

mit der „Inkarnation“. Bezeichnenderweise nicht im Anschluss an das neutestamentliche Zeugnis, sondern an Irenäus. Aber biblisch gesehen ist „Menschwerdung Gottes“ nicht das erste, sondern das – ahnungsvolle – letzte Wort des christlichen Glaubens. Am Anfang des Christentums steht kein Weihnachtsfest, sondern das Kreuz und die Antwort der Osterbotschaft. Und ich bin fast sicher, dass die Entwicklung des altkirchlichen Bekenntnisses nicht so einseitig auf der Basis von Joh 1,14 hätte verlaufen können, wenn die „Bremse“ lebendiger judenchristlicher Gemeinden noch funktioniert hätte. So aber konnte es nur darum gehen – gegen den bekannten Vorwurf der „Hellenisierung“ des biblischen Glaubens – griechisch-philosophische Einwände gegen das christliche Gottesbild mit griechischen Mitteln zurückzuweisen. Kurzum: Ich habe Bedenken, das „Prinzip Inkarnation“ so axiomatisch für eine systematisch-theologische Anthropologie in Anspruch zu nehmen.

Rückfrage 2: M. argumentiert auf der ganzen (theologischen) Linie streng innerdogmatisch – und dort vollkommen schlüssig. Aber ist ihm nie der Gedanke daran gekommen, dass ich in diesen „Innenraum des Glaubens“ erst einmal eintreten muss; anders gefragt: dass ich an diesen Gott, der sich im „Anderen“ seiner selbst „entäußert“, erst einmal *glauben* (können) muss, um all die schönen Gedanken über seine uns mitgeteilte „Lebensfülle“ mir zu Eigen machen zu können? Im Fachjargon: Ich vermissе die „fundamentaltheologische“ Perspektive, die nach meinem Verständnis heute auch in jede dogmatische Reflexion Eingang finden muss:

„Wie kann ich das glauben?“ Die Plausibilität dieses Glaubens, die die Freiheitstat solchen Glaubens als verantwortbar erweist, kommt bei M. nur indirekt zur Sprache – als Antwortende auf die Aporien der ontologisierten soziobiologischen Anthropologie (z. B. 229–235). Aber vollends auf der Strecke bleibt jede Andeutung einer Antwort auf die schlichte (?) Frage: Welchen Gewinn hat ein Christenmensch, der morgens sein Tagewerk beginnt, von der „Lebensfülle“, wie M. sie als Quintessenz des Glaubens an den Gott Jesu Christi gedanklich so überzeugend, aber eben auch ganz binnentheologisch erschließt?

Und nun das Bedenken: Warum muss dieses so wichtige Buch in solch einer abstrakten, gelegentlich fast verätselnden Sprache daherkommen? Gewiss, „der Stil ist der Mensch“. Und M. wird vermutlich antworten: Das ist der Preis für eine zugleich präzise und kompakte Darstellung des Sachverhalts! Und doch, ich denke (zum Beispiel) an einen Pfarrer oder Religionslehrer, der durch den Stil der Darstellung keinerlei Hilfe bei dem Versuch bekommt, die wichtige Sache in eine kommunikative Sprache der Verkündigung oder des Religionsunterrichts umzuformen. Mir tut dieses Bedenken gerade deshalb so leid, weil ich dieses Buch als so wichtig erachte und auch keines weit und breit sehe, das ihm an Genauigkeit und Reichtum der Perspektiven gleich käme.

Otto Hermann Pesch

Günter Thomas, Neue Schöpfung. Systematisch-theologische Untersuchungen zur Hoffnung auf das „Leben in der zukünftigen Welt“. Neukirchener Verlagsgesellschaft,

Neukirchen 2009. 562 Seiten.
Pb. EUR 49,90.

Die 2004 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Heidelberg angenommene Habilitationsschrift ist konsequent auf die leitende Frage konzentriert: Wie kann das Abschlussbekenntnis des Nicaeno-Constantinopolitanums zum „Leben der zukünftigen Welt“ theologisch gedacht werden? Unsere eschatologischen Deutungsgewohnheiten offenbaren das christliche Unvermögen „Leben“ als Zentralbegriff der Eschatologie zu begreifen. Leben impliziert nach unserer alltäglichen Erfahrung Möglichkeit und Wandelbarkeit in Zeit und Raum, körperlich vermittelte Interaktion und Abgrenzung. Theologisch werden diese Themen in der Schöpfungslehre verhandelt. In der Eschatologie spielen sie trotz der antignostischen Betonung der „Auferstehung des Fleisches“ keine Rolle mehr. Hierfür macht der Vf. zentrale Entscheidungen der Theologiegeschichte verantwortlich: Seit Augustinus werden Erlösung und Vollendung als Weltlosigkeit und Entzeitlichung gedacht (59). Seit Boethius werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Modi der Wirklichkeit verstanden. Lediglich die Gegenwart erfüllt dabei den Vollbegriff des Wirklichen. Das Vergangene ist nicht mehr wirklich. Das Kommende hingegen muss erst noch wirklich werden. Die Ewigkeit Gottes wird als bewegungs- und wandlungsfreie Gegenwart begriffen. Wenn dieser Begriff der göttlichen Ewigkeit auf das ewige Leben angewendet wird, nimmt die Ewigkeit dem Leben alles, was die Lebendigkeit des Lebens ausmacht. Leben löst sich in die Bewegungslosigkeit zeit- und geschichtslosen Verstehens auf (448–

