

(216 f. 241 u. ö.) versteht, das Leben erhalten. Röm 1,17 ist danach kein Rechtfertigungstheologischer Mottosatz, sondern ein christologisches Lehrstück, wie es beispielsweise auch in Röm 1,3 f. vorliegt.

Das christologische Verständnis ist nicht neu, soll aber argumentativ „in the light of external-contextual and internal-textual evidence“ (37) neu fundiert werden. In der frühjüdischen Rezeptionsgeschichte von Hab 2,3 f. findet H. Spuren eines messianischen Verständnisses, die eine christologische Lesart auch von Röm 1,17 her grundsätzlich plausibel erscheinen lassen (40–71). Allerdings paßt sich die von Paulus bezeugte Textfassung von Hab 2,4 nur schwerlich in diese messianische Linie ein. H. muß also, um sein Argument auf sicheren Boden zu stellen, die paulinischen pistis-Belege auf die Möglichkeit einer christologischen Lesart untersuchen (165–242): Diese erblickt er in Röm 3,22; 10,6 und Gal 2,16, wobei er zugleich konstatiert, daß an allen drei Stellen das christologische mit einem anthropologischen Verständnis einhergeht: „Faith/believing in Christ denotes acknowledging Christ as someone through whose obedient death God brought about the new creation“ (222 f.). Entsprechend ausgewogen ist das Ergebnis: Röm 1,17 sei zwar mit guten Gründen christologisch zu interpretieren, zugleich könne aber die Evidenz der traditionell anthropologischen Deutung nicht bestritten werden (254).

Unabhängig davon, ob man exegetisch eher für die eine oder die andere Lesart votiert, ist die christologische Lesart in besonderer Weise theologisch reizvoll, was H. leider nicht vertieft. Denn sie vermag anders als die anthropologische Sichtweise zu erklären, warum ausgerechnet der Glaube rechtfertigt: nicht weil der Glaube kein Werk ist (so die traditionelle Paulusforschung), nicht weil der Glaube Juden und Heiden verbindet (so die neue Paulusforschung), sondern weil die pistis

(Glaube) des Menschen strukturell der pistis (Treue) Christi entspricht und deshalb die einzig angemessene Antwort auf das Christusergebnis ist. Die paulinische Rechtfertigungslehre verdankt sich demnach nicht einem antijüdischen Impetus (woran H. sehr gelegen ist), sondern einer christologischen Reflexion.

In ihrer Ausgewogenheit und Vorsichtigkeit fällt die Arbeit aus der in der Exegese üblich gewordenen programmatischen Entlutherisierung des Apostels Paulus wohlthuend heraus. Denn das Ergebnis lautet nicht, daß Luther Paulus mißverstanden hat, sondern daß Paulus mehr sagt als das, was Luther in ihm entdeckt hat. Und dem wird man hermeneutisch bei allen Anfragen im Detail nur zustimmen können.

Hans Joachim Stein

Oswald Bayer: **Zugesagte Gegenwart**, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, XVIII, 449 S. – ISBN 978-3-16-149466-6.

„Was heißt: in der Gegenwart leben? ... Eine negative Antwort ist leicht gegeben: *nicht* in der Gegenwart lebt einer, der in der Vergangenheit oder in der Zukunft lebt, *nicht* in der Gegenwart lebt einer, der in der Phantasie statt in der Wahrnehmung lebt“. So formuliert der Münchner Philosoph Gerd Haeffner in seinem 1996 erschienenen Buch „In der Gegenwart leben“ (dort S. 7). Haeffner macht deutlich, daß wir unfähig sind, uns dem Gegenüber und seiner Präsenz zu öffnen, wenn wir uns nicht in der Gegenwart aufhalten (vgl. a. a. O., S. 159). Der Theologe Oswald Bayer formuliert „Nicht jeder Mensch lebt wirklich in der Gegenwart. Gegenwärtig, präsent, ‚ganz da sein‘ zu dürfen, ist Gnade. Ein Christ ist deshalb ein gegenwärtiger Mensch, weil er von der Schuld, von der Vergangenheit und der

Angst vor der Zukunft befreit ist. Weil er weder die Vergangenheit noch die Zukunft letztlich selbst verantworten muß, ist er in der Gegenwart – jetzt – frei, ohne Sorgen“ (9). Gegenwart wird uns eröffnet in der Zusage Gottes: In der Anrede „als Zusage tritt der Schöpfer selbst hervor, präsentiert und repräsentiert er sich; in ihr geschieht sein Sich-Geben und Hingeben in dessen Unbedingtheit und Fülle (vgl. Mk 1,15 und Gal 4,4), als Fülle der gegenwärtig gegebenen Zeit“ (3).

