pius XII. (!) antelefonieren, um ihn zu einer Intervention gegen die Teilnahme Herbert Wehners an einer Tagung der KA Bayern zu bitten (91)? Selbst wenn ihm eine Telefonverbindung mit dem Jenseits gelungen wäre, hätte er wissen müssen, dass ein Papst im Himmel keine Jurisdiktion mehr hat.

KL. SCHATZ SJ

3. Systematische Theologie

THE OXFORD HANDBOOK OF CHRISTOLOGY. Edited by *Francesca Aran Murphy* (Oxford Handbooks in Religion and Theology). Oxford: Oxford University Press 2015. XVII/670 S., ISBN 978-0-19-964190-1.

Bereits ein kurzer Blick in das Inhaltsverzeichnis macht deutlich, dass F. A. Murphy (= M.) mit dem *Oxford Handbook of Christology* nicht einfach nur ein klassisches Hand-

buch der Christologie vorgelegt hat. Die Themenvielfalt und die höchst unterschiedlichen Perspektiven der einzelnen Beiträge, die in sieben Hauptteilen präsentiert werden, lassen weit mehr als ein fundiertes Nachschlagewerk für Studierende und Lehrende der Theologie erwarten. Aus der Zusammenarbeit einer Gruppe international renommierter Forscherinnen und Forscher unterschiedlicher Fachbereiche ist eine umfangreiche Bibliothek christologischer Entwürfe entstanden. Sie laden dazu ein, zwischen verschiedenen Epochen hin und her zu wandern und so die Vielfalt christlicher Traditionen – wie sie nicht zuletzt in der jeweiligen konfessionellen Verankerung der Autorinnen und Autoren zum Ausdruck kommen – kennenzulernen. Über einen auf mehreren Ebenen geführten Dialog, der auch bildende Kunst, Musik, Literatur und Film einschließt, soll der Blick gezielt über klassisch theologische Fragestellungen hinaus geweitet werden. Dass bei diesen oft von sehr spezifischen Erfahrungen geprägten Vermittlungen der Christusgestalt ebenso wie im Umfeld von kontextuellen Christologien oder im Bemühen um ihre Inkulturation Spannungen aufbrechen, kann nicht verwundern. Gerade dort, wo in den Beiträgen des Handbuchs um eine neue, der Tradition ebenso wie dem konkreten Kontext angemessene Sprache gerungen werden muss, wird die Lebendigkeit der Christologie, ja der theologischen Reflexion insgesamt spürbar und erkennbar.

Der erste Hauptteil zur Bibel (vgl. 7–102) beginnt, anders als man erwarten könnte, nicht direkt mit einer neutestamentlichen Christologie. Er setzt mit der breiteren Frage nach den Formen der göttlichen Selbstmitteilung im Spannungsfeld von Sprache, Wahrheit und Logos (vgl. 11–20) ein. In Anschluss an *Dei Verbum* 11 wird unser Blick gezielt auf die Frage der Inspiration und der Schrift gelenkt. Nach klassischem Verständnis handelt Christus „throughout the Scriptures, the Old and the New Testament in one“ (21) – eine Perspektive, die in der modernen Theologie wegen ihrer angeblich antijudaistischen Tendenzen ebenso wie von Seiten einer wissenschaftlichen Exegese her zunehmend unter Druck geraten ist. Wenn Sprache mehr und anderes als Repräsentation sein soll, hätten wir aber erneut das Wagnis einzugehen, ein tieferes, christologisch geprägtes Schriftverständnis (vgl. 21–38) zu entfalten. Gerade die vier Schriftsinne in ihrem spezifischen Bezug auf Christus können zu einem wirkmächtigen Instrument werden, das „embraces the dialectic of the believer and the Scriptures: it corresponds to an intellectual discipline and to a spiritual journey on the part of the readers“ (23) – wie sie nicht zuletzt die nachkonziliare Sonntagsleseordnung wieder deutlicher ins Bewusstsein gehoben hat. Warum Christi Leiden in seiner christologischen und soteriologischen Bedeutung nicht von den Leiden Israels oder genauer: des jüdischen Volkes getrennt werden kann und darf, ist Gegenstand einer eingehenden Analyse von Röm 9–11 (vgl. 39–54) – eine Aufgabe, die gerade angesichts der Leugnung des Holocaust von R. Williamson und der expliziten Würdigungen des jüdischen Volkes durch die letzten drei Päpste an Aktualität gewinnt (vgl. 40–42). Die drei folgenden, aus anglikanisch-evangelikaler Perspektive geschriebenen Beiträge bieten einen äußerst dichten Durchgang durch jahrelange intensive Forschungen zu den Evangelien als Zeugnis für Jesus Christus (vgl. 55–71), dem Erlösungswerk Christi (vgl. 72–86) und zur Gegenwart Jesu (vgl. 87–102). Sie führen den Anfänger an die Grundlagen biblischer Christologie heran, ohne darüber die irreversiblen Umbrüche der vergangenen Jahrzehnte auszusparen (vgl. 2).

