

de Lyra weist sowohl zeitgenössische jüdische wie katholische Deutungen der Braut und des Bräutigams im Hld zurück und präsentiert statt dessen in seiner Auslegung eine Ekklesiologie, die das Judentum einschließt: Der Bräutigam im Hld ist auf Gott zu deuten; dessen Braut als die Kirche aus Judentum und Heidentum zu verstehen. Nicolaus sieht dies sogar im Buch systematisch-historisierend angelegt: Hld 1–6 beschreibt die Liebe des Bräutigams (Gott) und der Braut (Kirche) durch das Alte Testament als einen Rückblick auf Gesetzesgabe, Wüste und Einzug ins Land, Hld 7–8 durch das Neue Testament hindurch. Ausdrücklich weist er christliche Auslegungen, die die Braut als Kirche trennt von „der Synagoge“ deuten, zurück (Einleitung zu Hld 1, S. 30–31). Die zwei Brüste, die in Hld 7,3 besungen werden, deutet er als Altes und Neues Testament, aus denen Christen sich nähren sollen.

In Nicolaus' Konzeption der universellen Kirche von Abel an (*universalem Ecclesiam quae a primo Abel iusto usquam ad ultimum electum qui in fine mundi nasciturus est*) bekam diese die Bezeichnung „Braut“ erst am Berg Sinai bei der Gabe des Gesetzes, als Israel Gott angetraut wurde durch Glaube und Kult, die anderen Völker jedoch sich zur Idolatrie wandten. Diese Kirche, „*constituta est ex diversis gentibus, scilicet, ex Iudaeis et Gentibus, ex iustis et peccatoribus, ex praelatis et subditis*“ und hat in beiden *status* (dem des Alten Testaments und dem des Neuen Testaments) ein unterschiedliches Erscheinungsbild, je nach ihrer Ferne oder Nähe der einzelnen kirchlichen Teile zum Bräutigam Gott. Hier entscheidet sich einiges an dem Verständnis des Begriffs „*status*“, den Kiecker einige Male mit „*situation*“, an anderer Stelle jedoch mit „*circumstances*“ übersetzt. Bei diesem von Nicolaus bewußt gesetzten Begriff „*status*“ des AT und NT, der nicht jeweils mit Judentum und Christentum identisch ist, wäre eine konsistente Übersetzung wünschenswert, um diese ausgetüftelte Ekklesiologie nachvollziehen zu können.

Damit wird dann auch verständlicher, wie Nicolaus seine zwiespältige Auslegung zu Hld 7,1 wohl meint: In Hld 4 sei die Schönheit der Braut von oben nach unten beschrieben worden, hier jedoch von unten nach oben. Der Grund liege darin, daß in alttestamentlicher Zeit sich die Braut von Gott entfernte und herausrat, in der Zeit des Neuen Testaments aber sie von den irdischen Dingen zu den himmlischen zurückgeführt wurde. Dies ist wohl kein platter Antijudaismus, sondern pointiert eine theozentrische Ekklesiologie, wie er sie im Einleitungsteil über den einen Glauben der universalen Kirche aus Judentum und Heidentum durch alle Zeiten,

„*complectens statum utriusque Testamenti*“ beschreibt: „For just as there is one faith held by modern and ancient people, though there are differences in how clearly things are explained, so there is one Church though there are differences depending on greater or lesser closeness to God, with greater closeness occurring in the time of the New Testament.“ (S. 33) Das Hohelied spiegelt nach Nicolaus de Lyra alle Übergänge von Bräutigam (Gott) und Braut (universale Kirche), von einem Teil der Kirche zur anderen, von einer Zeit zur anderen, jeweils in Bezug auf die Nähe und Ferne zum Bräutigam Gott.

Man muß James George Kiecker dankbar sein, daß er diese interessante Quelle zur Geschichte der Exegese und der Ekklesiologie ediert und durch eine Übersetzung zugänglich gemacht hat.
Linz Franz Böhmisch

DOGMATIK

■ WITSCH NORBERT, *Glaubensorientierung in „nachdogmatischer“ Zeit*. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums. (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Hg. vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Band LXV). Bonifatius-Verlag, Paderborn 1997. (311). Geb. DM 128,-/S 934,-/sFr 122,-.

Norbert Witsch behandelt in dieser überarbeiteten Fassung seiner Dissertation, die 1995 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen wurde, das Werk des evangelischen Theologen Ernst Troeltsch (1865–1923). Ausgehend vom geistigen Umbruch, wie er in Deutschland zu Mitte des 19. Jahrhunderts stattgefunden hatte – charakterisiert als Wende vom „Idealismus“ zum „Materialismus“ und „Positivismus“ –, zeichnet Witsch das Bemühen Troeltschs nach, den Anspruch des christlichen Glaubens nach dem Zusammenbruch des kirchlichen „Supranaturalismus“ neu zu rechtfertigen. Nicht mehr die äußere Autorität des Dogmas, des Amtes oder der Heiligen Schrift könne die Plausibilität des christlichen Glaubens begründen, sondern die Herausarbeitung der persönlichen Glaubenserfahrung. Diese Subjektivierung bedeutet aber nicht, daß Troeltsch den Gottesglauben als bloßes Produkt der menschlichen Bewußtseinsimmanenz ansieht, wie dies der Psychologismus und Positivismus behaupteten; vielmehr ist festzuhalten: „Der Religion ist das Recht und die Geltung eines eigenständigen

Gebietes menschlichen Geisteslebens zuzuerkennen“ (71).

