

misser die Auseinandersetzung mit A. F. Segal, *Two Powers in Heaven* (Leiden 1977), wo der Begriff der *reschut* stärkste theologische Relevanz hat (hochinteressant, wenn auch später, ist die Verwendung des Begriffs in den Hekhalot-Texten). Auf ein „Schaliach-Institut“ (S. 133 zitiert zu Recht F. Hahn dagegen) kommt man nur aus ntl. Perspektive (mögliche Parallele zu *apostolos*), rabbinisch ist der Begriff höchstens rechtsgeschichtlich relevant. Die rabbinische Ordination ist ebenfalls noch ungenügend aufgearbeitet und in steter Gefahr theologischer Vereinnahmung. Das ist aber nicht dem Autor anzulasten, der mutig und umsichtig unsichere Gewässer zu kartieren versucht. Insgesamt müht sich der Autor, auf beschränktem Raum eine Fülle von Materialien, Themen und Literaturen durchzugehen und zeigt dabei viele offene Fragen auf. Für die Vorstellung der „Vollmacht Jesu“ ist der Ertrag eher gering; daraus auf die Unvergleichlichkeit Jesu zu schließen, wäre allerdings ein Kurzschluß, dem der Autor auch nicht erliegt. Man ist S. dankbar für die vorgelegte Materialfülle; die Auswertung (und gelegentliche Präzisierung der Thematik) ist erst zu leisten.

Wien

Günter Stemberger

■ LANG BERNHARD, *Die Bibel*. Eine kritische Einführung. Uni-Taschenbücher 1594. Schöningh, Paderborn 1990. (256). DM 24,80.

Das vorliegende Buch ist im Grunde eine etwas erweiterte Auflage von „Ein Buch wie kein anderes, Einführung in die kritische Lektüre der Bibel“ in der Reihe „Biblische Basis-Bücher“, Band 3, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1980, ergänzt durch drei wertvolle Anhänge, nämlich:

- I. R. Laufen, Die älteste Sammlung der Worte Jesu.
- II. Das meistgelesene Buch über die Bibel: „Und die Bibel hat doch recht“ (wobei mit der popularisierenden Ansicht, daß archäologische Funde die Wahrheit der Bibel beweisen, abgerechnet wird).
- III. Trends in der gegenwärtigen Bibelwissenschaft.

Das kommentierte Verzeichnis der Literatur ist ergänzt bis ins Jahr 1989/90. Selbstverständlich findet sich nur ein Bruchteil aus der Fülle der Publikationen. Schade, daß auf S. 246 wohl das altorientalische, aber nicht das biblische Weltbild dargestellt ist (vgl. Reclams Bibellexikon, S. 539, oder Bühlmann, Schlüssel zu „Gesetz und Propheten“, S. 13). Namens- und Sachregister sind ergänzt worden.

Das Buch ist in flüssigem Stil gut lesbar (z.B. die Kanonbildung und die historisch bedingten

Gründe für die verschiedenen Kanonformen S. 17–38), ja oftmals spannend geschrieben (z.B. die Entdeckungsgeschichte des Codex Sinaiticus, S. 65–67, oder die Geschichte der Auffindung der Qumranschriften, S. 62–64). In einem eigenen Kapitel zeichnet der Verfasser auch den mühsamen Weg der kritischen Exegeten in der katholischen Kirche bis zum 2. Vatikanischen Konzil nach.

Die vorliegende Einführung in die Hl. Schrift weiß sich sowohl der kirchlichen Tradition als auch der historisch-kritischen Forschung verpflichtet. Sie dient neben dem Hinführen zu einem kritischen Lesen der Bibel dazu, die Hintergründe der heutigen Diskussion über Jesus und Qumran kennenzulernen und die Bedeutung der 1993/94 erschienenen Bibelenzyklika zu unterstreichen.

Linz

Roswitha Unfried

DOGMATIK

■ ARENS EDMUND, *Christopraxis*. Grundzüge theologischer Handlungstheorie. (Q.D. 139). Herder, Freiburg 1992. (174). Ppb. DM 38,-.

Der Autor legt mit diesem Band, dessen programmatischer Titel etwas maniert wirkt, sozusagen eine kleine Summe seiner bisherigen Auseinandersetzung mit der Rezeption der transzendentalpragmatischen Kommunikationstheorie, wie sie von Jürgen Habermas und Karl Otto Apel entwickelt wurde, in der theologischen Grundlagenforschung vor. Wer also seine bisherigen Studien kennt, findet nicht viel Neues. Als Band in den „Quaestiones disputatae“ ist aber eine kompakte Darstellung eines Forschungsansatzes durchaus wünschenswert. Denn die Thematik um die Entwicklung einer theologischen Handlungstheorie ist aktuell und anspruchsvoll zugleich. Zum einen hat sie nämlich einen schwierigen wie bisher umstrittenen Transformationsprozeß von Theologie und Kommunikationstheorie zu leisten, zum anderen ist eine theologische Handlungstheorie eine Grundlagentheorie von Theologie überhaupt und insofern ein interdisziplinäres Unterfangen, das hohe fachübergreifende Kenntnisse erfordert. Beiden Herausforderungen stellt sich diese Publikation mit unterschiedlichem Erfolg: Einen deutlichen und auch originären Schwerpunkt nehmen die biblischen Grundlagen theologischer Handlungstheorie (Teil 2) ein. Hier leistet Arens eine wichtige Konkretisierung und Fundierung, gerade was die Rekonstruktion einer biblischen „Text- und Handlungstheorie“ sowie elementa-

