

mannschen Eschatologie herausgearbeitet, der in 1 Kor 15,20–28 als theologischem Leitmotiv identifiziert wird, nämlich in der Rede von der Auferstehung Christi, seiner Herrschaft und schließlich der Pantokratie Gottes. Gottes Kommen am Ende der Zeiten ist immer schon ein Ereignis seines dreifaltigen Seins, d.h. Schöpfung, Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung sowie Vollendung sind der systematisch-theologische Rahmen, in den Moltmann sein Leitmotiv einbettet. *Teil II* der Studie zeigt entlang der umfangreichen Schriften Moltmanns die eschatologische Grundstruktur seiner Theologie, die der Autor in die Bereiche personale, geschichtliche und kosmische Eschatologie gliedert.

Was die Monografie des Verfassers besonders auszeichnet, ist das gelungene Hin- und Herwechseln zwischen der hermeneutischen Rekonstruktion der thematischen Brennpunkte Moltmanns und der dogmatischen Fachdiskussion. So werden Moltmanns Positionen im größeren Horizont der Theologie verortet und aufschlussreiche Diskurse geboten, wie etwa die Panentheismusproblematik, die Diskussion der katholischen „Auferstehung-im-Tod-These“, das Thema Zeit und Seele, „Allversöhnung“, „Chiliasmus“ und Vollendung des Kosmos.

Wer also Moltmanns theologische Architektur und dessen eschatologische Konkretisierungen studieren, wer eschatologisches Denken an einer pointierten Gestalt der Gegenwartstheologie erfassen will, findet in der Studie Remenysis eine der besten Arbeiten, die je über Moltmann verfasst worden sind.

Linz

Franz Gruber

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ Bonaventura: *Breviloquium* (Christliche Meister, 52). Übertragen, eingeleitet und mit einem Glossar versehen von Marianne Schlosser. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i. Br. 2002. (326) Kart. Euro 17,50. ISBN 3-89411-373-1.

Bonaventura (1217/21–1274) gehört mit Thomas von Aquin (1224/25–1274) zu den kreativsten und einflussreichsten Theologen des (Hoch-) Mittelalters, deren Systematik und Denkform bis in die unmittelbare Gegenwart Schule macht und – in Anknüpfung und Widerspruch – zum Weiterdenken bewegt. Das „*Breviloquium*“, ein Compendium der christlichen Lehre aus dem

Jahr 1256, hat Bonaventura aus einem Anlass verfasst, auf den er in § 7 seiner Einleitung zu sprechen kommt: Die christliche Lehre werde in den einzelnen Schriften „so verstreut dargeboten, dass die Anfänger unter den Hörern der [Wissenschaft von der] Heiligen Schrift sie lange Zeit nicht zu Gesicht und zu Gehör bekommen – weswegen die jungen Theologen häufig vor dem Studium der Hl. Schrift zurückschrecken, so als handle es sich da um etwas Ungewisses, ohne rechte Ordnung, gleichsam um einen düsteren Wald. Deswegen habe ich den Fragen und Bitten von Gefährten, ich solle aus meinem bisschen Wissen etwas *kurz und zusammenfassend* über die theologische Wahrheit sagen, nachgegeben und mich bereit erklärt, ein ‚Kurzes Wort‘ (*breviloquium*) zu verfassen“ (40).

Nun, so „*brevis*“ ist dieses *loquium* zwar nicht ausgefallen, aber es entfaltet in sieben Teilen einen kompakten Aufriss der christlichen Glaubenslehre, wie sie eben ein Schulmeister des 13. Jahrhunderts darbot: Über die Dreifaltigkeit, die Erschaffung der Welt, die Verderbnis der Sünde, die Menschwerdung des Wortes, die Gnade des Heiligen Geistes, das Heilmittel der Sakramente und das Endgericht. Das Werk mündet in eine Betrachtung der Vollendung des Menschen in Gott, der die vollkommene Freude schenkt (vgl. 318). Bonaventura geht davon aus, dass „die Theologie eine einzige Wissenschaft ist, mag sie auch von derart vielen und so verschiedenartigen Gegenständen handeln“ (47). Theologie handelt von Gott, der „in höchstem Maße Mitteilung“ (49) ist; sie erweist sich als „*sapientia*“, als „*sapida scientia*“ („wohlschmeckendes Wissen“: III Sent. dist. 35 q. 1 [47, Anm. 24]) – was in wissenschaftsdiagnostischer Hinsicht die Konsequenz nach sich zieht, dass Bonaventura weniger „die literarische Gattung einer Disputation, als vielmehr Mahnungen, Gebote, Erzählungen, Verheißungen“ (M. Schlosser, 14) heranzieht und so eine gewisse Differenz zur „*Summa*“ des Thomas von Aquin markiert. Nichtsdestoweniger geht es Bonaventura um die „*ratio*“ des Glaubens, um seine innere Stimmigkeit, was durch einen ausgeprägten Bezug zur „Ordnung“ und zum „Ersten Ursprung“, der Gott ist, zum Ausdruck kommt: „Das ganze Schöpfungswerk [...] entspricht der Ordnung der göttlichen Weisheit, und es entspricht der Heiligen Schrift, die ein erhabenes Wissen enthält“ (92).

