

sie steht für Jesus im Kontext von prophetischen Gerichtsansagen, die für einen *solchen* Tempel keine Zukunft mehr sehen (Mk 13,2). Für all die *darüber hinausgehenden Präzisierungen*, die Å. schon bei Jesus selbst gegeben sieht (expliziter Anspruch, Messias und Bauherr eines neuen Tempels zu sein; expliziter Anspruch, im Fall seiner Tötung die bisherige Sühnefunktion des Tempels „am eigenen Leib“ zu übernehmen ...), muss m.E. auf der Ebene des vorösterlichen Jesus vieles offen (d.h. in positiver Weise unbestimmt!) bleiben und darf der nachösterlichen Gemeinde durchaus mehr an Interpretationsleistung zugeschrieben werden. Und dies ist in theologischer Sicht ja auch gar nicht jener Schaden, den Å. und andere als „konservativ“ etikettierte Ausleger befürchten: Denn das, was die nachösterlichen Christen dann als Tiefensinn des tatsächlichen Geschehens im Tempel erkannten und in ihren Erzählungen bzw. Wortüberlieferungen explizit machten, liegt ja sicherlich mitten in der Fluchtlinie originär jesuanischer Intention. Aber eben so, wie sich diese Intention im Horizont nachösterlichen Gesamtverständnisses erst zeigte! Wenn man somit nicht von Identität vorösterlicher Jesus-Intention und nachösterlicher Christologie ausgeht (sehr wohl aber von Kontinuität!), kommt umgekehrt ein *Jesusbild* heraus, das weniger von expliziten theologischen Selbstansprüchen geprägt ist, sondern vielmehr von Folgendem: konsequenter Gehorsam in der Erfüllung dessen, was er als seinen Botschaftsauftrag sieht, und absolut vertrauende Offenheit für die unverrechenbaren Wege, wie Gott die angesagte *basileia*-Wirklichkeit zum Durchbruch bringen würde. Und ein solches Jesusbild, wenn es denn historisch wäre, ist m.E. christologisch um nichts weniger ergiebig als Rekonstruktionen, die in das authentische Jesus-Bewusstsein schon möglichst alles an nachösterlicher Sinngestalt „hineinpacken“.

Übrigens: Als kritische Gegenlektüre empfehle ich K. Paesler, *Das Tempelwort Jesu*, Göttingen 1999. Hier wird in historischer Sicht fast alles anders beurteilt als bei Å. Dennoch bewirkt die Parallelektüre keineswegs Verstörung. Vielmehr zeigen die Widersprüche in der historischen Einzelrekonstruktion auf ihre Art eindrucklich die umso bedeutsameren gemeinsamen Linien in der Darstellung des *theologischen* Anspruchs, den Jesu riskantes Tun und Reden im Tempel hatte, ganz gleich ob die konkretisierenden Nuancen dieses Anspruchs schon Jesu eigenes Bewusstsein bestimmten, oder ob er in der Fülle seines Sinnüberschusses erst nachösterlich erkannt wurde.

Linz

Christoph Niemand

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ VON SCHELIHA ARNULF / SCHRÖDER MARKUS (Hg.), *Das protestantische Prinzip*. Historische und systematische Studien zum Protestantismusbegriff. Kohlhammer, Stuttgart 1998. (336) Ln.

Vorliegender Sammelband ist dem evangelischen Theologen Hermann Fischer gewidmet und versucht, zu einer „Wesensbestimmung des Protestantismus“ (Vorwort, VII) beizutragen. Die insgesamt 15 Beiträge gliedern sich in zwei Abschnitte:

*Theologiegeschichtliche Studien* (1–199) untersuchen das Verständnis des protestantischen Christentums, wie es bei verschiedenen Theologen (Luther, Schleiermacher, Ritschl, Hirsch, Har-nack, Baur, Barth, Troeltsch) seine Ausprägung fand. Dabei zeigt sich zum einen, dass es durchaus Konstanten einer protestantischen Identität gibt, die in bewusster Absetzung von der katholischen Tradition gelebt und reflektiert wurden (Subjektivität des Glaubensvollzugs, Rechtfertigungslehre, exklusiver Schriftbezug usw.); zum anderen ergibt sich aber genau daraus die Schwierigkeit, ein „protestantisches Prinzip“ zu formulieren: „Aus der besonderen Betonung der Individualität und der Gestaltung ihrer Kommunikation als Öffentlichkeit und Freiheit folgt die grundsätzliche Anerkennung einer Vielfalt von innerprotestantischen Positionen“ (70), wie Martin Rössler festhält. Von daher kann Matthias Lobe die interessante Bemerkung machen, dass der Katholizismus der „modernen Tendenz auf Rationalität und Organisation“ (105) besser entspricht und – im Kontrast zu den Kirchen der Reformation – „moderner“ strukturiert ist, ja sogar „als die menschlichere Kultur erscheint“ (108), weil er das Bedürfnis nach Leitung und Ordnung besser stillen kann als der Protestantismus mit seiner „Kultur der religiösen Subjektivität, die keinerlei objektive ‚Außenstützen‘ kennt“ (106).

