

von Anfang an bis zum Ende, in ihren Tiefenschichten ebenso wie in ihren Verästelungen, worthaft bestimmt. Dies aufzuweisen, war wohl die bestimmende Absicht des Verf.s. So hält er sich von jedweder Engführung frei. In diesem Sinne ist sein Entwurf in starkem Sinne ein katholischer. Er umfasst eine philosophische und theologische Anthropologie, eine Schöpfungslehre, eine Gotteslehre (immer trinitarisch gerichtet), eine Christologie, eine Ekklesiologie, eine Eschatologie, eine Sakramenten- und eine Verkündigungstheologie. Doch immer geht es ihm darum zu zeigen, dass in allem Gottes Wort und des Menschen Antwort am Werke sind. So sehr der Verf. mit Hinweisen auf menschliche Erfahrungen und auf dogmatische, nicht selten auch ökumenische Einsichten arbeitet – völlig beherrschend ist ein anderes Vorgehen: Er entwickelt seine Aussagen aus der Bibel des Alten und den Neuen Testaments. Diese Theologie des Wortes Gottes ist dadurch gekennzeichnet, dass sie biblische Theologie sein will. Viele biblische Texte, theologisch gedeutet, bilden Elemente und Argumente im Gang der Darlegungen. Bei aller Wissenschaftlichkeit entbehren die Erörterungen, die der Verf. in so überfließend reicher Weise dargeboten hat, jedoch keineswegs einer geistlichen Dimension.

Die Anordnung und Benennung der neun Kap. lässt erkennen, dass der Verf. ein dogmatisch integrales Werk vorlegen wollte: I: Unsere Worte; II: Das Wort, das im Anfang war; III: Das Wort, durch das alles geworden ist; IV: Das Wort, das seinem Volk zugesprochen wird; V: Das Wort, das Fleisch geworden ist; VI: Das Wort, das in der Kirche unter uns wohnt; VII: Das Wort, das in der Kirche unter uns wirkt; VIII: Das Wort, das unsere Antwort und unsere Verantwortung fordert; IX: Das endgültige Wort.

Das Werk, das der Würzburger Bischof Scheele der Kirche und der Theologie geschenkt hat, ist eine Quelle zahlloser theologischer und geistlicher Anregungen. Vor allem wird man dafür dankbar sein, dass hier gezeigt wird, wie ergiebig es ist, das Ganze der christlichen Theologie unter der Rücksicht ihrer Wortgeprägtheit darzubieten. Lediglich eine frühe Entscheidung, die der Verf. gefällt hat und über die er Rechenschaft gibt, sei mit einem Fragezeichen versehen. Auf S. 46 f. stellt er heraus, dass das Wort durch seine Zeichenhaftigkeit bestimmt ist. Damit hält er an einer Auffassung fest, die die gesamte abendländische Philosophie bestimmt hat und die man heute bisweilen als die „signifikationshermeneutische“ Sprachauffassung bezeichnet. Niemand kann leugnen, dass diese Weise, das Wesen der Sprache zu erschließen, über weite Strecken hin zutreffend und erschließend ist. Aber ist sie nicht ergänzungsbedürftig um das Sprachkonzept, das man mit der hermeneutischen Sprachphilosophie Heideggers, Gadamers, Caspers u. a. als ein „ontologisch-hermeneutisches“ bezeichnen könnte? Mancher – vor allem evangelische – Theologe hat sich dieses Verständnis zunutze gemacht, z. B. Gerhard Ebeling, den der Verf. denn auch erwähnt (47). Doch er tut es so, dass er sich von ihm absetzt und damit auch von den besonderen Möglichkeiten, die in einer solchen Sprachkonzeption beschlossen liegen. Wie etwa in H.-G. Gadamer „Wahrheit und Methode“ überzeugend dargelegt wird, stellt die „ontologisch-hermeneutische“ Sprachauffassung ganz eigene Weisen bereit, auch das Phänomen des Wortes Gottes in all seinen Erscheinungsweisen theologisch fruchtbar zu beleuchten, – wie sich etwa in der Worttheologie Heinrich Schliers zeigt. Ihn hat der Verf. zwar mehrfach zustimmend zitiert, aber doch den philosophischen Hintergrund, der in ihr zum Tragen kommt, nicht eigens aufgegriffen.

