

Der Autor ist davon überzeugt, „dass in besonderer Weise eine ihrer eigenen Brüche bewusste Theologie, ausgesetzt den Aporien ihrer Gegenwart wie den ureigenen, zeitrelevant werden kann“ (19). Nach der Explikation dieser These in der *Grundlegung* (9–52) unternimmt Hoff eine *philosophische Entfaltung* (53–158), um anhand einiger Ansätze „aporetische Rationalität“ (55) zu charakterisieren. Dabei zeigt sich immer wieder, wie sehr die Gebrochenheit menschlicher Erkenntnis zur „Selbstwahrnehmung unserer Gegenwart“ (156) gehört. Im dritten Teil, der als *Theologischer Übergang* (159–186) fungiert, werden die fundamentaltheologischen Konsequenzen gezogen: Aporetik besagt einen „Wahrnehmungsstil von Theologie“ (183), der unweigerlich zur authentischen Rechenschaft des Glaubens gehört. Im Hauptteil schließlich erfolgt die *Skizze einer Aporetischen Theologie* (187–324). Für Hoff macht die Christologie das „Kernstück“ (218) dieser Reflexion aus, weil in der Zuordnung von Differenz und Identität zwischen menschlicher Wirklichkeit und göttlichem Geheimnis die Aporie der Theologie schlechthin zur Sprache kommt. Der Gang durch einige christologische Entwürfe (Barth, Balthasar, Rahner, Pannenberg, Kasper, Schoonenberg) macht die vergeblichen Versuche deutlich, mit dieser Aporie fertig zu werden. Das Resümee dieser Untersuchung besteht in der Forderung, die Erfahrung des Aporetischen in ihrer ganzen Tiefe nicht nur als äußeren Umstand eines – „an sich“ – geschlossenen theologischen Systems zu sehen, sondern sie als „Lebensprinzip“ (303) und „Denkform“ (311) zu begreifen: „Theologisches Denken als Erleiden des Nicht-Aufgehenden“ (314) – so versteht sich der Anspruch eines von Aporetik geformten Stils der Glaubensreflexion.

Der Wert dieser Untersuchung liegt darin, dass ein wichtiges Thema christlicher Glaubenserfahrung konsequent im Rahmen theologischer Erkenntnislehre reflektiert wurde. Das Thema der „Aporetik“ betrifft den innersten Kern systematischer Theologie und begleitet den Anspruch christlicher Glaubensrede wie ein Schatten, ohne selbst auch nur annähernd auf den Begriff gebracht werden zu können. Fundamentaltheologie muss „damit fertig werden, dass man theologisch nicht fertig wird“ (314).

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

Der markante Titel des vorliegenden Buches gibt zur Vermutung Anlass, Gerhard Lohfink würde sich anhand griffiger Thesen mit der Krise in der gegenwärtigen Kirche auseinandersetzen. Doch diese Einschätzung wird – zum Glück – sogleich enttäuscht. Das Buch bietet – in kritischer Weiterführung des Werks „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt“ (1982) – eine bibeltheologische Rekonstruktion der jüdisch-christlichen Heilsgeschichte, in deren Zentrum die *Sammlung des Volkes Gottes* steht.

