

zeugen, auch Sakamente zu spenden, nicht aber durch ein autoritäres Lehramt über die Christen zu herrschen. Um nun den Glauben neu zu begründen, versucht er dies unter Hinweis auf die historische Glaubwürdigkeit der Überlieferung von Jesus Christus. So will er einerseits die alle menschlichen Kategorien sprengende Einzigartigkeit Jesu historisch erweisen, andererseits seine Göttlichkeit durch die Wunder sichern, deren historische Echtheit er ebenfalls methodisch zu beweisen sucht.

S. hat viel gelesen, exegetisch, hermeneutisch, fundamentaltheologisch, aber er beherrscht weder das exegetische und traditionsgeschichtliche, noch das fundamentaltheologisch-hermeneutische Handwerkszeug. So entsteht eine zwiespältige Methodik; einerseits vertraut er der historisch und theologisch kritischen Vernunft, andererseits versteht er die biblischen Berichte, auch wo sie von Überhistorischem und Wunderbarem im engen Sinne handeln, wörtlich-historisch und entwertet damit seine Ergebnisse von vornherein. Recht zu geben ist ihm darin, daß den Wundern Jesu eine zentrale christologische und soteriologische Bedeutung kommt, doch können sie so, wie er dies tut, nicht historisch gesichert noch hermeneutisch richtig verstanden werden.

Die Absicht dieses Buches ist zu begrüßen: S. will Mut machen zum Glauben und zur Nachfolge Christi und dabei das aufzeigen, was für den Glaubensvollzug (nicht für das Glaubenssystem) wesentlich ist. Aber angesichts der angewandten Argumentationsmethoden wird es S. nicht erreichen, als wissenschaftlicher Gesprächspartner anerkannt zu werden, auch wenn sein Buch mit großem Ernst und existentieller Leidenschaft geschrieben ist.

Passau

Otto Knoch

GRESHAKE GISBERT, *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid.* (78.) Herder, Freiburg 1978. Kart. Iam. DM 9.80.

G. sinnt in dem gehaltvollen Bändchen der uralten Menschheitsfrage nach dem Sinn des Leidens nach. Damit bricht er jenes gleichgültige Schweigen, das die Theologie sich selber in diesem Fall verordnet hat. Gleichzeitig wendet er sich gegen jenes modische Verdikt, das den bewußten Verzicht auf eine Thematisierung als allein legitimen Beitrag der Theologie zum Theodizeeproblem betrachtet. Eine personale und existentielle Bewältigung des Leidens bedarf wesentlich der Reflexion, die angibt, in welcher Richtung eine Lösung zu suchen ist. Nach ihr verlangt auch der seit jeher bestehende Zusammenhang des Leidens mit der Gottesfrage. Eine Besinnung darauf macht deutlich, wie unzureichend unsere theologischen Begriffe und Kategorien sind.

Unter dem Stichwort „Schöpfung und Lei-

den“ unterscheidet G. das vom Menschen selber verschuldeten vom strukturellen Leiden. Ersteres hängt mit der Wesensfreiheit des Menschen zusammen; Leid, das daraus entspringt, bedeutet keinen Einwand gegen Gottes Allmacht; denn diese ist die Macht seiner Liebe, die der Freiheit des Geschöpfes Raum gewährt. In jenem Leid, das der Sünde entstammt, offenbart sich die Folge menschlicher Schuld und Schuldverflochtenheit. Theologisch schwieriger gestaltet sich die Frage nach dem Sinn des in und mit der Schöpfung selber gegebenen Leids. G. bedient sich bei seinem Interpretationsversuch des evolutiven Welt- und Wirklichkeitsverständnisses. In dessen Rahmen erscheint die gesamte vormenschliche Entwicklung als eine Vorgeschichte und ein Vorentwurf dessen, was in der Freiheit des Menschen zu sich kommt. Die ganze Schöpfung ist von ihr konzipiert und auf sie hin unterwegs. Das Gesetz, unter dem die Wirklichkeit steht, lautet Freiheit, nicht Notwendigkeit. Auf diesem Hintergrund gewinnt das Leid den Stellenwert eines notwendigen Neben- und Abfallproduktes der Evolution. Strukturelles Leid stellt damit die Güte und Allmacht des Schöpfers und der Schöpfung nicht mehr länger in Frage. Einschränkend muß man hinzusetzen, daß unsere Weise der Leiderfahrung zutiefst durch die Sünde qualifiziert wird.

