

Buchbesprechungen

MICHAEL KORTHAUS: Kreuzestheologie: Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie. Tü: Mohr, 2007. XII, 431 S. (Beiträge zur historischen Theologie; 142). – MS, Univ., Theol. Fak., Habil., 2004/05.

Bereits die Einleitung der Arbeit wiederholt mehrmals: »Kreuzestheologie hat Konjunktur« (1). Nur ihr Begriff ist Programm. Der als Tillich-Spezialist promovierte Systematiker legt mit seiner fleißigen Arbeit eine Darstellung der kreuzestheologischen Arbeit des 20. Jahrhunderts vor mit dem Ziel, mittels partieller Selbsthistorisierung und mittels Systematisierung den Gegenwartsbezug seines *Programmbegriffs* zu erweisen.

Zu diesem Zweck werden in kompendi-erartiger Übersicht Entwürfe evangelischer Dogmatiker des 20. Jahrhunderts vorgestellt. Der Vf. tut seine Auffassung kund, dass »wir« – wer gemeint ist, bleibt dunkel – erst »im 20. Jahrhundert [...] in der evangelischen Theologie wieder kreuzestheologischen Konzepten begegnen« (4).

Diese These wird nur dem plausibel, der sich sehr literal am Begriff »theologia crucis« orientiert. Dessen ungeachtet ist der Hinweis wertvoll, dass mit Walther von Loewenichs (1903-1992) Werk »Luthers theologia crucis« – es wurde zuerst 1929 publiziert, die 6. Aufl. erschien 1982 – im Umkreis der dialektischen Theologie ein »Kronzeuge« für

Luthers Kreuzestheologie auf den Plan tritt (10). Vf. gewinnt diese These in Anschluss an Hubertus Blaumeiser (8). *Eine* Quelle Luthers rezipiert Vf. sehr intensiv: die Heidelberger Disputation (344-357).

Erhellend ist das chronologische Verfahren: Vf. behandelt Martin Kählers (1835-1912) späten Aufsatz »Das Kreuz als Grund und Maß der Christologie« (1911) und die kreuzestheologischen Bezüge der »Wissenschaft der christlichen Lehre«n den drei Lehrkreisen Apologetik, Dogmatik und Ethik (26-59). Kählers Schüler Bernhard Steffens habe dessen Theologie staurozentrisch unter Verwendung des Straf-, Opfer- und Stellvertretungsbegriffs pointiert, er argumentiere wegen Überbetonung der Gottheit Jesu tendentiell doketisch (60-84, bes. 73). Überraschend analysiert Vf. dann die kreuzestheologischen Bezüge des sogenannten »frühen« Karl Barth (1886-1968) in der 2. Aufl. des Römerbriefs (1922). Dieser habe sich zur Gewinnung seines Dialektikkonzepts eng, jedoch schlecht begründet an Luthers Heidelberger Disputation angeschlossen. Durch die Disposition des Vf. rückt Barth nahe an den Kähler des 19. Jahrhunderts heran. Vf. überschreibt diesen Abschnitt jedoch »Entwürfe des 20. Jahrhunderts«. Die Darstellung lässt unter Ausblendung neuerer Beiträge im Unklaren, wie er selbst Barths »Kreuzestheologie« theologiegeschichtlich verortet (vgl. höchstens 86, Anm. 448).

Teil B – betitelt als Darstellung der »Kreuzestheologischen Arbeit in nachdialektischen Entwürfen der Evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts« – beginnt mit Hans-Joachim Iwand (1899-1960). Dessen Christologie-Vorlesungen und weitere Referenztexte der 50iger Jahre seien eine »lupenreine Umsetzung« des kreuzestheologischen Programms Walther von Loewenichs (99), das Iwand einer thetischen Prinzipialisierung unterziehe (113), wobei er sich an Problemstellungen des 19. Jahrhunderts orientiere (121). Vf. wiederholt Iwands äußerliche Verweise auf die zweite Psalmenvorlesung.