Der *erste Teil* (13–70) arbeitet einige Schwerpunkte der Schöpfungs- und Erlösungstheologie Israels heraus, die auf eine gesellschaftliche (nicht kosmische) Erneuerung hinausläuft und an einen unverwechselbaren Kontext gebunden ist: „an das Zwölfstämmevolk und seine Geschichte“ (43). Im *zweiten Teil* (71–152) geht Lohfink auf das Sammlungs- und Exodusgeschehen Israels ein; die zentrale Einsicht lautet: „Das Volk Gottes ist keine naturgegebene Größe. Es lebt allein von der freien Erwählung durch Gott. Und es lebt vom Glauben an die Verheißung“ (86). Der *dritte Teil* (153–249) geht davon aus, dass die Hoffnung Israels in der Person und Botschaft Jesu gegenwärtig wurde und sich in der Sammlung des endzeitlichen Gottesvolkes voll realisierte. Lohfink reflektiert in diesem Abschnitt mehrere heikle Fragen, wie zum Beispiel das Verhältnis von Altem und Neuem Testament (vgl. 167), das Ethos der Bergpredigt (vgl. 212–215), die Legitimation des kirchlichen Amtes (vgl. 218–219), das Verständnis des Todes Jesu (vgl. 224) und die Bedeutung von „Sühne“ (vgl. 242–249). Fundamentaltheologisch interessant ist dabei die Frage nach der „Gründung“ der Kirche; Lohfink fasst seine Überlegungen in der Aussage zusammen: „Die Kirche geht auf das Handeln Jesu selbst zurück“ (205). Der *vierte Teil* (251–380) handelt vom biblischen Zeugnis von Tod und Auferstehung Jesu, insofern dadurch Kirche konstituiert wird. Eucharistiefeier ist in diesem Sinn Gedächtnisfeier, in der eine „präzise Heilsgeschichte“ (310) Gestalt gewinnt und Gemeinde aufbaut. Auf diesem Hintergrund gewinnt die Frage nach der Einheit der Kirche fundamentalen Stellenwert; Lohfink stellt – gegen Käsemann – die These auf: „Die Vielfalt des Neuen Testaments erzwingt keineswegs die Vielfalt der christlichen Konfessionen“ (368). Dass dieses Buch nicht nur exegetisch arbeitet, sondern auch von einer persönlichen Suche nach glaubwürdiger christlicher Gemeinde geprägt ist, wird immer wieder deutlich und zeigt sich explizit in Lohfinks autobiographischem Schlussteil „Wie es mir mit der Kirche gegangen ist“ (381–395); darin kommt der Autor auch auf die Entscheidung zu sprechen, seine Professur für neutestamentliche Exegese in

■ LOHFINK GERHARD, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998; Urfeld-Verlag, Hagen. (432) Ln.

Tübingen im Jahr 1986 aufzugeben, um in der Münchener Integrierten Gemeinde zu leben und zu arbeiten. Die zahlreichen und ausführlichen Anmerkungen finden sich – leider! – am Schluss des Buches (400–432).

Wer sich in der gegenwärtigen Umbruchszeit der Kirche eine solide biblische und theologische Orientierung verschaffen möchte, wird dieses Buch von Gerhard Lohfink mit echtem Gewinn lesen. Hilfreich zur persönlichen Urteilsbildung ist es gerade deshalb, weil es auf viele konkrete Probleme keine schnellen Antworten gibt, sondern den weiten Horizont der Erwählung und Sammlung des Volkes Gottes eröffnet, von dem her manche Diskussionen über die Kirche eine heilsame Korrektur erfahren können. Allerdings wird sich jede/r Leser/in auch mit der theologischen Vorgabe des Autors auseinandersetzen müssen, die in einer strikten Unterscheidung von „Glaube“ und „Religion“ besteht. Lohfink sieht – mit Blick auf die Glaubensgeschichte Israels und der Kirche – jegliche Form von *Religion* als Ausdruck eigenen Wunschesdenkens an, *Glauben* hingegen als genuin biblische Kategorie, die den unableitbaren Erwählungs- und Erlösungswillen Gottes verwirklicht (vgl. 120–124; 130, 246; 400, Anm. 11). Messerscharf formuliert Lohfink: „Religion bedarf keines Glaubens“ (122). Erst von dieser fundamentaltheologischen Grundentscheidung her wird der Ansatz dieses Werkes bis in seine konkreten Folgerungen hinein schlüssig.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ KARL RAHNER AKADEMIE (Hg.), *Geschichte denken*. (Religion–Geschichte–Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Band 13). LIT-Verlag, Münster 1999. (117) Kart.