455). Wo in dieser Perspektive das ewige Leben als Verewigung der konkreten Gestalt des Menschenlebens verstanden wird, sei das ewige Leben von der Hölle nicht mehr unterscheidbar (453), weil das Endgültigwerden der faktischen Identität die erlösungs-freie Verhaftung in Sünde und Schuld bedeuten muss. Vermieden wird diese Konsequenz, wo die Erinnerung an das zeitliche Leben zu einem „kalten“ Gedächtnis wird, das anders als die „heiße Erinnerung“ nicht mehr quält, dessen Erlösung aber, wo es sich um die Erinnerung des erlittenen Bösen handelt, nur als Vergessen gedacht werden kann (474 f), in einer Angleichung also an das, was die Patristik unter göttliche *apátheia* verstand.

Demgegenüber baut Thomas die Deutung der leiblichen Auferstehung auf einer Theologie der dreifach perspektivierten leiblichen Identität auf: (1) Identität stellt sich zunächst dar als zugleich stabile wie flüssige „operationale Einheit“ „in der Zeit“. (2) Leiblich ist diese Identität als „operative Einheit“ der Identitätskonstruktion in übernehmender, abweisender oder variiender Kommunikation mit natürlichen, kulturellen und sozialen Umwelten (3). Die versöhnende Perspektive Gottes auf diese menschliche Identität wird im Rechtfertigungsgeschehen pneumatisch erfahrbar als Möglichkeitsbedingung versöhnender Verwandlung erlittenen Unrechts und lastender Schuld (466 f). Wo diese Theorie der leiblichen Identität als Prinzip des Lebens der kommenden Welt akzeptiert wird, da muss dieses Leben als geschichtliches und also als in seiner Unterschiedenheit von Gott-endlisches gedacht werden. Um den Gedanken der Erlösung in der sich

heilsam wandelnden Endlichkeit zu untermauern, stellt Thomas exegetisch (101–123) und anhand von Barth, Pannenberg, Jüngel, Moltmann und Bonhoeffer (124–383) ausführlich dar, wie die göttliche Schöpfung von Anfang an die Merkmale von Begrenztheit, Endlichkeit, Möglichkeit und Labilität trägt und gerade so Leben als bewusste Gestaltung im Herkommen und Schaffen erst denkbar wird.

Was aber unterscheidet die so beschriebene Vollendung dann noch von dem Leben in Gnade und Glaube, in dem Menschen inspiriert durch Gottes Geist ihre Identität als versöhnende Wirklichkeit in der vieldimensionalen Bezogenheit des Lebens zu gestalten versuchen? Hier bietet Thomas eine symboltheoretisch erhellte Interpretation von Apk 21 f an: In der Urgeschichte war die Nacht das Symbol einer dauernden Präsenz des Nichtigen in der Schöpfung. Tod und Sünde prägen so die Welt. In der Offenbarung des Johannes dagegen ist die von der *dóxa* erleuchtete eschatologische Stadt das Symbol der eschatologischen Gefährdungsfreiheit. In diese Stadt werden alle „menschlichen Möglichkeiten, Kräfte und kulturellen Errungenschaften“ eingebracht „in die Gemeinschaft Gottes“ (508). Damit ist erheblich mehr gemeint als die bloße Restitution eines integren Schöpfungszustandes: Die Menschheit kehrt nicht ins Paradies zurück, sondern zieht ein in die Stadt als den Raum menschlichen Gestaltens und sozialen Gedächtnisses. Und doch sind es von „Not, Raub, Gewalt und Therapiebedürftigkeit“ Geprägte, die das neue Jerusalem bevölkern und in ihm die verwandelnde Kraft göttlichen Geistes erleben.

Günter Thomas verfolgt mit bewundernswerter Konsistenz und Klarheit die Grundentscheidung, Menschsein nicht in Absehung von Leib, Endlichkeit und Geschichte denken zu können und kommt so wichtigen Einsichten für die Eschatologie, die auch interkonfessionell sehr reichhaltig Anknüpfungspunkte bieten.

Ralf Miggelbrink

MISSION

Verena Grüter/Benedict Schubert (Hg.), *Klangwandel. Über Musik in der Mission*. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 2010. 376 Seiten (mit einer DVD), Kt. EUR 24,80.

Dieser Sammelband greift ein Thema auf, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann, das aber in der missionswissenschaftlichen Literatur nicht allzu häufig behandelt wird. Den Grundstock der Veröffentlichung bilden die Vorträge einer Tagung der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft, weitere Beiträge kamen hinzu, so dass das Ganze ein umfassendes Panorama der Thematik bietet. Das gilt für die ökumenische Breite: Lutherische, methodistische, reformierte und römisch-katholische Autoren und Autorinnen sind vertreten; das gilt für die geographische Spannweite: europäische, afrikanische, asiatische (einschließlich Neuguineas), latein- und nordamerikanische Perspektiven werden geboten; und das gilt nicht zuletzt für die thematische Behandlung: Es gibt informative Übersichtsbeiträge und detaillierte Spezialstudien und die Entwicklung wird verfolgt von den anfänglichen, oft