Misslich wirkt sich deren Unkenntnis bei der Darstellung von Gerhard Ebelings (1912-2001) »Dogmatik des christlichen Glaubens« (1979) aus. Auch Ebeling – gemeint ist vor allem Bd. 2, das Zentrum seiner Dogmatik – tue nichts anderes, als »im Grunde überhaupt erst« von Loewenichs Programm »vollständig« durchzuführen (214). Ebelings Christusverkündigung orientiert sich aber nicht schlicht an von Loewenich oder der Heidelberger Disputation, sondern ist Luthers Darstellung von Kreuz und Auferstehung in den »Operationes in psalmos« und hier vor allem dem Christi Verlassenheit singenden Psalm 22 verpflichtet. Vf. entgeht dieser ebenso zentrale wie folgenreiche Sachverhalt (vgl. bes. 206f).

Während Vf. Ebelings Christologie mit auf Missverstehen beruhender Sympathie wiederholt, unterzieht er die Kreuzestheologie des Iwand-»Schülers« Jürgen Moltmann einer scharfen Kritik anhand der Werke »Der gekreuzigte Gott: das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie« (1972) und »Der Weg Jesu Christi« (1988). Moltmann neige zur Desoteriologisierung der theologia crucis (226-228). Bereits 1964 jedoch äußerte sich Wolfhart Pannenberg in seinen

»Grundzügen der Christologie« ähnlich desoteriologisierend (vgl. 6. Aufl. 1982, 41-44) unter Berücksichtigung von Entwürfen des 19. Jahrhunderts. Dieser Sachverhalt hätte im Vergleich mit Moltmann zu einer für des Vf. Fragestellung anregenden Problemkonstellation führen können, zumal mit Pannenberg »Systematischer Theologie« (Bd. 2, 1991) ein Entwurf von Rang vorliegt, der auch dann, wenn man diese christologische Perspektive nicht teilt, gewürdigt zu werden verdient.

Statt Neuland zu betreten und einen Vergleich zu wagen, wiederholt Vf. mit wenigen eigenen Akzenten die berechnete Moltmann-Kritik aus Pierre Bühlers Dissertation, Moltmanns messianische eschatologia gloriae sei Antikreuzestheologie, das heißt »die Verwandlung der Kreuzesbotschaft in politische Weltweisheit« (271-278. 294-302).

Systematisch am anregendsten ist die Darstellung von Eberhard Jüngels theologia crucifixi und deren Kritik durch Michael Murrmann-Kahl, es sei Jüngel nicht gelungen, die Selbstidentifikation Gottes mit dem Gekreuzigten trinitarisch zu *begründen*, sondern nur zu *imprägnieren*, da er unter Vernachlässigung der Pneumatologie zu einer binitarischen Vater-Sohn-Konzeption neige (307f) und Gott kryptotheistisch als allmächtiges Herrschaftssubjekt beschreibe (315). Ob des Vf. Vorschlag plausibler ist, wonach »Gott im Gekreuzigten zu identifizieren« heißt, ihn als den zu verstehen, »der im Tode, ja: als Tod dem Tod *überlegen* bleibt« (320), sei dahingestellt.

Im knappen Teil II kommt Vf. zu »Annäherungen an einen dogmatischen *Begriff* von Kreuzestheologie« (323-404) und orientiert sich wie zu erwarten war, nur an Begriffen, und nicht, wie z.B. Paul Tillich (1886-1965), am Symbol des Kreuzes. Vf. druckt nun überraschend und knapp kommentierend die

theologischen Thesen 19 bis 24 der Heidelberger Disputation ab (348-354) – in vielerlei Hinsicht wohl der schwächste Teil der Arbeit. Die zwei philosophischen Thesen zur Christologie sowie deren probationes bleiben unberücksichtigt.