Vorliegender Band enthält eine Vorlesungsreihe der Karl Rahner Akademie Köln zum Begriff der Geschichte. Johann Maier (3–17) zeigt in seiner Darstellung der jüdischen Tradition auf, inwieweit der religiöse Zionismus (spätestens durch den Sechstagekrieg 1967) Eingang in die (säkulare) Politik Israels gefunden hat und „eine traditionalistische Wende im Geschichtsbewusstsein“ (13) zur Folge hatte. Kurt Flasch (19–33) stellt dar, dass das Denken des Augustinus letztlich (nur) als „theologische Rahmenkonstruktion für an sich gleich-gültige geschichtliche Erfahrungen“ (23) zu begreifen ist. Hans Michael Baumgartner (35–55) vertritt in seinem Beitrag über Kant die These, „dass die Geschichtsphilosophie so in den Bereich der *Urteilstkraft* hineingehört, dass auf der teleologisch zunächst als ‚zweckmäßig‘, dann als ‚weise‘ beurteilten Natur die Hoffnung liegt, es werde der Menschheit einmal gelingen, die Ver-

nunftidee des Rechts weltweit zu realisieren“ (36). Alfred Schmidt (57–75) arbeitet Hegels geschichtsphilosophischen Anspruch heraus, der von einem „Verzicht auf jede utopische Perspektive“ (57) geprägt ist: „Das widrigen Zeitumständen entgegengesetzte Sollen erweist sich als leer“ (64). Herbert Schnädelbach (77–94) verweist auf die Aporien, die sich der Geschichtsphilosophie nach Hegel stellen: „... einmal das Problem des kognitiven und normativen Relativismus, dann das Problem ‚Geschichte und Natur‘ und die Frage ‚Geschichte und Vernunft‘“ (93). Hermann Schweppenhäuser (95–106) formuliert aus seiner Reflexion des Geschichtsbegriffs Walter Benjamins die These: „In theologischen Worten beten wir, drücken wir die *Sehnsucht* nach dem Anderen aus, danach, dass das Reich Gottes auf Erden sei, nicht, dass es das ist“ (104). Und Johann Baptist Metz (107–116), der die anamnetische Kultur der Theologie einklagt, stellt in seinen Ausführungen die bedrückende Frage: „Gibt es auf dem Boden der Aufklärung noch Institutionen, die sich als akkumulierte Erinnerungen begreifen, als Bereitstellung eines Erinnerungsvorrats zur Strukturierung diffuser, diskursiv unbeherrschbarer Lebenswelten?“ (114)

Diese Veröffentlichung ist ein wertvoller Baustein im – niemals vollendeten – Mosaik der Fundamentaltheologie.

Linz

Franz Gmainer-Pranzl

■ VERWEYEN HANSJÜRGEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2000. (93) Kart. sFr 21,50.

Dieses Büchlein des Freiburger Fundamentaltheologen geht zurück auf drei Vorträge, die 1999 bei den Salzburger Hochschulwochen (Thema: „Religiosität am Ende der Moderne“) gehalten wurden. Verweyen greift das Anliegen, die *Letztgültigkeit* der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus rational zu verantworten (Stichwort „Letztbegründung“), wie er es in seinem Werk „Gottes letztes Wort“ (vgl. die Besprechung in: ThPQ 149 [2001] 81–83) eingehend diskutierte, in dieser Schrift in narrativer Form auf.

In der Philosophie und Theologie der Gegenwart konstatiert Verweyen die Mentalität einer „unbedingten Abneigung gegen alles Unbedingte“ (42), welche den Anspruch einer „ein-für-allemal“ (47) ergangenen Offenbarung grundsätzlich ablehnt. Die Vernunft, die jahrhundertlang mit den „starken“ Kategorien des christlichen Wahrheitsanspruchs (zwangs)liert war, wurde in der Moderne autonom und in der Postmoderne „schwach“. Diese Entwicklung ist – *geistes-*