rer biblischer Grundhandlungen des Bezeugens und Bekenkens anlangt. Die systematisch-praktischen Perspektiven (Teil III) spannen einen großen Themenbogen von der wahrheitstheoretischen Problematik bis hin zur ekklesial-solidarischen Praxis der christlichen *Communio*. Leider kommt dieses Kapitel über Konturen einer Handlungstheorie nicht hinaus. Das zeigt sich deutlich z.B. bei den wahrheitstheoretischen Überlegungen: Aufgezeigt werden nur sattem bekannte Wahrheitsdimensionen (Korrespondenz, Kohärenz, Evidenz, Konsens) und theoretisch wenig durchdrungene Kombinationen (biblisches und diskurstheoretisches Wahrheitsmodell). Ein m.E. problematischer Tatsachenbegriff, der die Unterscheidung empirischer und theologischer Sachverhalte bewußt unterläuft (für Arens liegt die historische Existenz Jesu wie seine pneumatologische Anwesenheit in der Gemeinde scheinbar auf derselben korrespondenztheoretisch einzulösenden Ebene), trägt zur Verbesserung einer theologischen Wahrheitstheorie gewiß nicht bei. Man sucht vergeblich nach Kriterien, die z.B. historisch verifizierbare von kommunikativ bezeugten – und eben nicht korrespondenztheoretisch einlösbaren – Tatsachen unterscheiden könnten. Arens stellt zu Recht die kommunikativen Akte kirchlichen Bezeugens und Bekenkens als zentral und konstitutiv heraus, aber ich erwartete mir dann ebenso eine Analyse des Umstandes, daß diese Akte immer zugleich auch zu Handlungen der Spaltung und Trennung, also des Dissenses und Ausschlusses aus kirchlicher *Communio* geworden sind. Eine theologische Handlungstheorie, die diese leidvollen Konsequenzen nicht mitreflektiert, läuft massiv Gefahr, die Faktizität kirchlich-autoritativer Sprechhandlungen zur unbefragten Geltung ihrer Christopraxis zu erheben. Hier wäre die Weiterentwicklung einer theologischen Diskurs- und Konflikttheorie sehr angebracht. Überzeugend sind auch die Schlußreflexionen Arens zum kirchlichen Handeln, das in der solidarisch-anamnetischen Praxis Ziel und Kriterium findet: Eben eine solche Praxis ist Christopraxis.

Linz

Franz Gruber

■ STREMMER GERHARD, *Gottes Güte und die Übel dieser Welt*. Das Theodizeeproblem. Mohr, Tübingen 1992. (442).

Der Grazer Philosoph Gerhard Stremmer hat das umfassendste Buch der letzten Zeit über das Theodizeeproblem vorgelegt. Es geht um die Frage: Wie kann ein guter Gott (*summum bonum*) das Böse in der Menschenwelt zulassen, wenn er ihr Schöpfer und allmächtig ist? Es werden die wichtigsten Antwortversuche aus

der Philosophie und der Theologie umfassend dargestellt und diskutiert; zunächst wird abgegrenzt, was unter „Übel“ zu verstehen sei. Wo das Böse als „Mangel“ (*privatio*) an Gutem gedeutet werde, handle es sich um einen zirkulären Schluß (183f). Auch die Vorstellung von einem „leidenden Gott“ sei ein Umgehungsversuch des Problems, denn damit werden unter Menschen nicht nur Trost gespendet, es werde immer auch Leiden gerechtfertigt (192f).

Dann geht der Autor breit auf die theologische Diskussion ein: Die Ethik Jesu sei für die Menschen keineswegs vorbildlich, denn sie enthalte zu viele destruktive Anteile (233f). Die Begründung dieser Gebote durch ewigen Lohn beziehungsweise Strafe sei problematisch. Jesu Gottesbild sei autoritär und patriarchal, einen solchen Gott könne man nicht lieben (245f). So hätte die christliche Moral auch fatale Auswirkungen gezeigt, in der Bewertung der Frauen, der Verfolgung von Hexen und Ketzern, der Festschreibung von Unwissenheit, der fanatischen Intoleranz, der leibfeindlichen Sexualmoral u.a. Diesem Gottesbild entspreche eine repressive Leidensmystik (278f). Doch wie einst Hiob, so habe der Mensch der Neuzeit seinen Schöpfer moralisch überholt (287). Auch die Lehre von einer ausgleichenden Gerechtigkeit im Jenseits und der Unsterblichkeitsglaube seien moralisch bedenklich (312f).

Ein Dialog zwischen einem Theisten und einem Skeptiker zeigt das Spannungsverhältnis zwischen Religion und Vernunft. Die wichtigsten Eigenschaften des christlichen Gottes seien unter sich unverträglich, göttliche Existenz sei nicht zu beweisen. Daher solle sich religiöser Glaube konsequent der Vernunft unterordnen (355f). Der Autor fragt, ob nicht ein ambivalenter („dualistischer“) Gott, der zugleich gut und böse ist, der menschlichen Lebenswirklichkeit gerechter werde (357)? Aktive Leidensverminderung sei auch ohne Religion möglich, die Menschen müßten der Erde treu bleiben, unzulässige Illusionen sollten verabschiedet werden. Das menschliche Scheitern könne durch die griechische Tragödie besser ausgedrückt und bestanden werden (407ff).

Dieses gewichtige Werk ist eine dringliche Anfrage an die christliche Theologie, die zu nötigen Lernprozessen geradezu herausfordert. Tatsächlich haben die gelebten Volksreligionen das Theodizeeproblem nicht, denn für sie ist „Gott“ immer ambivalent wie das Leben selbst. Dieses Problem haben die Philosophen geschaffen, die Gott zum „höchsten Guten“ machten – d.h. der absolute Herrscher bestimmt allein, was für seine Untertanen gut oder böse ist (kulturanthropologische Deutung). Zu wenig verfolgt wird in dem