

tige Reich Gottes und die Orientierung der Kirche am Kreuz Jesu Christi sind die Strukturprinzipien dieser Ekklesiologie, miteinander vermittelt und für die Existenz der Kirche realisiert im Heiligen Geist. „Die Kirche ist die konkrete Gestalt der Erfahrung, die Menschen mit der Geschichte Christi machen. In der weiterreichenden Geschichte des Geistes ist die Kirche ein Weg und ein Übergang zum Reich Gottes. Sie lebt in der Erfahrung und der Praxis des Geistes aus dem eschatologischen Vorgriff des Reiches“ (51). Kirche ist – mit einer der einprägsamsten Formulierungen des Buches – „in Gemeinschaft gelebte Hoffnung“. „Die Erfahrungen und Kräfte des Geistes vermitteln der Gegenwart die Geschichte Christi und die Zukunft der neuen Schöpfung... Als Kirche Christi ist sie Kirche des Heiligen Geistes“ (ebd.). In diesem Sinne wird Kirche „im umfassenden Horizont der trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt“ (53) dargestellt. Die wahre Kirche ist „Freude im Geist“ und „das ganze Sein der Kirche durch Teilnahme an der Geschichte Gottes mit der Welt gekennzeichnet“ (82). Dergestalt entwickelt Moltmann gewissermaßen eine „Ekklesiologie von oben“, die nicht von der gegebenen Kirche (bzw. einer ihrer konfessionellen Gestalten) ausgeht und nach ihrem Grund und ihrer Norm zurückfragt, sondern von der Christologie her (vgl. 83), mit der zugleich die Dimension der Eschatologie und Pneumatologie eröffnet ist. „Von unten“ wird aber insofern sehr explizit gefragt, als die „Zeichen der Zeit“ – vor allem unter dem Stichwort Befreiung – eine konstitutive Rolle, vielleicht sogar eine hermeneutische Schlüsselrolle spielen. Die institutionelle Basis ist – wenn überhaupt eine – die ökumenische Bewegung (dem Weltrat der Kirchen, seinem Generalsekretär und „den bedrängten Christen in aller Welt“ ist das Buch gewidmet). Es beeindruckt, in welcher Breite Moltmann Elemente konfessioneller Theologie und Spiritualität aus Geschichte und Gegenwart einbezieht, von den Kirchenvätern bis zu den Reformatoren, von Liedern Paul Gerhards bis zum Denken Karl Rahners. Andererseits hat die Offenheit die Kehrseite, daß das entfaltete Kirchenbild stark utopischen Charakter trägt und insofern zwar als Korrektiv taugt, aber kaum Leitbilder für konkrete Kirchenreform oder -einigung liefert. Gestaltprinzip ist „die Gemeinde, die sich versammelt“ (360), seine Realisierung sind Basisgemeinden, „die selbständig ihre Kräfte und Möglichkeiten in der Befreiungsgeschichte Christi entdecken“ (383). „Jedes Glied der messianischen Gemeinde ist ein Charismatiker“ (323). Bezüglich der Sakramentspraxis plädiert Moltmann für die Erwachsenentaufe und eine Aufwertung des (offenen) Abendmahls in den protestantischen Kirchen. Bedenkenswert sind die Ausführungen über Israel, das für die Kirche „Partner in der Geschichte“ und „Bruder in der Hoffnung“ ist (156).

Es ist wohl die entscheidende Schwäche des Buches, daß vom Heiligen Geist zu unvermittelt „dogmatisch“ geredet wird, ohne daß eine Pneumatologie wirklich entfaltet wird, so daß es fast scheint, als werde in einem merkwürdigen Zirkelschluß ein ganz bestimmtes Vorverständnis von Kirche durch ein weiteres Vorverständnis von Geist legitimiert. Das Fehlen einer fundamentaltheologischen Vermittlung führt bis zu tautologischen Formulierungen: „In pneumatologischer Hinsicht ist die Eschatologie Werk des Heiligen Geistes“ (49). Angesichts dieses Defizits befremdet die pauschale Disqualifizierung der betont „fundamentaltheologisch“ ausgerichteten Position von Pannenberg (240 ff.). Trotz dieser prinzipiellen kritischen Einschränkung, die hier nur angedeutet werden kann und genauer zu begründen wäre, und trotz des stellenweise über die rhetorischen Stränge schlagenden Pathos im Stil, sollte man diesem leidenschaftlichen Plädoyer für die Kirche die respektvolle Aufmerksamkeit nicht versagen.