Von hier aus fragt Norbert Witsch weiter, wie Troeltsch die „Wesensbestimmung des Christentums“ (120) vornimmt. Im Unterschied sowohl zu Harnack, der in seinen Vorlesungen „Das Wesen des Christentums“ (1900) versucht, das „Eigentliche“ des christlichen Glaubens streng zu scheiden von „historischen Einzelheiten“, als auch zu Loisy, der in seinem Werk „L'Évangile et l'Église“ (1902) das „Wesen“ des Christentums als „eine komplexe und sich geschichtlich erst entwickelnde Größe“ (134) ansieht, geht Troeltsch davon aus, daß jeder Historiker „immer schon bestimmte geschichts- und religionsphilosophische Vorentscheidungen“ (161) getroffen hat. Das Wesen des christlichen Glaubens kann nicht einfach aus historischen Fakten abgeleitet werden, sondern bedarf einer „schöpferischen Tat“ (166). Später modifizierte Troeltsch diese idealistische Auffassung einer „Entwicklung“ der Glaubenslehre und setzte kulturgeschichtlich und soziologisch an; der Prozeß der Herausbildung unterschiedlicher epochaler Gestalten des Christentums sei letztlich zu verstehen „aus einem Wechselverhältnis des christlichen Glaubens mit der jeweiligen kulturellen Gesamtlage heraus“ (186). Dadurch hat Troeltsch – in deutlicher Absetzung zu den ungeschichtlichen Systemen des traditionellen Supranaturalismus, des Idealismus und der Aufklärungstheologie – die historisch vielfältigen Gestalten christlichen Glaubensverständnisses gedeutet als „produktive Neudeutung des Christentums im Kontext der jeweiligen Gegenwart“ (196). Jede Wesensbestimmung des Christlichen ist situationsgebunden; das „Absolute“ selbst ist geschichts-transzendent. Kirche versteht sich demnach nicht „im Sinne einer *supranaturalen Anstalt*“ (247), sondern als Gemeinschaft, die „einen *den einzelnen Gläubigen grundsätzlich vorgeordneten Lebenszusammenhang* aussagt“ (246).

Daß diese Untersuchung der Theologie von Ernst Troeltsch keine rein historische Arbeit ist, sondern einen Beitrag zur Bewältigung des gegenwärtigen Plausibilitätsverlusts der christlichen Botschaft leisten möchte, zeigt der Autor im letzten Abschnitt auf, in dem er einige Fragen zur theologischen Erkenntnislehre (Schrift, Theologie, Lehramt, Kirche) aufgreift. Aber hier müßte die eigentliche Auseinandersetzung mit einer „Glaubensorientierung in ‚nachdogmatischer‘ Zeit“ erst beginnen. Norbert Witsch hat mit seiner Arbeit über Troeltsch einen möglichen Weg vorgezeichnet.

Corrigenda: S. 184, 4. Zeile v.u.: Persönlichkeit. Außerdem mehrer Trennfehler: S. 97, 3./4. Zeile; S. 117, 12./13. Zeile; S. 165, 3./4. Zeile; S. 204,

2./3. Zeile; S. 206, Anm. 17, 6./7. Zeile. Die Schrift ist ziemlich eng gesetzt; manche Zeilen weisen keinen Abstand zwischen den Wörtern auf (zum Beispiel S. 190, 7. Zeile)!

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ KNEIPS THOMAS, *Die Unvertretbarkeit von Individualität*. Der wissenschafts-philosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners „Hörer des Wortes“. (Bonner Dogmatische Studien, 19). Echter-Verlag, Würzburg 1995. (310). Kart.

Der Autor der vorliegenden Studie, die 1994 an der Theologischen Fakultät in Bonn als Dissertation eingereicht wurde, hat es sich zur Aufgabe gemacht, Rahners frühes Werk „Hörer des Wortes“ in wissenschafts-philosophischer Hinsicht zu interpretieren. Schon in der Einleitung stellt Knieps seine Auslegung als „neue Deutung“ (14) vor, die sich gegen den Hauptstrom der Rahner-Interpreten stellt. Die Untersuchung läuft auf die These hinaus, daß sich bei Rahner eine „Ablösung des Paradigmas *transzendentaler Subjektivität*“ (210) zeige, die – so Knieps – als Nichtableitbarkeit subjektiver Identität aus einer höheren Einheit zu verstehen sei: „Das Individuelle ist *unvertretbar* geworden“ (211). Der erkennende und glaubende Mensch findet zu seiner Identität nur, wenn er sich diese vom Anderen her gesagt sein läßt – darin besteht seine „unvertretbare Individualität“ (296).

Mit dieser These versucht Knieps ein Dilemma zu unterlaufen, das ihn in seiner Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ durchgängig beschäftigt: das Verhältnis von (Religions)Philosophie und Theologie im Verständnis von „Offenbarung“. Eine zentrale Frage lautet: „Wie kann der *Glaube* eine menschlich bedeutsame Angelegenheit sein und dabei das göttlich transzendente Moment von Offenbarung uneingeschränkt zur Geltung bringen“ (91)? Die Zuordnung von „Menschlichkeit der Vernahme“ und „Göttlichkeit des Vernommenen“ (92) sieht Knieps letztlich nur dann adäquat gegeben, wenn die Rahnersche „*potentia oboedientialis*“ verstanden wird als „*Sich-etwas-sagen-Lassen*“ (247). Der unauflösbare Zusammenhang von menschlicher Offenheit und göttlicher Offenbarung wird als Bereitschaftshaltung bestimmt, die eigene Identität von der Erfahrung „des Anderen“ her konstituiert zu sehen: „Angewiesen ist der Mensch darauf, daß vom Ort des Anderen aus ihm bedeutet wird, was er sich selbst nicht sagen könnte. Ohne diese Auskunft kommt er nicht zu einem Selbstbegriff und nicht