

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 47 (1991)  
**Heft:** 2

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Rezensionen

Fritz Herrenbrück, *Jesus und die Zöllner*. Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen, WUNT II/41, Tübingen 1990. 380 S.

F. Herrenbrück liefert mit seiner Dissertation, die reichlich ein Dezennium nach ihrer Annahme durch die Tübinger Ev.-Theol. Fakultät nun als WUNT II/41 überarbeitet vorliegt, ein Musterbeispiel dafür, dass historische Akribie und philologische Präzision noch stets ansehnliche theologische Einsichten zeitigen.

«Wer waren die Zöllner?» – Hatte der Verfasser unter diesem Titel schon in der ZNW 72 (1981) 178–194 das Resultat des historischen Teils seine masch. Diss. vorgelegt, so kann nach ausführlicher – zwei Drittel der Monographie beanspruchender – Analyse von über einhundert explizit vorgeführten τελώνης-Belegen für Griechenland (Athen), Ägypten und Palästina – vervollständigt durch ein Kapitel zur römischen Steuerpacht – diese Frage fundiert «mit dem eindeutigen Hinweis auf den hellenistischen Kleinpächter . . . beantwortet werden» (225). Dieser begegnet im ptolemäischen und römischen Ägypten wie in Palästina, wo unter Seleukiden, Hasmonäern und Römern das ptolemäische Steuersystem – samt besagtem «hellenistischen Kleinpächter» (der Begriff wurde vom Nestor der Alten Wirtschafts- und Sozialgeschichte M. I. Rostovtzeff geprägt) – beibehalten wurde (184). Die τελώναι-«Abgabepächter» (so des Vf.s plausibler Übersetzungsvorschlag [36]) waren demnach für die Erhebung einer Vielzahl von Abgaben (Gebühren sowie direkte und indirekte Steuern, nicht etwa ausschliesslich Zoll!) verantwortlich; als «beliebte Unternehmer» (31;226) standen sie zwischen dem enormen Steuerdruck der Finanzverwaltung («Fiskalismus») [192] und dem bisweilen als legitim gewerteten (so z. B. R. Aqiba bBQ113a), indes illegalen Steuerwiderstand (Steuerhinterziehung, Schmuggel) der Steuerpflichtigen (160f.). Dem gehobenen finanziellen Status dieser «respectable business men» (H. C. Youtie) kontrastiert in Palästina die religionsgesetzlich motivierte Marginalisierung und Stigmatisierung seitens der um «religiöse Kompetenz» bestrebten Pharisäer (234;289). Aus deren Perspektive sind die τελώναι «Beispiel für diejenigen, mit denen keine religiöse Gemeinschaft möglich» ist (244); diese Sicht kommt Mk 2,16b; Lk 7,34Q in der Formel pharisäischer Provenienz (οἱ τελώναι καὶ ἁμαρτωλοὶ – «die sündigen Zöllner» (das καὶ ist eexegetisch [230]) zum Ausdruck (s. ferner Mt 5,46f.; 18,17b). Jesus dagegen begegnet dem Zöllner als einem des Erbarmens Gottes Bedürftigen und zur Umkehr Bereiten, dem er (Tisch-) Gemeinschaft gewährt (Mk 2,13–17) als die «Zueignung der Vergebung Gottes und die Verheissung und Vorweggabe des eschatologischen Mahles in der Königsherrschaft Gottes» (241 [O. Hofius]). Somit beschreiben die synoptischen Zöllner-Texte Jesu Umgang mit den τελώναι so, «dass sie Jesu Sendung zu ganz Israel artikulieren. Es geht darum, ob die pharisäische Halacha allen Juden zur religiösen Norm werden soll» (285). Die synoptischen Zöllner figurieren daher als Exponenten nicht der Sünder, sondern der νήπιοι / *‘ammê ha-’aräs* im Gegenüber zu den Pharisäern (286) – dem widerstreitet übrigens die Exegese in der Formel «die sündigen Zöllner» keineswegs, da sich diese ja pharisäischer Perspektive verdankt. Insofern in den synoptischen Zöllner-Texten der «Sendungsauftrag Jesu deutlich zu erkennen» ist, sind sie «zu den zentralen Texten einer Darstellung von Jesu Verkündigung und Tun» zu zählen (286), zumal das sich in ihren ältesten Schichten «noch einige[r]massen gut herauschälbares historisches Urgestein» findet (283), wenn z. B. der Vorwurf «Freund der sündigen Zöllner» (Lk 7,34Q) die «vorösterliche Beschimpfung Jesu» wiedergibt (274;285 [J. Jeremias]). Setzen die drei Synoptiker bei ihrer Verwendung der Zöllner-Texte auch eigene Akzente (Mk: «messianische Vollmacht Jesu»; Lk: «eher am Sünder-Begriff interessiert»; Mt: «Jesu messianische Sendung», «ein durch Umkehr und Berufsaufgabe bestimmtes,