Von selbst erhebt sich an dieser Stelle die Frage, ob so verstandenes Leid nicht einen zu hohen Preis für die Freiheit und Liebe bildet. Die Antwort darauf erfolgt vom Gottesbild her; sie kann davon ausgehen, daß Gott das Leiden absolut nicht will. Aber dieser Gott nimmt zugleich nichts zurück von der dem Menschen geschenkten Freiheit. Das bedeutet: Gottes Negation des Leides erscheint nicht in der Gestalt der Übermacht, sondern der Solidarität im Leiden und des Mit-Leidens. Schon im AB tritt Gott unverkennbar auf die Seite der Leidenden und wird in Jesus Christus selber zum Leidenden. Dadurch wird das Leiden von innen her verwandelt und aufgehoben. Dadurch wird die alte Theodizeefrage in eine neue Richtung gelenkt: „Wohin führt Leiden? Wohin wird es von Gott geführt?“ (58). Dieses „Wohin“ heißt nicht einfach Ende, sondern Vollendung, die auch schon hier und heute zum Vorschein kommt. Das geschieht dort, wo Leid in der Nachfolge Christi beseitigt wird, wo es in Gebet und Glaubenserfahrung eine produktive Verwandlung erfährt, wo es in Liebe zu Gott und Solidarität mit anderen Leidenden Anerkennung und Annahme findet, wo sich im Wunder der Erhöhung der Weg der Liebe Gottes erfahrbar kundtut. G. will keine billigen Lösungen präsentieren; seine Absicht ist es, den Leser besinnlich zu stimmen. Dieses Anliegen dürfte ihm sehr wohl gelingen. Der Leser dieses Bändchens dürfte weniger unter den kritisch sezierenden

Theologen, eher unter den in der Schule des Leidens gereiften Glaubenden zu suchen sein. Möge es den Weg zu ihnen finden!  
*Passau* *Christian Schütz*

## DOGMATIK

SCHILSON ARNO / KASPER WALTER,  
*Christologie im Präsens. Kritische Sichtung*  
neuer Entwürfe. (Theologisches Seminar) (164.) Herder, Freiburg 1974. Kart. Iam.  
DM 18.—.

Wenngleich die Christologie im Zentrum christlicher Theologie steht, sind doch die letzten Jahrzehnte von einem ganz eigenartigen christologischen Ringen gekennzeichnet. Nicht nur den Fachtheologen, sondern allen bewußten Christen steht die Frage: Wer ist Jesus Christus? in einer bedrängenden und zur Entscheidung rufenden Weise vor Augen. Neben vielen Einzelfragen sind zahlreiche Versuche gemacht worden, das Christusgeheimnis in systematischer Zusammenschau zur Sprache zu bringen. Sch. will die Neuansätze im christologischen Denken und die daraus erwachsenen christologischen Entwürfe in einer überschaubaren, hinreichend detaillierten, dazu auch kritischen Information „sowohl dem aufgeschlossenen Nicht-Theologen als auch dem eher wissenschaftlich interessierten Theologen und Theologiestudenten“ (5) vorstellen, was ihm in einer sehr erfreulichen Weise gelungen ist.