Die abschließende systematische theologische Skizze, als krönender Abschluss gedacht, geht kaum über die vorher resümierten Positionen hinaus bzw. wiederholt sie (363-395). Die erwarteten und teilweise plausiblen Hauptbegriffe, um die Vf. kreist, sind »Stellvertretung« – zuerst im Pietismus aufgekommen (381) – und »Opfer«. Mit der Verortung des Stellvertretungsbegriffs im Pietismus fällt Vf. hinter das Argumentationsniveau zurück, das mit der von ihm zitierten Monographie von Stephan Schaepe erreicht wurde. Des Vf. neuartig erscheinende Thesen zur »Kreuzestheologie als Theologie rechter Leiblichkeit« wurden ähnlich 1949 von Heinrich Vogel (1902-1989) vorgetragen (vgl. 396-403 und G 2,19: »Christo confixus sum cruci«).

Vf. begründet nicht die normative Auswahl der von ihm behandelten Autoren. Es fehlen wichtige kreuzestheologische Beiträge oder Monographien von Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), Heinrich Vogel, Emanuel Hirsch (1888-1972), Erich Vogelsang (1904-1944), Emil Brunner (1889-1966), Günter Bader, Karin Bornkamm, Paul Tillich (Systematische Theologie 2, 171f), Hans-Peter Grosshans, Notker Slenczka, Ulrich Barth u. a., aber auch Hans Blumenbergs (1920-1996) »Matthäuspasion«. Da Vf. nicht differenzhermeneutisch, sondern mit einem harmonistischen Homogenitätsmodell arbeitet, gerät dies aber gar nicht erst in den Blick (vgl. 15: wonach »sehr verschiedene theologische Disziplinen [...] im Grunde an einem Strang ziehen« – auch Falk Wagner?). War »das« 20. Jahrhundert wirklich das Jahrhundert von Loewenichs?

Und war das 20. Jahrhundert wirklich *das* (erste) Jahrhundert der Kreuzestheologie? Bei des Vf. Kanonisierungsversuch der Heidelberger Disputation bleibt die Pluralität theologischer Arbeit des 20. Jahrhunderts auf der Strecke. Seine kreuzestheologische Idealisierung des vergangenen Jahrhunderts bedeutet auch eine Engführung angesichts der höchst differenzierten Arbeit an »der« Kreuzestheologie innerhalb der Theologie- und Kulturgeschichte der Neuzeit.

Dass die – beim Vf. begrifflich eingeführte – *theologia crucis* aus Luthers Perspektive oder aus der Perspektive Späterer ein zentrales Theologumenon ist, ist nicht bestreitbar. Es darf aber darüber gestritten werden, ob *nur diese* Positionen für das 20. Jahrhundert repräsentativ sind, und ob sie wirklich des Vf. Flucht in den *Begriff* der Kreuzestheologie legitimieren.

Der zweite Einwand wiegt schwerer: Abbildhermeneutisch bezieht sich Vf. auf Texte, nimmt aber kaum systematische Bezüge zwischen ihnen wahr. Es nimmt die Wiederholung gewesener Kontroversen im Referatsstil derart viel Raum ein, dass die naheliegende kombinatorische Idee nicht realisiert werden kann, *alle* Positionen systematisch vergleichend ausdifferenzieren und die Beziehungen und Abgrenzungen z. B. zwischen Steffens und Ebeling, Jüngel und Iwand, Moltmann und Jüngel, Kähler und Jüngel oder Moltmann und Vf. darzulegen und die Entwürfe – auch den eigenen – einer Neukombination zu unterziehen. Hinsichtlich der Trinitätslehre, aber auch im Vergleich der Entsprechungskonzeptionen von Moltmann und Jüngel wären neue Ergebnisse zu erwarten gewesen. Die Frage, ob Ingolf U. Dalferths Erörterungen zur Auferstehung noch mit Luthers Heidelberger Disputation begründbar sind, bleibt unbeantwortet.