Es sei noch besonders hervorgehoben, dass das vorliegende Buch wegen seiner einfachen sowie klaren und schönen Sprache und seiner völlig transparenten Struktur leicht lesbar ist und deshalb auch einer breiteren Leserschaft empfohlen werden kann. Mit diesem Werk hat der Verf., der kürzlich sein 80. Lebensjahr vollendet hat, vielen, die sich ihm, dem Theologen und Bischof und Bruder im Glauben, verbunden wissen, ein kostbares Geschenk gemacht.

W. LÖSER S. J.

HÜBNER, KURT, *Irrwege und Wege der Theologie in der Moderne*. Ein kritischer Leit-faden zu einer Problemgeschichte. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2006. 304 S., ISBN 3-936484-72-4.

Der Verf., geboren 1921, ist als Philosoph bekannt. Lange Jahre hindurch war er zunächst in Berlin und dann am Philosophischen Seminar der Universität Kiel tätig. Zahlreiche Bücher zu philosophischen Themen gehen auf ihn zurück. Sein spezielles Fach

war die Wissenschaftstheorie. An einer Frage war er in besonderer Weise interessiert: welcher Art die Wahrheit sei, die sich in der Weise des Mythos kundgibt. Es kennzeichnet nun den Verf., dass ihm nicht nur die Welt der Philosophie, zumal der neuzeitlichen, vertraut ist, sondern dass er sich auch der modernen christlichen Theologie zugewandt hat. Sie ist ihm in den Werken zahlreicher bedeutender neuerer Theologen begegnet. Sie alle haben auf je ihre Weise den Versuch unternommen, die christliche Glaubensbotschaft unter den Bedingungen neuzeitlicher Denkwege einem modernen Verstehen zu erschließen. Die meisten von ihnen vertrauen sich freilich, so zeigt H., den Optionen modernen Denkens so weit an, dass sich ihnen der Zugang zu den Inhalten der christlichen Theologie mehr oder weniger verschließt. Das moderne Denken, wie es hier vorausgesetzt wird, rechnet mit der Geschlossenheit der endlichen Welt, in die selbst ein sich offenbarer Gott nicht wirklich vor- und einzudringen vermag. Die meisten Theologen, die unter dessen Prämissen ihre Gedanken entwickelt haben, sind nach Auffassung des Vf.s bei aller Brillanz, die ihre Werke kennzeichnet, in der Regel der Gefahr erlegen, ihre Theologie nicht mehr ernsthaft als Offenbarungstheologie zu entfalten vermocht zu haben.

Der Autor hat das Denken von zwölf namhaften evangelischen und katholischen Theologen der letzten zwei Jhdte. untersucht. Diese kommen darin überein, dass sie ihr theologisches Arbeiten ausdrücklich auf neuzeitliches Denken, dessen relevantes Zentrum sie allerdings unterschiedlich wahrgenommen und bestimmt haben, bezogen haben. Es handelt sich um diese Theologen: Friedrich Schleiermacher, Søren Kierkegaard, Adolf von Harnack, Ernst Troeltsch, Karl Barth, Rudolf Bultmann, Paul Tillich, Romano Guardini, Pierre Teilhard de Chardin, Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und schließlich Joseph Ratzinger. Schon diese glänzenden Namen lassen vermuten, dass der Verf. darauf bedacht war, das weite Feld der modernen Theologie umfassend in den Blick zu bekommen.