Der zweite Hauptteil zur Patristik (vgl. 103–166) setzt ein mit dem Erbe der nachkonziliaren Christologie (vgl. 105–120), die als komplexe, teils turbulente „accumulating vision of Jesus Christ as the ultimate revelation and enactment of divine goodness“ (105) entlang der Debatten um Arius und Apollinarius entwickelt wird, – wobei der Predigtpraxis ein besonderer Stellenwert für das apologetische Selbstverständnis ebenso wie für die dogmatischen Debatten zugemessen wird. Der zweite Beitrag (vgl. 121–138) diskutiert das in seiner Komplexität oft unterbestimmte Verhältnis von antiochenischer moralischer und alexandrinischer sakramentaler Christologie (vgl. 121–138). Beide verfolgen unterschiedliche Interessen – heilsgeschichtlich-praktisches versus spirituelles Wachstum – und folgen ihrer jeweils eigenen, über Generationen weiter verfeinerten Rhetorik, ohne dabei das gemeinsame Interesse einer orthodoxen theologischen Sprachregelung, die dem christologischen Paradox (vgl. 137) gerecht werden könnte, aus den Augen zu verlieren. Wo die tieferen Konfliktlinien verlaufen und was bei den sich über Jahrzehnte hinziehenden Debatten eigentlich auf dem Spiel steht, lässt sich entlang von vier Problemfeldern verdeutlichen:

1) What is theological language really about?; 2) How should we read the Scriptures?; 3) How does God save us?; und schließlich 4) How real is God's presence in this world of space and time? (vgl. 134–136). Auch das Konzil von Chalcedon kann die dogmatischen Streitigkeiten letztlich nicht zum Verstümmen bringen. Es wäre daher mit Blick auf die nachfolgenden, durch aristotelische Einflüsse geprägten christologischen Debatten über Maximus Confessor bis hin zu Johannes Damascenus (vgl. 139–153) eher als Wasserscheide denn als Gipfelpunkt altkirchlicher Christologie (vgl. 139) zu qualifizieren. Der abschließende Beitrag (vgl. 154–166) skizziert den zweifachen Charakter des Heilswerkes Christi – wie sie bei Athanasius in vier Etappen der zwei Wege als *recapitulatio/restauratio* und *participatio/deificatio* entfaltet werden. In diesem Zusammenhang werden auch altkirchliche Sühnemodelle und die ihnen zugrundeliegende Anthropologie kurz vorgestellt.

Der dritte Hauptteil (vgl. 167–264) setzt mit einem äußerst knappen, dabei aber informativen Beitrag (vgl. 169–182) zum Bilderstreit im Umfeld des Zweiten Konzils von Nicäa (787) ein. Während der Christus des Koran (vgl. 183–198) nur wenige Bezugspunkte zum kanonischen Christus erkennen lässt, scheint das Interesse von Muslimen an den biblischen Jesusüberlieferung in den letzten Jahren zu wachsen. Der nachfolgende Beitrag *Cur deus homo?* (vgl. 199–214) unternimmt den ehrgeizigen und spannenden Versuch zu zeigen, dass Anselm – anders als die Kontroversen um Sühne und Strafe vermuten lassen – Muslime als mögliche Adressaten im Blick hatte. Im Mittelalter erfährt die altkirchliche Theologie des Bildes in der lateinischen Kirche eine grundlegende Neuausrichtung, die eng mit theologischen Debatten um das Sehen (vgl. 215–232) verbunden ist. Ausgehend vom *Christus triumphans* rückt zunehmend die Perspektive des Betrachters und damit seine Frömmigkeit in den Fokus der Aufmerksamkeit – was nicht zuletzt an der *imitatio Christi* und der Verehrung des Schmerzensmannes, aber auch an der eucharistischen Frömmigkeit festgemacht werden kann. Die beiden abschließenden Beiträge versuchen die Christologie der theologischen Summe des Aquinaten insbesondere mit Blick auf die Menschwerdung (vgl. 232–249) bzw. spätmittelalterliche Sühnemodelle (vgl. 250–264) weniger unter historischen als vielmehr unter systematischen, auch für aktuelle Debatten interessanten Gesichtspunkten, in den Blick zu nehmen.