Wenn Luthers Theologie tatsächlich stets gegenwartsbezogen bleibt, ist eine der vielen offengebliebenen Fragen beunruhigend: Wer unter den Zeitgenossen wird bis zum Reformationsjubiläum 2017 in der Lage sein, eine Theologie Luthers zu publizieren, die nicht im Begriffsfetischismus oder im Biografismus stecken bleibt?

Jens Wolff

Halle (Saale)

CLAUDIA RESCH: *Trost im Angesicht des Todes: frühe reformatorische Anleitungen zur Seelsorge an Kranken und Sterbenden*. Tü; BL: Francke, 2006. 255 S.

Gegenstand dieser Untersuchung ist die Entwicklung der deutschsprachigen reformatorischen ars moriendi in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Germanistin wertet eine Auswahl von Handreichungen dieser Gattung »vor ihrem sozial- und kirchengeschichtlichen Hintergrund« aus (11). In den reformatorischen Schriften identifiziert sie sowohl Kontinuitäten als auch Brüche mit der spätmittelalterlichen Tradition. Sie kommt zum Ergebnis, dass die reformatorischen Anleitungen zur Sterbeseelsorge formal Motive und Anliegen der traditionellen Schriften beinhalten, jedoch inhaltlich zugleich reformatorisch geprägte theologische Erkenntnisse vermitteln.

Die Autorin beschränkt sich auf diejenigen Handbüchlein der reformatorischen ars moriendi, in welchen einem »Sterbehelfer« konkrete Anleitungen gegeben werden (21). Einleitend beschreibt sie drei Arten von spätmittelalterlichen Trostbüchlein, welche sich mit der Sterbeseelsorge befassen (31-38) und skizziert die reformatorische Kritik an dieser Gattung: Mittels »Spenden, Motiv- und

Weihgaben« lehrte sie das Erkaufen des Heils, fragte den Sterbenden nicht nach konkreten Glaubensinhalten, sondern nur danach, ob er glaube, was die Kirche lehre, und verwies auf das Sammeln von Verdiensten und guten Werken (48-51). Die reformatorische Sterbeseelsorge hingegen begann mit dem Sterbesermon Martin Luthers. Da dieser die pastoralen Handbüchlein – so die Autorin – wenig beeinflusste, wird nur bemerkt, dass Luther lehrte, dass »jeder Gläubige selbst für die Vorbereitung auf den Tod Verantwortung trägt« (54f).

Die reformatorischen Handbüchlein zur Sterbeseelsorge teilt Resch in zwei Gruppen ein, die »erste Generation um 1530« und die »zweite Generation um 1540«. In den Schriften der ersten Generation – vertreten von Thomas Venetius (um 1488-1551), Johannes Bugenhagen (1485-1558), Wenzeslaus Linck (1483-1547), Urban Rhegius (1489-1541) und Johann Odenbach († 1554/55) – bestehe das Hauptanliegen darin, grundlegenden Unterricht in der Rechtfertigungslehre zu erteilen, »abgestimmt auf die besonderen Bedürfnisse der zu Tröstenden« (12). Die Handbücher der zweiten Generation dagegen – vertreten u. a. durch Heinrich Bullinger (1504-1575), Leonhard Culmann (1497/8-1562) und Caspar Kantz (um 1483-1544) – sind umfangreicher. Sie enthalten zahlreiche Gebets- und andere Formulare, die es dem Seelsorger ermöglichen, auf die individuellen Bedürfnisse des Kranken einzugehen (172). Darüber hinaus findet man in diesen späteren Schriften zunehmend für Geistliche bestimmte detaillierte Anweisungen zur Feier des Abendmahls, so z. B. in den Handbüchlein von Leonhard Brunner (um 1500-1588) (181), Friedrich Myconius (1490-1546) (185) und dem »Agend Büchlein für die Pfarrherren auf dem Lande« Veit Dietrichs (1506-1549) (194-196), das von 1543 bis 1569 mit 17 Auflagen weit verbreitet wurde.