Die diesen Theologen gewidmeten Kap. weisen stets dieselbe Struktur auf. Sie werden mit der „Darstellung“ ihrer theologischen Ansätze, die sich aus der jeweiligen Beziehung zu dem Ereignis und zu den Gehalten der göttlichen Offenbarung ergeben, eröffnet. Und was sich auf diese Weise zeigt, wird dann jedes Mal unter der Überschrift „Reflexionen“ kritisch untersucht und beurteilt. Das Ergebnis des Durchgangs durch die ja stets eindrucksvollen und ausgiebig entfalteten Denkwelten ist freilich ernüchternd: Nur einer der Theologen besteht vor den kritischen Anfragen: Es ist Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. Alle anderen sind durch ihre Bereitschaft, Kerndaten des modernen Denkens nicht nur kritisch zur Kenntnis zu nehmen, sondern in das eigene Konzept systematisch aufzunehmen, auf Wege geraten, die, so der Vf., in Engpässen und Sackgassen enden mussten.

Was die genannten Theologen unter Theologie verstehen und wie sie daraufhin ihre theologischen Entwürfe gestalten, ist durch eine erhebliche Verschiedenheit bestimmt. Schleiermacher und Kierkegaard sind einem Denken verpflichtet, das in aller Unterschiedenheit doch darin übereinkommt, ein „dialektischer Idealismus“ zu sein. Von Harnack und Troeltsch sind in ihrem Denken von der Weltanschauung des Historismus abhängig. Und die anderen gestalten ihre Theologien in je ihrer Weise ebenfalls im Zeichen bestimmter neuzeitlicher Anliegen. Was der Verf. über Karl Rahners „transzendente Theologie“ ausführt, wird den katholischen Theologen besonders interessieren; freilich ist das Ergebnis seiner Analysen nicht gerade erfreulich. Da Rahner von der Absicht bestimmt sei, alles „Mythische“ aus dem Glaubensdenken zu verdrängen und alle theologischen Gehalte aus einer Analyse des menschlichen Bewusstseins zu entwickeln, komme er letztlich über den Rahmen einer philosophischen Anthropologie nicht hinaus.

Was lässt den Autor urteilen, die Theologie J. Ratzingers sei im Unterschied von allen anderen analysierten Theologien die einzige, die wirklich Theologie sei und bleibe und die sich nicht in den Ambivalenzen der Neuzeit verfange? Er kann sich zu solch einer Stellungnahme ja nicht aus Devotion dem Oberhaupt der katholischen Kirche durchgehen haben. Er hat es ja aus Gründen getan, über die er Rechenschaft abzulegen vermochte. Diese Gründe liegen zunächst in den nach Auffassung des Verf.s zutreffenden Argumenten, mit denen sich Ratzinger von den Selbstüberschätzungen der modernen

Vernunft absetzt. Sodann schließt sich H. dem Konzept von Vernunft an, das Ratzinger vertritt. Vernunft ist hier eine innere Dimension des Glaubens, der seinerseits das Ja zu Gottes in der Heilsgeschichte geschehenen und auf den Wegen der Überlieferung auf uns kommenden Offenbarung ist. Dieser Begriff von Vernunft erlaubt es, die Theologie sie selbst sein zu lassen, ohne dass sie im Laufe ihres Vollzugs auf fremde Bahnen gerät und ihr eigenes Wesen einbüßt.

Es sei noch angemerkt, dass der Verf., der sich seit langem mit den Formen und der Tragweite des Mythos befasst hat, in vielen seiner im vorliegenden Buch zusammengetragenen Analysen auch jeweils der Frage nachgeht, ob, und wenn ja, wie die verschiedenen Entwürfe für die darin gegebenen Möglichkeiten einer Begegnungen mit der Wahrheit offen sind.

Es mag sein, dass manche Urteile, die H. fällt, als schroff empfunden werden. Dass man aus seinen darstellenden und letztlich auch unterscheidenden Analysen viele Anregungen gewinnen kann, ist gleichwohl unbestreitbar.

W. LÖSER S. J.

MENKE, KARL-HEINZ, *Jesus ist Gott der Sohn*. Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Regensburg: Pustet 2008. 586 S., ISBN 978-3-7917-2115-6.