Der vierte Hauptteil (vgl. 265–344) schlägt einen weiten Bogen von Luther zu Bultmann. Anders als manches Vorurteil erwarten ließe, verortet Luther (vgl. 267–283) die Christologie als Fundament des Glaubens bewusst in der kirchlichen und damit auch liturgischen Praxis. Ja mehr noch, er verbindet sie mit seinen Reflexionen zur Eucharistie – eine auch ökumenisch vielversprechende Perspektive, die mit Blick auf Luthers Hymnen und seine doxologische Christologie weiter vertieft zu werden verdient (vgl. 280; 267 f). Calvin legt Leben und Werk Christi (vgl. 284–296) in einem dynamischen Geflecht von drei Wirklichkeitsebenen aus: Selbstoffenbarung Gottes als Schöpfer und Erlöser, Selbsterschließung Christi in Gesetz und Evangelium und schließlich – eine durchaus moderne Fragestellung – das Spannungsfeld von Gottes- und Selbsterkenntnis. Das folgende Kapitel (vgl. 297–314) skizziert meist vernachlässigte konfessionsspezifische Entwicklungen im Barock – Trinität und Sühne (reformiert); Eucharistie und Metaphysik (lutherisch) sowie Scholastik und Mystik (katholisch). Christologien nach Kant (vgl. 315–327) wären dagegen auch dort, wo sie sich wie bei Schleiermacher oder Hegel von einer kritischen Transzendentalphilosophie absetzen, primär in religionsphilosophischer Perspektive auszuarbeiten. Der abschließende Beitrag (vgl. 328–344) greift die Frage nach dem historischen Jesus auf und zeichnet die spannungsreichen Entwicklungen rund um die Leben-Jesu-Forschung von D. F. Strauss über E. Käsemann bis hin zur *third quest* nach. Wie zentral Geschichte für das Selbstverständnis der Moderne ist, wird nicht zuletzt in der kritischen Auseinandersetzung mit christologischen Entwürfen liberaler und kerygmatischer Prägung deutlich.

Wie fruchtbar und lebendig die christologischen Debatten bis in unsere Tage hinein geblieben sind, lässt der fünfte Abschnitt zu Moderne und Postmoderne (vgl. 345–457) erahnen. Auf die Bandbreite christologischer Entwürfe im Gefolge von Schleiermacher und seiner Transformation klassischer Fragestellung (vgl. 347–361) kann hier nicht eingegangen werden. Sie werden auf unterschiedliche Weise für W. Pannenberg, S. Bulgakov und H.-U. v. Balthasar (vgl. 362–377) ebenso bestimmend wie für kenotische Christologien (vgl. 444–457) lutherischer Prägung. Gerade mit Blick auf neuere Entwürfe zu einer chinesischen (vgl. 393–407) oder zu einer afrikanischen Christologie (vgl. 425–443) ebenso

wie vor dem Hintergrund einer kritischen Sichtung feministischer Christologien (vgl. 408–424) wird deutlich, wie bedeutsam die konkrete Erfahrung und damit die spirituelle Dimension (vgl. 378–392) für das Ringen um ein modernes Verständnis der Christologie im Spannungsfeld von Macht und Kultur, Gott und Mensch geworden ist. Diese Entwicklungen spiegeln sich auch in den vielfältigen, dabei durchaus prophetischen Darstellungen des Gottessohnes in der Kunst (vgl. 459–516), sei es nun Musik – insbesondere in den Oratorien –, Literatur, bildenden Kunst oder Film, wider.