pharisäisch beeinflusstes Verständnis des Zöllners» [283]), so kann doch als gemeinsame Quintessenz das Motiv δικαιούν τὸν θεόν – Gott Recht geben (Lk 7, 29) angegeben werden. Von hier aus stellt sich der aktuellen Verwendung dieser Texte die Anforderung, «die Versöhnung schaffende Gemeinschaft, die gemeinsame Umkehr, das rechte Tun und somit die Rechtfertigung des Sünders als auch Gottes» herauszustreichen (293).

«Historische und neutestamentlich-exegetische Untersuchungen» (Untertitel) zum Thema «Jesus und die Zöllner» waren ein echtes Desiderat der Synoptiker-Forschung; es ist das Verdienst Herrenbrücks, diesem mit einer grundsoliden Monographie entsprochen zu haben.

*Karl Friedrich Ulrichs, Basel*

*Bent Flemming Nielsen, Die Rationalität der Offenbarungstheologie. Die Struktur des Theologieverständnisses von Karl Barth, Aarhus University Press 1988.*

Nielsen untersucht Barths Theologie ab dem 2. Römerbrief unter dem Motto, dass Offenbarungstheologie sich als rationale Theologie darstellt. Dies ist bei Barth schon in seiner Dialektischen Phase zu sehen, als er in Jesus Christus die unableitbare und darin universale Instanz sah, die uns Menschen in die «Krise» stellt und nur darin Erkenntnis ermöglicht (KD). Dieser «christologische Kritizismus» schliesst ein, dass eben die Christologie alle gegebene Wirklichkeit (Partikularität) radikal überschreitet – schon immer überschritten hat, weil anders gar keine Erkenntnis für uns Menschen möglich ist, die stets Gottes Selbstoffenbarung für unseren damit gesetzten Glauben voraussetzt. So ist Bultmanns Einwand, dass Barth den «historischen» Jesus schon immer vom Christus her bestimme, grundsätzlich richtig, weil Barth das dialektische Denken (nicht anthropologisch in einem Einheitsbewusstsein, sondern pisteologisch) in der geglaubten Einheit Gottes aufgehoben sieht (26). Diesen neuen, der Moderne theologisch antwortenden Zirkel habe Bultmann eben nicht gesehen; die Einsicht, «dass Gott als sich selbst begründend zu denken ist, weshalb das Denken über Gott sich gegen sich selbst richtet» (33). Sprachlich äussert sich dies in der Verwendung von Tautologien, z. B. «Gott will, weil Gott will», als «Platzhalter der Offenbarung» (35). Theologie ist dadurch stets ihr eigenes Problem.

Deswegen ist der einzig mögliche Gottesbeweis: die in Jesus Christus geschehen(d)e Selbstoffenbarung Gottes (40ff.), der auf unserer Seite «analog» die Anerkennung dieses Wortes entspricht (KD I/1 § 6). Damit entfallen eine allgemeine Anthropologie, Erkenntnistheorie usw., weil Gott selbst uns die Anerkennung seiner Offenbarung als unsere Selbstbestimmung in Freiheit schenkt. «Abhängigkeit» von Gott ist Freiheit durch Gott für Gott (65), nicht als offenbarungsskeptisch festgemachter Deismus (Bonhoeffer, Bartley, A. von Harnack u. a.), sondern als rational-menschliche Selbstbestimmung. Beispiel: Während Descartes sich der Realität des Seienden im Selbstbewusstsein zu vergewissern versucht, geht Barth gleichsam hinter solche (anthropologischen oder sonstwelchen) Konstanten auf das «Ethos der Anerkennung» und seinen prinzipiellen, von Gott selbst gesetzten Zirkel zurück (79ff.).