Der Band, der Texte – neben ausgearbeiteten Studien auch Skizzen und Essays – zu verschiedenen Themen versammelt, ist in fünf Teile gegliedert: Nach einer „Meditation der zugesagten Gegenwart“ (1–6), die das innere Zentrum der einzelnen Arbeiten anzeigt, steht im Mittelpunkt des ersten Teils „Anfechtung und Heilsgewißheit“ (7–91) das Gebet als gelebter Glaube (vor allem „Theologie der Klage“ [61–69] und „Aufrücken. Von der Unverschämtheit des Gebets“ [72–79]). Aber auch Fragen nach dem „bleibende[n] Recht der Reformation“ (22–33) und der „diagnostische[n] Kraft reformatorischer Theologie“ (9–21) haben hier ihren Ort. Der zweite Teil „Gottes Allmacht und Ohnmacht“ (93–179) enthält Texte zur Gotteslehre (im Zentrum stehen Fragen zu Gottes „Allmacht“ [110–125] und zur „Vielheit des einen Gottes“ [95–110]), zur Christologie (mit einem Schwerpunkt auf der Lehre der Idiomenkommunikation [126–164]) und zur Trinitätslehre (165–170; 171–179). Der dritte Teil „Wort und Sein“ (181–231) vereinigt Texte zur Schöpfungslehre (183–195; 223–231) und Ontologie (196–205; 206–216; 217–222), der vierte Teil „Der freie und gebundene Mensch“ (233–300) widmet sich Fragen der Anthropologie (vor allem den Themen „Freiheit“ [246–259] und „Gottesebenbildlichkeit“ [260–271]) und deren ethischen Konsequenzen (im Blick auf ein evangelisches Ehe- und Familienverständnis [290–300]). Der abschließende

fünfte Teil „Dienst am Wort“ (301–403) behandelt Fragen der Wissenschaftstheorie (303–312; 313–323; 324–339), der Hermeneutik (340–356; 357–371; 372–385) und der Homiletik (386–403). Abgeschlossen wird der Band durch ein sorgfältiges Bibelstellen-, Personen- und Sachregister (411–449).

Im Zentrum des Bandes steht die Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung der reformatorischen Theologie. „Bedarf Luther, der im 16. Jahrhundert der Hölle Angst und des Hexenglaubens lebte“, so fragt B., „nicht zumindest einer Frischzellenkur, um für Moderne und Postmoderne ansehnlich zu werden?“ Gegen Tendenzen innerhalb der gegenwärtigen Theologie, „Luthers reformatorische Theologie auf wenige Strukturen vermeintlich zeitloser menschlicher Befindlichkeiten, etwa auf ein diffuses Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit oder einen Willen zur biographischen Selbste deutung“ (10) zu reduzieren, versucht B. die „diagnostische Kraft reformatorischer Theologie“ (9) unter Beweis zu stellen. Dabei geht er auch drängenden theologischen Fragen nicht aus dem Weg. So widmet er sich z. B. in seinem Aufsatz über „Luthers Christologie als Lehre von der Idiomenkommunikation“ folgenden Fragen: „Braucht Gott ein Opfer bzw. eine Genugtuung (Satisfaktion)? Ist er nicht Sadist, wenn er seinen Sohn solchermaßen leiden läßt? Hätte Gott nicht einen anderen Weg als das Kreuz wählen können? ... Wie kann das historische Individuum Jesus von Nazareth mich als Individuum des 21. Jahrhunderts angehen? ... Wird mit einer Rezeption der altkirchlichen Zweitnaturenlehre nicht überholten metaphysischen Voraussetzungen zugestimmt, die eine gegenwärtige Vermittlung unmöglich machen?“ (160–163)