Gewiss eignet sich dieser „theologische Grundkurs“ aus dem Hochmittelalter nicht da-

zu, als Zitatesteinbruch oder als vorgeschobene Autorität für Anliegen des 21. Jahrhunderts verwendet zu werden. Die Tatsache allerdings, dass dieses Werk auch nach einem Dreivierteljahrtausend noch aufgelegt und nachgedruckt wird (die vorliegende Übersetzung beruht auf dem V. Band der *Opera omnia* aus dem Jahr 1891 [vgl. 16], spricht für eine Wirkungsgeschichte, die nicht viele theologische Entwürfe für sich in Anspruch nehmen können. Nicht zuletzt kann gerade die *fremde* – und durchaus auch manchmal *befremdliche* – Theo-Logik dieses „Breviloquiums“ dazu anleiten, eigene Plausibilitäten und Denkmuster in einen größeren Horizont zu stellen und wieder neu zu lernen, mit diversen und kontroversen Paradigmen und „Grammatiken“ der Theologie umzugehen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Kleden, Paulus Budi: Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Band 20). LIT-Verlag, Münster 2001. (448) Kart., Euro 42,10. ISBN 3-8258-5198-2.

„Wer ist Jesus Christus für die Christen, wenn in ihm nicht die endgültige Antwort Gottes auf die Leidensfrage der Menschen gesehen wird?“ (17) Mit dieser Frage aus der Einleitung (13–19) kommt das Grundanliegen dieser Untersuchung auf den Punkt. Der Verfasser hat vorliegende Arbeit im Sommersemester 2000 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau als Dissertation eingereicht und damit eine umfassende Studie zum Verständnis der Christologie von Johann Baptist Metz vorgelegt – einer Christologie, an die der Vorwurf gerichtet wurde, im Zusammenhang der Theodizee- und Leidensfrage nur marginal entfaltet worden zu sein.

Der Verfasser zeichnet die Grundlinien der theologischen Entwicklung von Metz zwar grundsätzlich zustimmend, aber auch mit einigen kritischen Vorbehalten nach. In einem einführenden *ersten Teil* (20–68) werden die Phasen der Theologie von J. B. Metz dargestellt, angefangen von seiner Arbeit zur „christlichen Anthropozentrik“ (1962) über die „Säkularisierungsthese“ der 60er Jahre und die Ausformulierung der „neuen Politischen Theologie“

bis hin zum Entwurf einer „leidempfindlichen“ Theologie im Zeichen „anamnetischer Vernunft“, die den Vollzug des christlichen Glaubens als „memoria passionis“ begreift. Der Verfasser sieht in Metz' theologischem Weg eine kontinuierliche Entwicklung gegeben, die vor allem *Fundamentaltheologie* sein will, die „der Universalität und Verantwortungsbereitschaft der christlichen Hoffnung“ (62) entspringt. Christologie wird so „zu einer Hermeneutik der christlichen Hoffnung“ (67), die sich „nach-idealistisch“ im Kontext der neuzeitlichen (In-) Fragestellungen bewegt.

Der *zweite Teil* (69–151) greift Aspekte der anthropologischen Verortung des christologischen Denkens auf. Der Verfasser weist auf die Übernahme der These Rahners von der „*conversio ad phantasma*“ (Geist in Welt) hin, die für Metz bedeutet: „Die Hinwendung zum Konkreten, zum Gegenständlichen, ist der einzige Erkenntnisweg des Seins“ (76). Damit hängen das Verständnis von Freiheit als „Ruf zur Entscheidung“ (83) sowie von Glaube als „Urentscheidung“ (87) zusammen, aber auch eine Sicht der „Säkularisierung“ und „Verweltlichung“ der Welt, die „vom christlichen Glauben ermöglicht“ (115) wurde. Nach Metz ist die „Heilsbedeutung des Ereignisses Jesus Christus als Ereignis der Freigabe der Welt ins Eigene und Eigentliche, ins Selbständige des Nicht-Göttlichen“ (129) zu verstehen.

Der umfangreiche *dritte Teil* (152–395) stellt die Phasen und Zusammenhänge, aber auch Grenzen des Entwurfs von Metz dar, den der Verf. als „eschatologisch-politische Christologie der neuen Politischen Theologie“ (152) kennzeichnet. Hier kommen diejenigen Themen und Optionen zur Sprache, durch die Metz einer größeren Öffentlichkeit bekannt wurde: die „Wende zur Eschatologie“ (159); die „utopische Funktion“ (193) des Glaubens; die Kategorie der „Verheißung“ (218); der Glaube als „memoria“, dem es „um die unabgegoldene Zukunft der Vergangenheit“ (279) geht; der Impuls „befreiender Erinnerung“, der durch eine „narrative Theologie“ (304) zur Geltung kommt; das „jüdische Korrektiv“ (322) des Glaubens und die Ausrichtung auf die „Autorität der Leidenden“, die – im Kontrast zu einer rein „kommunikativen“ Sicht von Vernunft – darauf aufmerksam macht, „dass die Freiheit der Diskursteilnehmer eine verdankte Freiheit ist“ (341). Die genannten Elemente einer *leidempfindlich-anamnetischen Theologie* erweisen sich