Der Weg vom 2. Römerbrief über das Anselm-Buch (1931) führt nun zur KD (119ff.). Mag die Christliche Dogmatik von 1927 ein Übergang von einem phänomenologischen zu einem ethisch-existentialen Denken sein (Gogarten, P. Lange u. a.), so bleibt sein Denken strukturell wie substantiell vom «Gegenstand» Gott prinzipiell und exklusiv-theologisch bestimmt, nämlich vom Namen des dreieinigen Gottes, der die Gemeinschaft stiftende Liebe Gottes offenbart (127ff.). (Nebenbei entstehen dann m. E. so einseitige Sätze wie: «Im Unterschied zur menschlichen Eigenliebe ist das immanente göttliche Wesen nicht in sich geschlossen, sondern für das von ihm Verschiedene offen» [130], gegen Browarzik, Härle u. a. Moltmann hat m. E. zurecht von anderer Seite aus den modalistisch-entsozialisierenden Charakter der Barthschen Trinitätslehre moniert.)

Vor der expliziten Auseinandersetzung mit anderen exemplarischen Barth-Interpretationen wird eine sechsteilige Zusammenfassung geboten (142–144). Ich zitiere den letzten Abschnitt: «Barths Alternative zu aller Erfahrungs- und Bewusstseinstheologie und damit zu der modernen Konzentration auf das Selbstbewusstsein als archimedischen Punkt heisst: . . . ›In Jesus Christus ist nicht nur ein Mensch, ist das Menschliche aller Menschen als solches in die Einheit mit Gott versetzt und erhoben‹. Die Erkenntnis dieses Sachverhaltes ist dann mehr als ein Stück ›theoretische Vernunft‹ – sie ist selbst ein menschlicher Akt der Freiheit. Aber ein Akt, der seine ganz besondere Ordnung, Notwendigkeit, Grenze und Rationalität hat. Es handelt sich hier nicht um einen willkürlichen Sprung, sondern um logische Nachfolge eines intelligibel formulierbaren Dekrets, nämlich das ›Gebot‹, das besagt, dass das Denken in eine Bewegung eintreten muss, in der die Gemeinschaft stiftende Bindung Gottes als in der reinen, ungezwungenen Freiheit Gottes angelegt anerkannt wird – weshalb das Denken selbst hier einem von aussen kommenden Anfang gegenübersteht, der einfach anerkannt werden muss. In dieser inneren Notwendigkeit und äusseren Nicht-Notwendigkeit – findet Erkenntnis als intelligibles Ereignis statt» (144). Dann folgt das Gespräch mit Härle und Browarzik, die beide die «Integrität» der Theologie Barths bestreiten würden (145 ff.), mit der Interpretation der radikalen Autonomie Gottes bei T. Rendtorff u. a., die «in ganz raffinierter Weise die wesentliche Freiheitsdimension im Gottesgedanken Barths gegen Barths eigenen Einwurf» ausspielen würden (151 ff.), mit P. Widmanns These, dass in Barths thetischer Theologie faktisch menschliches Denken verdrängt werde, was als ein «moralisch aufgeladenes Reden von Verdrängung» nicht angebracht sei (156 ff.). Anders bei E. Jüngel, der Gottes Freiheit sachgemäss entfalte, aber schlussendlich in einer «positionellen Auffassung von der Sprache» verstrickt bleibe (158 ff.). Auch K. Hafstads geschichtstheologische Interpretation «verrechnet» Barths Freiheitsbegriff auf die Faktizität der Offenbarung und übersieht «die geoffenbarte (!) Freiheit (›Gott an sich‹) in ihrer vor-faktischen Dimension» (173). (Wird so nicht wieder dem alten Einwand des trinitarischen Modalismus Vorschub geleistet?) So griff auch der Einwand des Offenbarungspositivismus schon allein deswegen nicht (Bonhoeffer, Pannenberg u. a.), weil Bonhoeffers Meinung nicht mehr genau rekonstruierbar ist und weil Pannenberg statt Barths KD II/1 uralte Texte der 20er Jahre zugrundelegt (174–180).