Angesichts der Fülle der Beiträge und des Reichtums der hier entfaltenen Einsichten mache ich nur auf zwei Texte auf-

merksam: Zum einen sei verwiesen auf die Studie über das Bittgebet (72–79): Gegen die seit Schleiermacher herrschende Tendenz, das Bittgebet nur noch als eine entartete Form des Gebets aufzufassen und einzig das Dankgebet und die hierin zum Ausdruck kommende Haltung der Ergebenheit gegenüber Gott als angemessen anzuerkennen, erinnert B. nicht nur daran, daß für Luther die eigentliche Form des Gebets das Bittgebet ist, sondern reflektiert auch, welche Beziehung zu Gott hier zum Ausdruck kommt: „Der in seiner Leidenschaft jeder stoischen Haltung widersprechende, entschlossenen kämpfende Jakob am Jabbok, die bittende Witwe in ihrer Unverschämtheit und die schlagfertige Syrophönizierin gehören zur Wolke der Zeugen des unverschämten Gebets“. Diese Unverschämtheit des Gebets verletze das „Gottgeziemende“ nicht nur vieler philosophischer, sondern auch vieler theologischer Gotteslehren. „Kant erklärt entrüstet, die ‚pochende Zudringlichkeit des Bittens‘ zu Gott sei ‚ein ungereimter und zugleich vermessenner Wahn‘. Dies ist aber das Gebet dann nicht, wenn Gott selbst durch sein Gebot und seine Zusage zu pochender Zudringlichkeit und Unverschämtheit ermächtigt“. B. leitet so dazu an, die Frage nach der Möglichkeit des Gebets nicht von einem abstrakten Begriff Gottes und seiner Eigenschaften her zu erörtern, sondern von der Zusage Gottes her zu bedenken und zu reflektieren.

Auf einen zweiten Text sei aufmerksam gemacht, in dem B. bedenkt, daß von Gottes Allmacht nicht univok geredet werden kann (110–125). Weil die Rede von Gottes Allmacht ganz verschiedene Sätze im Leben hat, darf sie nicht vorschnell in eine Einheit aufgehoben werden. „Die Allmacht seiner Liebe und Barmherzigkeit ist für uns eine andere als die seiner unbegreiflich schrecklichen Verborgenheit, auch eine andere als die seines in der Überführung der Sünde

verständlichen Zornes und seiner die alte Welt trotz der Sünde auf seine Zukunft hin bewahrenden Langmut“. Daher könne „Allmacht“ nur als „mehrdeutiges Metaprädikat“ gebraucht werden, als solches aber sei es unverzichtbar.

Beide Texte verweisen auf das zugrunde liegende Theologieverständnis zwischen Metaphysik und Mythologie: Mit der Metaphysik redet die Theologie von Gottes Einheit, Wahrheit, Güte und Schönheit, aber sie redet von Gottes Kommen, seiner Bewegung in Christus her (vgl. 348). Inspirierend ist das Buch vor allem deshalb, weil es frei ist von jeder konfessionalistischen Enge, die an Aussagen der reformatorischen Tradition ängstlich festhält und diese damit um ihre Kraft bringt. B. geht es darum, reformatorische Einsichten in kritischer Auseinandersetzung mit wirkmächtigen Denkansätzen (wie z.B. der Moderne und Postmoderne) und Denkern (Schleiermacher, Jacobi, Hamann, Bultmann, Tillich, um nur einige zu nennen) zu bewähren und für das Verstehen neu aufzuschließen. Er zeigt damit, daß die reformatorischen Einsichten ungeheuer bereichernd sind. Wohltuend ist auch, daß B. darauf verzichtet, eine Megatheorie zu etablieren, in der sich alles umstandslos reimt. Die Unterscheidung von Glauben und Schauen beachtet (vgl. vor allem 36. 174) weigert sich B., von einem restlosen Erschlossensein der Wirklichkeit zu reden und die Theologie zu einer Wissenschaft mit dem Anspruch auf Totaldeutung zu erheben. So initiiert er innerhalb konkreter Kontexte und anhand konkreter Fragestellungen und Themen einzelne Verstehensbewegungen, die nicht vorschnell auf ein stimmiges System drängen, sondern sich ihres jeweiligen Ortes bewußt sind. Dies dürfte der Grund dafür sein, daß die Lektüre des Buches das theologische Denken nicht abschließt, sondern ungemein anregt.

Michael Roth