H. G. K.

HELMUT THIELICKE, *Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, 1. Bd.: Prolegomena*. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit, Tübingen: Mohr 1968. 611 S. 64.– DM; 2. Bd.: *Gotteslehre und Christologie*, Tübingen: Mohr 1973. 585 S. 64.– DM.

Thielicke bezeichnet sein Werk – von den geplanten 3 Bänden liegen 2 mit ziemlich genau 1200 Seiten vor – bescheiden als „Grundzüge“; doch tritt dieses Unternehmen nicht nur nach Umfang, sondern auch nach seinem Anspruch gleichwertig neben die monumentale „Theologische Ethik“. Es will den „evangelischen Glauben“ im Grundsinn des Wortes: den Glauben des Evangeliums – gleich aktuell wie die „Ethik“ – dem Menschen von heute im System vorlegen. Die Denkformen der Neuzeit mit ihrem Einfluß auf die Theologie, die Analyse der Zeit, die von Säkularisierung geprägt ist und vom Tod Gottes spricht, und die Aufgabe recht durchgeführter Theologie sind Inhalt von Band 1; die Darlegung dessen, was Gott ist und will, was die Offenbarung berichtet und bewirkt, und die konkrete Form der Offenbarung im Sohn, kurz: der Aufriß der Gotteslehre und der Christologie in der Situation der Neuzeit erfolgt im 2. Band, während der geplante 3. Band die Pneumatologie als Abrundung bringen soll. Umfang des Werkes und Reichhaltigkeit der Aussagen machen es schwer, auf begrenztem Raum eine umfassende Interpretation vorzulegen. Hier soll nur versucht werden, das Werk und den Autor, so wie sie sich einem katholischen Leser darstellen, zu „orten“. Thielicke sieht das Grundproblem der neuzeitlichen Theologie in der (Methoden-)Frage der Aneignung: Wie können – mit Lessing gesprochen – Geschichtswahrheiten den absoluten Grund meiner Glaubensgewißheit bilden (vgl. I,29)? Die Antwort der Theologie heute: Anknüpfung der Offenbarung bei der menschlichen Existenz (Vernunft, religiöse Erwartung). An dieser Stelle ereilt nach Thielicke die Gegenwartstheologie ihr Schicksal: Statt nur den Ort der Glaubenssätze in unserem Bewußtsein aufzuzeigen, macht sie dieses Bewußtsein – wenn auch unbewußt – zu Norm und Kriterium der Offenbarung (I,33f. u. passim). Thielicke sieht diesen Sündenfall in jeder hermeneutischen Theologie: bei Bultmann und seiner Schule, bei Tillich und ebenso in der katholischen Theologie, die nach ihm die Gnade als Eigenschaft des Menschen auslegt. Die Interpretation des kategorischen Imperativs Kants und des Gleichnisses vom verlorenen Sohn zeigen aber nach Thielicke, daß der Mensch die gottgewollte Identität in der Sünde nicht durchgehalten hat. Er muß neugeschaffen werden, soll er „wahrer Mensch“ sein. Dieses „recht sein vor Gott“ wirkt der Heilige Geist als Geist Jesu in der Vergegenwärtigung des Wortes der Schrift (nach sola scriptura jetzt solus Spiritus?). Der Mensch verkehrt dieses Tat-Wort Gottes zu seinem eigenen Deute-Wort, wenn er Offenbarung analog seinem Selbstverständnis auslegt. Da Theologie immer mit Verkündigung verknüpft ist, verkehrt die Hermeneutik den Glauben; andererseits muß rechte Theologie das Gesetz der Fremdbestimmung, des „Gott zuerst“, auch im Verstehen als Nachvollzug des Glaubens wirksam werden lassen. Zahnrts Frage gegenüber der „Ethik“, ob Thielicke nicht zu sehr dem Druck der Wirklichkeit nachgegeben habe, scheint hier gegenstandslos: Man hat umgekehrt den Eindruck, daß Luther – nach dem Aufbruch der Bewußtseinsfrage besser: Kierkegaard oder der frühe Karl Barth – dem Entwurf Pate steht und daß ein gewisser Fundamentalismus (ein „fast ‚naiv‘“ zu nennendes Verhältnis zu den biblischen Texten...“, H.-J. Quest in: Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, 553) die Fragen der Analogie, der Identität und der Anknüpfung in ihrem Stellenwert zu kurz kommen läßt. Christliche Theologie wird Thielicke dafür Dank wissen, daß er die Neuschaffung in der rechtfertigenden Erlösung