Die Rekonstruktion der Debatte mit Scholz ergibt im Blick auf die Satz Wahrheit, das Sachlichkeitskriterium, den Satz vom Widerspruch und die Forderung nach Kontrollierbarkeit, dass es in Barths «anselmischem» Denken keine «externen Kriterien für das Reden von Gott gibt» (202). Im letzten Kapitel über die «Rationalität der Offenbarungstheologie» wird gezeigt (204 ff.), dass die Methode und Struktur dieser Arbeit selbst auch nur meditativ, nach- und mitdenkend sein kann, weil es eben keinen Standpunkt «ausserhalb» gibt, wie ihn etwa die philosophische Metaphysik als Weg aus dem Endlichen in das Unendliche anstrebt oder wie ihn alle Religions- und Erfahrungstheologie anstrebt. Theologie steht unter der ganz bestimmten Herrschaft des sich selbst offenbarenden trinitarischen Gottes. Dann werden kurz die Themenkreise der Verborgenheit Gottes, der Analogie und von Partikularität und Universalität einschliesslich der Lichtelehre gestreift, gleichsam eine absichernde apologetische Nachhut zum genügsam abgesicherten «Barthianismus». Fazit: der «reine Barthianismus» ist wieder einmal immunisiert gegen jegliche Art von Anfragen «von aussen». Es ist schade, dass dann Diskussionsansätze abprallen müssen.

*Uwe Gerber, Darmstadt*

Christofer Frey, *Die Theologie Karl Barths*. Eine Einführung, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main 1988. 312 S.

Eine Einführung in Barths Theologie von dieser Qualität gab es bisher nicht, denn O. Webers «Fahrplan» zur Kirchlichen Dogmatik (Neukirchen <sup>8</sup>1977) und E. Jüngels «Einführung in Leben und Werk» innerhalb der «Barth-Studien» (Zürich 1982) können nur wie andere verwendete

Literatur als Vorbereitung gelten. Die weithin allgemeinverständlichen und gut auch über die Lebensentwicklungen Barths informierenden zwölf Kapitel vermeiden den Fehler einer «Textarchäologie» und nehmen zum «eigenen Ansatz des Verstehens . . . Barths Theologie als kritisch-befreienden Dialog mit ihrer Zeit»; dabei sind die oft noch aktuellen Gegenpositionen mitskizziert. Frey versucht also am Beispiel Barth eine theologische Position mit mancherlei Variationen und Selbstkorrekturen als «Lebensarbeit eines in den sozialen Zusammenhang gestellten Menschen» herauszustellen. Und so «findet gerade die politische Dimension der Barthschen Theologie» (7) eine besondere Beachtung.

Diese anspruchsvolle Methode hält Frey durch, und die bemerkenswerte Verbindung zu Schleiermacher – nicht nur als «Epochenkritik» (13), sondern «als Künder einer religiösen Grundhaltung, die mit dem Menschsein des Menschen zusammenhängt» (14) – lässt Barth interessant werden; er wird dargestellt «als Theologe mit weit ausgespanntem Horizont», «als Sozialist» und «Wort-Gottes-Theologe im Kampf» (15). Am wichtigsten jedoch sei «sein Umgang mit den Grundlagenproblemen der Theologie», weil «gute Theologie» – «ebenso zeitgemäss wie schriftgemäss» mit ihren Inhalten, «Strukturen und Aussageweisen» – immer «bereits öffentlichen und somit politischen Charakter» habe, auch ohne dass «die Einrede in die Gesellschaft . . . in steilen und isolierten Apellen erfolgen» müsse (15), wie es im Beispiel Barth auch vorkam.