Der siebte Hauptteil entwickelt eine Grammatik der Christologie (vgl. 517–627). Als materialer Brennpunkt darf die Christologie mit Recht als leitendes Prinzip aller theologischen Traktate (vgl. 519–530) angesehen werden. Allerdings führt die Frage nach einer theologischen Systematisierung der einzelnen Traktate zu der Einsicht, dass Christologie und Trinität so eng miteinander verbunden sind „that they mutually perpetuate and constitute each other in a kind of *theo*-logical osmotic perichoresis“ (526). Die christologische Matrix von Chalcedon legt demnach weniger eine strikt *christozentrische* als vielmehr eine *christoforme* Ausgestaltung der Theologie nahe, in deren Traktaten sich die praktisch-informative Gestalt Christi wie in einem Prisma (vgl. 528 f.) bricht. Die hier aufgeworfenen Fragen werden im abschließenden Beitrag (vgl. 611–627) nochmals von anderer Seite her aufgegriffen. Wenn die immanente Trinität als Gipfel der theologischen Reflexion gelten darf, erscheint auch die Christologie in einem anderen und neuen Licht. Der erste von zwei historisch-systematischen Beiträgen entwickelt mit Blick auf die apokryphen Evangelien Kriterien für die Glaubwürdigkeit des Christus der kanonischen Evangelien (vgl. 531–548). Ein zweiter Beitrag (vgl. 549–567) greift die drei dynamisch miteinander verflochtenen inkarnatorischen Wahrheiten – „It is *truly the Son of God* who is man“; „It is *truly man* that the son of God is“ und „The son of God *truly is man*“ (550) – der altkirchlichen Konzilien in systematischer Absicht auf und weist auf ihre Implikationen für gegenwärtige Debatten hin. Darüber hinaus wird das spezifisch protestantische bzw. katholische Profil der Christologie thematisiert. Eine kurze Skizze aktueller christologischer Debatten – Inkulturation; Einzigkeit Christi und seine Bedeutung für die Erlösung der Menschen – weitet den Horizont und schafft damit auch Bewusstsein für die Herausforderungen des Gesprächs mit anderen Religionen. In einem Nachwort (628–648) führt M. die unterschiedlichen Perspektiven nochmals zusammen und versucht, sie zueinander in Beziehung zu setzen.

Das vorliegende Handbuch bietet nicht einfach nur einen kenntnisreichen und vielseitigen Überblick über christologische Fragestellungen und Entwürfe; die einzelnen Beiträge entwickeln dabei durchaus theologisch eigenständige und originelle Perspektiven. Die Autorinnen und Autoren stützen sich für ihre knappen Essays auf aktuelle exegetische, historische oder systematisch-theologische Forschungen und machen sie bewusst für die eigene theologische Reflexion fruchtbar. Auf diese Weise entsteht ein sehr vielschichtiges und lebendiges Christusbild, das auch etwas von der Dynamik des Evangeliums und seiner prägenden Kraft spürbar werden lässt. Da die einzelnen Beiträge nicht chronologisch angeordnet sind, laden sie die Leserin und den Leser geradezu ein, quer zu lesen und sich von den eigenen Fragestellungen leiten zu lassen.

P. SCHROFFNER SJ

GRÖSSL, JOHANNES, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes*. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 3). Münster: Aschendorff 2015. 335 S., ISBN 978-3-402-11893-1.

Wie sollte Gott gedacht werden, wenn der Mensch gerufen ist, ihn aus freien Stücken zu lieben? In dieser oder ähnlicher Weise könnte die Intuition beschrieben werden, die dem sogenannten Offenen Theismus (*open theism*) zu Grunde liegt. In seiner 2014 an der Theologischen Fakultät Innsbruck verteidigten und jetzt als Monographie vorliegenden Dissertation beschreibt Johannes Grössl (= G.) das Anliegen dieses theologischen Paradigmas, diskutiert dessen zentrale Thesen, erwägt seine Konsequenzen und setzt es in Beziehung zur etablierten katholischen Lehre von Gott.

Ein erstes Kapitel, „Freiheit und Liebe – Anliegen des Offenen Theismus“ (13–32) macht den Leser zunächst mit der Motivation derer vertraut, die ein gegenüber den „klassischen Theisten“ alternatives Bild von Gott zeichnen: „Sie wollen den christlichen Glauben