Im 1. Abschnitt (9–12) wird herausgestellt, wie die erstaunliche Vielfalt christologischer Entwürfe aus der Einheit des Christusbekenntnisses schon im NT gründgelegt erscheint, ohne daß diese Vielfalt notwendig das eine Bekenntnis sprengen muß. Es lassen sich auch heute ganz klar „gemeinsame Perspektiven gegenwärtiger Christologie“ (Überschrift des 2. Abschnitts) erkennen, die aus der Einheit des Christusglaubens einerseits und den Auswirkungen des geschichtlichen Denkens heute, der neuen Orientierung am NT und dem Bemühen um ein verantwortetes Heils-Kerygma heute über Jesus als den Christus andererseits sich herleiten. Auf diesem weiteren theologischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund heben sich die dann in den weiteren Abschnitten vorgestellten christologischen Entwürfe in ihrer jeweiligen Eigenart plastisch ab. Ohne den einzelnen besprochenen Theologen durch allzu pauschale Kategorisierung unrecht zu tun, können sie doch in ihrem jeweiligen Anliegen dem Verständnis dadurch unmittelbar erschlossen werden, daß sie unter typischen Grundformen christologisch-theologischen Interesses vorgestellt werden. „Christologie als Funktion für den Glauben“ kann die Ansätze R. Bultmanns, H. Brauns und G. Ebelings, bei aller verbleibenden Eigenart, zusammenschauen lassen (31–50). Für K. Barth und H. U. v. Balthasar läßt sich deren

Christologie als „Entfaltung trinitarischer Theologie“ auffassen (51–70). Für andere Theologen ist sodann charakteristisch, daß ihre Christologie in einem universalen Rahmen zu stehen kommt, so bei Teilhard de Chardin im Horizont seiner bekannten evolutionären Kosmologie, bei K. Rahner eher in einem solchen der Anthropologie, während für W. Pannenberg und L. Moltmann der Horizont der Geschichte (wenngleich recht unterschiedlich) maßgeblich ist (71–114). Unter dem Titel „Christologie ohne Zweideutigkeit“ werden die Ansätze P. Schoonenbergs („Christologie von unten“) und D. Söllés („Christologie als atheistische Theologie“) vorgestellt (115–132).

Entscheidend ist bei dieser Vorstellung der hauptsächlichen neueren und heute relevanten christologischen Entwürfen, wie Sch. sie gibt, die gediegene Orientierung mit einer ruhigen und weiter umschauenden Einordnung in deren allgemeinere theologische Anliegen und mit entsprechender Beurteilung der Autoren, indem eben auf die Positiva ihrer Entwürfe genauso hingewiesen wird, wie auch auf die festzustellenden Desiderata oder auch Gefahren von Einseitigkeiten.

Als letzter Abschnitt hat W. Kasper den Beitrag „Aufgaben der Christologie heute“ (133–151) beigesteuert, dessen Anregungen inzwischen von ihm selbst durch sein Buch „Jesus der Christus“ (Mainz 1974) ausgeführt sind. Anhang I gibt eine sehr gute Literaturübersicht, während Anhang II, „Grundbegriffe der Christologie und ihre Bedeutung“, dem Nicht-Fachmann die hauptsächlichsten Fachausdrücke kurz erklärt.

Das Buch ist allen am christologischen Glaubensgut und seiner heute notwendigen Er schließung Interessierten bzw. damit Beauftragten dringend empfohlen. Daß es inzwischen neu aufgelegt wurde, ist ein Zeichen für den schon bewährten guten Dienst, den es leistet.

Wien *Raphael Schulte*

DULLAART LEO, *Kirche und Ekklesiologie*. Die Institutionenlehre Arnold Gehlens als Frage an den Kirchenbegriff in der gegenwärtigen systematischen Theologie. (Gesellschaft und Theologie, Systematische Beiträge Nr. 16) (247.) Kaiser, München / Grünwald, Mainz 1975. Snolin DM 27.50.

Die „entstandene Kluft zwischen Theologie (als Wissenschaft) und Kirche (als Institution) hat bei vielen Theologen (und, so dürfen wir hinzufügen, bei vielen Priestern und Laien) ein Gefühl der Ohnmacht hervorgerufen“ (12). So ist es angezeigt, das Verhältnis von Theologie und Kirche (und umgekehrt) einer Untersuchung zu unterziehen, was unmittelbar fruchtbar sein wird gerade in der Ekklesiologie: Es kommt darauf an, „der Ekklesiozentrik der ganzen Theologie auf die Spur zu kommen“ (13). Dazu stellt