Mit zahlreichen Textzitatzen und nachweisenden wie kommentierenden Anmerkungen geben nach instruktivem Vorwort und Einleitung (7–18) die 12 Kapitel den weiterleitenden Überblick: 1. Theologie und Lebensgeschichte (informative Hinweise tiefenpsychologischer Art und kritischer Vergleich mit Selbstbiographien anderer); 2. Abschied von der liberalen Theologie (mit Skizze von A. Ritschls und W. Herrmanns Position) unter deren Einfluss Barth als «ein Liberaler» beginnt (40); 3. Reich Gottes und Sozialismus (Blumhardts Einfluss, die Auseinandersetzung mit Ragaz und Kutter), wobei ein «doppelter Wandel» Barths konstatiert wird; 4. «Der Römerbrief», neu entdeckt (65–88), zuvor gab es aber ein «Ergebnis» (53) und eine «Zwischenüberlegung: Von der Schwierigkeit, Barth zu interpretieren» (58–64). Denn Barth wollte mit seinem Glauben «*Gott in der Welt wiederfinden, und die Theologie sollte nicht länger weltlos sein*»; und das bedingte «*zuerst die radikale Diastase von Gott und Welt*», weil das «*prinzipielle Anliegen Barths*» sich in der liberalen Theologie nicht erfüllen wollte, weil eben «*Gott der ganz andere*» dabei «gar nicht auf unserer Seite» steht (53). Hieraus folgen die drei Interpretationsmöglichkeiten: einmal aus der Abkehr vom liberalen Anliegen, Barth als christologisch orientierten Neuorthodoxen zu bewerten im Blick auf die «Kirchl. Dogmatik»; oder ihn vom «Engagement für den Sozialismus» mit Theologie als «Parteilichkeit» und «zur Funktion eines zuvor bereits beschlossenen Engagements» (59) eigentlich abzuwerten; oder drittens ihn dafür zu plazieren, nun nach Gottes Nein in der Situation der Römerbriefauslegung von 1919 bzw. 1922 wieder «Gottes Ja erklingen» zu lassen (61).

Frey findet in den «drei Arten, Barths theologischen Weg zu interpretieren, «auch *heute noch theologische Orientierungsmöglichkeiten*», sucht aber für den dritten Ansatz zu gewinnen. Es war Barths «erste Aufgabe, sich von den moralischen Ansprüchen zu befreien», wenn denn «die Welt für Gott offen werden sollte», weil Glaube «immer zuerst Befreiung von Bindungen» ist, «die uns gefangen nehmen und blenden»; dann erst gehe der Glaube «*in ein bewusstes Handeln* im Vorletzten über» (60). Diese Reihenfolge ist übrigens lutherisch, während später «das Tun des Wortes als sein wirkliches Hören» (nach KD I, 2, 401), also diese «aktive Entsprechung» wohl ein Unterschied zu Luther ist (mit E. Jüngel), was Frey bestreitet (183). Das hängt zusammen mit der Reihenfolge «Gesetz» nach dem Evangelium, welches sicher «das Kriterium» (Barth, in: «Evangelium und Gesetz», 11) ist für alle «von uns selbst gebildeten Gesetzes- und Normbegriffe». Frey folgert: «*Ethik* betrifft also . . . die grundlegende *Neubestimmung unseres Seins*, aus der das Tun folgt» (175). – Das Gottesgebot im Evangelium ist aber Angebot; es sollte ein *tertius usus legis*

zwangfrei bleiben und die Gnade nie verdrängen. Doch kehren wir hier zum Gesamtplan Freys zurück!

Im 5. Kap., «Theologische Profilierung in den 20er Jahren» (89–131), bewährt sich die Methode, «Theologie als Lebensarbeit» zu bedenken, um die «*Linie und Richtung des eingeschlagenen Weges*» aufzudecken. Der bekannte und der unbekante Barth rücken unter seine Weltorientierung (ethische Konsequenz), seine Neuausrichtung der theologischen Wissenschaft (Auseinandersetzungen mit Harnack, Tillich und Scholz) und es kommt in diesem Jahrzehnt zum «*Durchbruch zum Zentralbegriff des Wortes Gottes*» (der «von Christus her und auf ihn hin entfaltet wird», 89). 6. Der Kampf um die Kirche als Kampf um die Welt (gipfelnd in Barmen und mit dem Ende der Bonner Lehrtätigkeit); 7. Trinitätstheologischer Angriff auf die zur Religionsgemeinschaft gewordene Kirche (also: Die Kirchliche Dogmatik und darin das «Herzstück der Erwählungslehre»); 8. Politischer Gottesdienst (zu Staat und Kirche unter der Fragestellung «Rechtfertigung und Recht»); 9. Gott und seine Schöpfung, Gott und sein Geschöpf (bezogen auf KD III; eine philosophisch tieferschürfende Erklärung darin von Frey zu «Charakter und Zeit der Schöpfung» (187), zu «Schöpfung als Rechtfertigung» (190), «Gott und das Nichtige» (200–204), zu der dem Menschen «gewährten Zeit»); 10. Humanität und Universalität des Wortes Gottes (bezogen auf KD IV, auch im Gegenüber zu R. Bultmann); 11. Jesus Christus, Ereignis und Wirklichkeit der Versöhnung: das sind die wesentlichen Interpretationsthemen dieser Einführung, die ein Lernbuch im besten Sinne genannt werden darf, zumal da ausser Literaturhinweisen und Registern eine ungewöhnlich aufschliessende und sehr praktische, bis ins Detail Überblick gewährende Tabellenbeilage enthalten ist (275–295: «Übersichten zu Karl Barths <Kirchlicher Dogmatik>»).