Jesu Christi und den Geist Gottes als den „an das Alte Anknüpfende(n)“ und „Neuschaffende(n)“ Gott und Herrn der Wirklichkeit auch heute so eindringlich vorzustellen versteht. Aber: Wie weit muß die Neuschöpfung gehen, fehlt *jede* natürliche Basis? Ist die Verkehrung, die das Selbstbewußtsein zur Norm macht, eine Frage der Theorie und nicht vielmehr Hybris, also Verkehrung des Willens? Der katholische Tübinger J. E. Kuhn hat über genau diese Frage die Ansicht vertreten, Theologie müsse anders als Glaube, der Vernunft und Wille einsetzt, eben doch nur mit den Mitteln des Denkens durchgeführt werden, die auch in der Gnade natürlich bleiben und daher den Schutz der Gnade brauchen. Und Möhler formuliert das Problem dergestalt: „Dieses (Gottes) Dasein beweisen *müssen*, ist das Zeichen, daß das göttliche Ebenbild in uns unaussprechlich verdunkelt; ihn aber doch noch beweisen *können*, das Zeichen, daß es nicht völlig unterdrückt oder gar ausgelöscht sei.“ Diesem Anliegen, das zugegebenermaßen komplex und schwer ist, wollen die Versuche der Anknüpfung durch „Vorverständnis“, „Analogie“, „übernatürliches Existenzial“ gerecht werden – differenzierter, als dies Thieliicke beschreibt. F. W.

**THEODOR WILHELM, *Jenseits der Emanzipation. Pädagogische Alternativen zu einem magischen Freiheitsbegriff.*** J. B. Metzler, Stuttgart 1975. 244 S. 24.– DM.

Der emeritierte Kieler Pädagoge legt eine kritische Gesamtbewertung jener Strömungen vor, die unter dem Stichwort Emanzipation seit dem Heraufkommen der sog. „Neuen Linken“ die politische Diskussion und vor allem Theorie und Praxis der Pädagogik beherrscht haben. Sein Ziel ist es, „die Sachverhalte ans Licht zu bringen, die zeigen, in wie hohem Maße dabei der bisher unverdächtige ‚liberale‘ Gebrauch der Emanzipationssprache bereits in den Sog der speziellen marxistischen Emanzipationsideologie geraten und durch sie politisiert ist“ (Einleitung). Die ersten 6 der insgesamt 11 Kapitel sind der Analyse neomarxistischer Emanzipationsvorstellungen gewidmet. Als Geburtsfehler aller im Umfeld des Neomarxismus politisch propagierter Emanzipationstheorien diagnostiziert Wilhelm den Willen zur politischen „Totallösung“ (14), den messianischen Grundzug ihrer Verheißungen als (nach einem Zitat von Michael Landmann) die „Umkehrung der erfahrenen Negativität ins erfahrene Positive“. Im Angriff auf diese „emanzipatorische Dogmatik“ sollen zugleich „Gesichtspunkte und Maßstäbe einer nicht emanzipatorischen, weder marxistischen noch materialistischen Erziehung zu freiheitlichem Verhalten“ sichtbar gemacht werden. Dieses in den Kapiteln 8–11 entwickelte Programm basiert vor allem auf der Korrektur zweier Zentralbegriffe. Wilhelm weist ein nur negatives