Der zweite Abschnitt behandelt gegenwärtige *systematische Perspektiven* (201–330). Hier kommen vor allem ethische Fragen zur Sprache, die sich vielfach nicht mehr in den Kategorien traditioneller protestantischer Theologie diskutieren lassen, sei es das „Schema eines supranaturalen Theismus“ (220), die „grundlegende Unterscheidung zwischen dem Werk Gottes und dem Werk der Menschen“ (297) oder das „persönliche Glaubensbewusstsein“ (327). Ohne den Anspruch auf endgültige Lösungen zu erheben, zeigt die protestantische Theologie mit ihrem Grundsatz, „nichts Bedingtes, Konkretes in Bezug auf Gott

und Glaube für verbindlich halten zu dürfen“ (299), einen Weg zu echter Auseinandersetzung mit drängenden Fragen des menschlichen Lebens auf.

Dieses Buch ist keine abgerundete und glatte Einführung in die evangelische Theologie, sondern eher ein Fragment, und zwar ein anspruchsvolles. Aber gerade dadurch regt es katholische und evangelische Leser/innen sehr zum Nachdenken an.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ MADAPPATTU JOSE, *Evangelization in a marginalizing world*. With Special Reference to the Marginalised Satnamis in the Diocese of Raipur. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Nr. 48). Steyler Verlag, Nettetal 1997. (288). Kart.

Jose Madappattu, Priester der zentralindischen Diözese Raipur (Bundesstaat Madhya Pradesh), hat mit dieser Arbeit eine Problematik reflektiert, von der die christliche Glaubensverkündigung in Indien zutiefst betroffen ist: Welche Identität kommt dem Christentum im Kontext massiver Armut und Unterdrückung sowie inmitten des Pluralismus von Religionen zu? Das Ziel der vorliegenden Untersuchung besteht darin, „to expose, from a theological standpoint, the significance and contours of the concept of holistic liberation of the marginalised in India (Dalits in general and Satnamis in particular)“ (219). Damit ist der zentrale Begriff angesprochen: „holistic liberation“. In deutlichem Kontrast zur traditionellen Missionierung, deren maßgebliches Kriterium in der Zahl der Negetauften bestand (vgl. 151f), plädiert Madappattu für eine umfassende Befreiung der kulturell, sozial, sexuell, religiös und wirtschaftlich unterdrückten Klassen in der indischen Gesellschaft. Eine solche *holistic liberation* ist – wie der Autor schon zu Beginn klarstellt – „really evangelization, and not merely pre-evangelization“ (19). Dieser Wandel von einer bloß belehrend-missionierenden Kirche hin zu einer partizipierend-befreienden Kirche hat seinen theologischen Grund in der Sichtweise des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Kirche zutiefst als „Zeichen und Werkzeug“ sieht (vgl. 153).

Madappattu legt Wert auf die Einsicht, dass „evangelization in a marginalizing world“ nicht nur pastoral relevant ist, sondern eine radikale Reformulierung der Theologie insgesamt zur Folge hat; Theologie, die dem Lebens- und Glaubenskontext der Menschen in Madhya Pradesh gerecht werden soll, hat drei Merkmale aufzuweisen: „(1) Theologising is a function of Christian communities, (2) they should be involved and

should take an active responsibility in the concerns and tasks of contemporary society, and (3) they must reflect on their faith and Christian experience; this makes the Church in India genuinely local Church“ (183, Anm. 13). Theologie ist wesentlich „commitment“ (192), Antwort und Reflexion, die erst in der authentischen Teilnahme an den Lebenserfahrungen der Armen zustandekommt. So liegt mit diesem Buch eine theologische Arbeit vor, die minutiöse Information und redliche Reflexion vereint mit persönlichem, ja leidenschaftlichem Engagement für eine befreiende Verkündigung der christlichen Botschaft. Jose Madappattu hat mit seinem Beitrag ein kleines, aber wichtiges Mosaiksteinchen in das große und bunte Bild kontextueller Theologie eingefügt, das gegenwärtig im Entstehen ist.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Gott der Erlöser*. Zu einigen ausgewählten Fragen (Kriterien 96). Johannes Verlag Einsiedeln-Freiburg i.B. 1997. (103) DM/sFr 19,-/S 139,-.

Diese Studie zur „Theologie der Erlösung“ wurde den Mitgliedern der Internationalen Theologischen Kommission 1992 von Johannes Paul II. vorgeschlagen. Der Text wurde 1994 dem Präfekten der Glaubenskongregation vorgelegt, der ihn für die Publikation genehmigt hat. Der Kommission geht es nicht darum, neue theologische Lehren vorzulegen. Vielmehr ist es ihr Anliegen, hier eine Synthese gegenwärtiger theologischer Ansätze, einen gesicherten Bezugspunkt für die weitere Diskussion und Untersuchung dieser Frage anzubieten.

In einem ersten Schritt wird die „menschliche Befindlichkeit und die Realität der Erlösung“ im Hinblick auf die heutige Situation sowie in Beziehung zu den Weltreligionen dargestellt. Die christliche Lehre von der Erlösung und die moderne Welt stehen dabei in einem schöpferisch-kritischen Spannungsverhältnis. Der biblische Befund (II. Teil) sieht Erlösung als Möglichkeit von Freiheit. Die historischen Perspektiven (III. Teil) skizzieren einen knappen theologiegeschichtlichen Überblick, gehen aber auch differenziert kritisch auf Entwürfe der jüngeren Vergangenheit beziehungsweise Gegenwart ein (Liberaler Protestantismus, Bultmann, Tillich, Theologie der Befreiung, Karl Rahner, pluralistische Religionstheologie). Schließlich werden im IV. Teil systematische Perspektiven entfaltet: 1. Die Identität des Erlösers: Wer ist der Erlöser? 2. Die Menschheit – gefallen und erlöst. 3. Die Welt unter der erlösenden Gnade (u.a. Befreiung,