Das 11. Kap. bot im Rückblick auf «zwei deutliche Wendungen» in Barths Weg – «von der liberalen zur <dialektischen> Theologie; von einer sich oft diastatisch präsentierenden Wort-Gottes-Theologie zum konkreten Wort Gottes» (234) – die Erkenntnis Jesu Christi: das Mensch gewordene Gotteswort versöhnt und schafft die wahre Kirche. Das «ist jene, die aus der Geschichte des Kommens Gottes zu den Menschen zu verstehen» sei (250). Das 12. Kap., «Barths Theologie weiterdenken» (258–273), versucht sowohl die Würdigung wie die mit der Verantwortung für die Sache aufgetragene Zuwendung zur Welt – nichts anderes als die Aktualität des Evangeliums – konkret zu machen.

Freys Buch entstand aus einer Vorlesung im Jubiläumsjahr 1986 und ist vielleicht in der unübersehbaren Literatur die beste Frucht zu Leben- und Werk-Würdigung dieses Basler Meisters. Denn hier liest man viel neu Erkanntes und hört auch von Schwächen in Barths Konzept (93); allerdings ist eine wohl vermeidliche leise Animosität gegenüber anderen Positionen konstatierbar. Doch ist das Lesen dann nie ohne Spannung und oft erwartungsvoll.

*Horst J. Eduard Beintker, Jena*

Arthur Rich, *Wirtschaftsethik II*. Marktwirtschaft, Planwirtschaft, Weltwirtschaft aus sozialetischer Sicht, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1990. 375 + XLIS.

1984 hatte Arthur Rich den ersten Band seines grossangelegten Alterswerks «Wirtschaftsethik. Grundlagen in theologischer Perspektive» publiziert. Mit der dritten Auflage seither sind davon bereits Tausende von Exemplaren verkauft, was unschwer zeigt, dass dieses Werk und Thema im deutschsprachigen Raum weit über den Bereich der Theologie hinaus einem dringenden Zeitbedürfnis entgegenkommt. Das Thema hat an vielen Brennpunkten des Wirtschaftens noch immer steigende Konjunktur, wobei sich darin das erstaunliche Phänomen ergab, dass derzeit ausgerechnet ein Theologe zum gedanklichen Vorreiter einer europaweiten Bewegung wirtschaftsethischer



Neuorientierung zu werden vermochte. Schon der erste Teil war bei aller theologischen Reflektiertheit auch für Ökonomen, Juristen, Manager und Gewerkschafter lesbar. Dasselbe gilt in besonderer Weise für den Folgeband. Der Verlag wird zum Vorteil dieses Themas und damit zur Ehre Arthur Richs an Übersetzungen in andere Sprachen denken müssen, greifen die Aktivitäten des neu geschaffenen «European Business Ethics Network» unterdessen doch schon kontinental aus. Das Thema und seine Bearbeitung im zweiten Teil richtet sich wiederum an eine breit gestreute Leserschaft. Wie Band I von Nicht-Theologen einiges an theologischer Geduld abverlangte, fordert Band II um so mehr von Theologen ein starkes Stück an volkswirtschaftlichem Nachbuchstabieren. Der theologische Autor zeigt darin eine über Jahrzehnte angewachsene, profunde Kenntnis und Kompetenz im Umgang mit wirtschaftlichen Grund- und Ordnungsfragen, so dass er derzeit sicher mit Recht als einer der respektiertesten kirchlichen Gesprächspartner für Vertreter der Ökonomie und darin besonders der Volkswirtschaftslehre gelten kann. Ohne zureichende ökonomische Sachkenntnis ist eine Wirtschaftsethik «in theologischer Perspektive» offenbar nicht zu haben. Dies erfordert einen intensiven Sach-Dialog über die alten Gräben zwischen theologischer Ethik und Ökonomie hinweg. Rich hat ihn, von der Sozialethik herkommend, in exemplarischer und zukunftsweisender Art aufgenommen. Nicht zufällig ist sein zweiter Band der Hochschule St. Gallen gewidmet, die ihn mit dem Titel des Ehrendoktors der Wirtschaftswissenschaften geehrt hatte. Sein Umgang mit nationalökonomischer Literatur zeigt, dass er an diesem Zentrum der Wirtschaftswissenschaften besonders viele Dialogpartner und Freunde gefunden hat.