Der Bonner Dogmatiker Menke (= M.) knüpft in Titel und Vorwort ausdrücklich an das Jesus-Buch Papst Benedikts XVI. an und will gegen alle Relativismen „die unbedingte Einzigartigkeit und Unableitbarkeit Jesu Christi“ (7; vgl. gg. Hick: 432) begründen. Der erste Teil entfaltet als „Fundament“ die biblisch-griechischen Denkformen der Christologie (21–281), der zweite Teil begeht kritisch deren aktuelle Baustelle („Brennpunkte“: 285–526).

„Ausgangspunkt“ (Kap. 1: 24–92) des ersten Teils ist die Offenbarung als Offenbarungsdatum, chalkedonensisch verstanden und im Rahmen der Kontroverse um den Osterglauben (Hanns Kessler, Hansjürgen Verweyen, Béla Weissmahr) verortet: Weihnachts- und Osterglaube stehen nicht als Alternative gegeneinander, sondern bilden eine Einheit von inkarnatorischer Voraussetzung und Ereignis der Erlösung. Die so verstandene Offenbarung ist nicht zu trennen von ihrer konstitutiven Bezeugung durch die sichtbare und sakramentale Kirche; darum ist Christologie auch die zeitlich-bedingte Reflexionsgestalt kirchlichen Glaubensbewusstseins (gg. den Topos „Frühkatholizismus“: 36; gg. eine Identifikation von Christus und Schrift: 78–89; gg. Karl-Josef Kuschels Versuch, die Christusrede der Kirche in rein biblische Rede „zurückzuübersetzen“: 90). „Zentrale Kategorien und Grundgestalten der biblischen Christologie“ entfaltet M. in Kap. 2 (93–203): „Bund“ und „Tora“ als christologische Kategorien (93–115), die Elemente der „Sühne“-Christologie“, verortet in Altem Testament sowie in jüdischer Liturgie (Jon-Douglas Levenson: 122–125) und dabei vom Satisfaktionsmodell unterschieden (126–133). M. weist den Ansatz René Girards als monokausal und in seinen anthropologischen Prämissen mit christlicher Anthropologie unvereinbar ab (134–140), ohne jedoch (wie Ingolf U. Dalferth: 140–141) auf die Opferkategorie zu verzichten. Die „Messias“-Christologie“ (147–168) erschließt M. im Blick auf die Gestalt des präexistenten Menschensohns und konturiert den „Sohn Gottes“-Titel in Abgrenzung von atl.-frühjüdischer Tradition. Die „Präexistenz“-Christologie“ (168–203) kann mit Klaus Berger (und gg. Helmut Merklein) durchaus vorösterlich angesetzt werden (172–178); sie greift den atl. Douglas Levenson auf und entfaltet ihn in den christologischen Hymnen und Schlüsseltexten des NT (179–203). Den zentralen „Kategorien und Grundgestalten der griechischen Christologie“ gilt Kap. 3 (204–281), das in pointiertem Anschluss an Alois Grillmeier „von der Christianisierung des griechischen Denkens“ spricht (212). M. stellt dessen „Konstanten“ knapp vor (211–220) und schließt ihnen die idealtypische Porträts der antiochenischen (220–233) bzw. alexandrinischen Denkform (233–246) an (als Beispiel für den stets mitgelesenen Subtext des aktuellen Diskurses sei nur M.s Kritik an Piet Schoonenberg und dessen „Wiederauflage der Grundgedanken des Marcellus von Ancyra“ [241] genannt). Die ökumenischen Konzilien lassen sich darum als ein „Tauziehen zwischen zwei Denkformen“ (246–277) verstehen, an dessen Ende das neuchalkedonensische Problem der Logos-Hegemonie nicht wirklich gelöst erscheint (273; auch ökumenisch wichtig M.s konsequentes Verständnis von Nikaia II