Freiheitsverständnis, das Freiheit nur als „Negation von Zwang“ zu begreifen vermag, ebenso zurück wie eine vom Instrument „zum Prinzip erhobene Kritik“. Freiheit ist demnach nicht Emanzipation von Bindungen, sondern die Fähigkeit zwischen Machbarem und Unmachbarem zu unterscheiden und danach zu handeln. Demnach führt Kritik als pädagogisches Prinzip – weil es zum Kompromiß unfähig macht – nicht zu echter Freiheit, sondern zur totalen Manipulierbarkeit des Individuums. Wilhelms Buch ist „nicht für die Ewigkeit geschrieben, sondern zur Stunde gesprochen“. Da es sich letztlich um eine – wenn auch um eine ideengeschichtlich und ideenpolitisch anspruchsvolle und informationsreiche Streitschrift handelt – müssen polemische Vereinfachungen des „Gegners“ – Emanzipatoren erscheinen hin und wieder einfach als „politische Extremisten“ – in Kauf genommen werden, zumal sein pädagogisches Ethos sozialer Verantwortung eine durchaus solide Basis politischer Erziehung darstellt. Auch was zum zeitgenössischen Sitz im Leben der Entfremdung (94) oder zum „revolutionären Interesse an der Kleingruppe“, der „für emanzipatorische Erwartungen klassischen Kombination von Psychoanalyse und Gesellschaftslehre, von Freud und Marx“ (181) gesagt wird, ist lesenswert, wenngleich der Autor den therapeutischen Nutzen von „Selbsterfahrungsgruppen“ unterschätzt. Was aber der Schrift von Wilhelm eine nur schwer akzeptable perspektivische Einseitigkeit verleiht, ist die Beschränkung der Darstellung bloß auf die neomarxistischen Varianten des modernen Emanzipationspathos. Denn dieses hat einen Teil seiner Wurzeln – die Fastapotheose des ohne gesellschaftliche Fremdung „unschuldigen“ Individuums – zweifellos in der Aufklärung. Es ist gerade unter diesem Aspekt zu einem charakteristischen politisch-pädagogischen Grundpostulat für das autonomistische moderne Freiheitsbewußtsein geworden. Warum diese breitere Perspektive fehlt, erklärt sich vielleicht aus dem apriorischen Rousseauismus des Autors, der den Deutschen vorwirft, ihnen sei immer noch nicht in Fleisch und Blut übergegangen, „daß der Staat nichts anderes ist . . . als die *volonté générale*: die Institutionalisierung der gesammelten Interessen aller Bürger, soweit sie sich die Mühe machen, sich um die Organisation eines lebensfähigen gesellschaftlichen Ganzen zu sorgen“ (208). Bei aller Pragmatik staatlicher Organisation erscheint eine solche „Basis“ nicht weniger unzureichend als Wilhelms Präferenz für die bloße „positivistische Rationalität“ zur Grundlegung sozialer Verantwortung. Die Sinnfrage, von neomarxistischer Emanzipationsideologie in die weltimmanente Zukunft projiziert, findet so nicht nur keine Antwort, sondern wird gar nicht gestellt. Wer aber sagt, daß der utopistisch totalitäre Anspruch neomarxistischer Emanzipationsprogramme unter dem individualistischen Vorzeichen einer freischwebenden Autonomie nicht ebenso totalitär wiederkehrt? A. S.

## Zeitschriftenschau

### Theologie und Religion

SCHMIDT, PETER. „Ich glaube an Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde“. In: Internationale Katholische Zeit-

schrift Jhg. 5 Heft 1 (Januar/Februar 1976) S. 1–14.

Dem Verfasser geht es weniger um die Frage nach dem Ursprung der Welt, um die Evolution oder um die Theodizeeproblematik, sondern um eine Erschließung der Heilsdimension der Schöpfungsbotschaft für den Menschen. Er setzt dabei an mit der

Botschaft Jesu von der Armut, nach der nur in der Armutshaltung zum Ausdruck komme, wie es um den Menschen steht: sein Leben, der Sinn seines Daseins, das Heil – all dies ist Geschenk. In der Armut erkenne der Mensch seine „ontologische Wahrheit“, die die Kreatürlichkeit ist. Wie der Mensch nicht das absolute Wesen sei, mache es auch das Wesen der Schöpfung aus, „relational“ zu sein, „Beziehung der