Das zweite Werk bildet eine geradlinige Fortsetzung des ersten. Die durchgehende Leitfrage richtet sich auf elementare volkswirtschaftliche Ordnungsprobleme, die anhand wirtschaftsethischer, im sozialetischen Teil vorgestanzter Kriterien konsequent bis zu handfesten Konkretionen durchexerziert werden. Die Fülle des darin Gebotenen kann mit wenigen Strichen nur angedeutet werden. Formal und inhaltlich fällt eine deutliche Dreiteilung des Gedankengangs auf:

Den ersten Schwerpunkt (15–131) bildet der Versuch, Grundfragen der Volkswirtschaftslehre in ethischer Sicht aufzuarbeiten, um darin an jeder Ecke, auf allen Ebenen, in zentralen Themen als auch in eher peripheren Aspekten überall reichlich fündig zu werden. Auffallend ist dabei, dass der Autor durchgehend wirtschaftsgeschichtlich argumentiert. Jedes theoretische und praktische Problem einer Wirtschaftstheorie und -ordnung hat zugleich seine Problemgeschichte, die im Interesse einer wirtschaftsethischen Erhellung und Klärung zugleich sachlich aufzuarbeiten ist. Darin zeigt sich Rich einmal mehr als ein souveräner Kenner der modernen Sozial- und Industriegeschichte. Kritischer Leitbegriff der gesamten Beurteilung ist die «Lebensdienlichkeit» des Wirtschaftens (23 u.ö.), wobei «die Liebe . . . als radikalste Gestalt der Lebensdienlichkeit» verstanden wird (41). Die strenge Orientierung an der ökonomischen «Sachgerechtigkeit» hindert Rich dabei, in einen ethischen Rigorismus zu verfallen. «Denn was nicht sachgemäss ist, kann auch nicht . . . menschen-dienlich sein» (344). Umgekehrt aber gilt zugleich die «fundamentale These, dass auch nicht sachgemäss sein kann, was dem Menschengerechten widerspricht» (57). Volkswirtschaftslehre wird sich in diesem Teil vom Wirtschaftsethiker nachhaltig sagen lassen, dass sie in keiner Hinsicht ihrer vielfältigen Themen, vom «Zweck» des Wirtschaftens über die Konstitutiva von «Arbeit», «Kapital» und «Boden», die Gestaltungen des «Marktes», bis hin zu Fragen des «Wachstums», wert- und damit ethikfrei zu sein vermag. Reaktionen auf Richs Buch von dieser Seite werden besonders aufmerksam zu registrieren sein.

Im zweiten Hauptteil drängt Rich nach einer ausgiebigen «Sichtung der wirtschaftsethischen Hauptprobleme» (132–175) darauf, «wirtschaftliche Grundsysteme» ins Auge zu fassen und kritisch zu beurteilen (176–344). Von der Konzeption und vom inhaltlich Gebotenen her gesehen, wird deutlich, dass das Herz des Verfassers in diesem Kernteil des Ganzen besonders schlägt. Auch darin hält er die Generallinie durch, dass «Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe»

zu jedem Ordnungsmodell des Wirtschaftens «in einem Verhältnis sowohl der Divergenz als auch der Konvergenz» zu stehen habe (173). Wie Rich im ersten Block vorwiegend sozial- und wirtschaftsgeschichtlich argumentiert, entwickelt er im zweiten idealtypisch Varianten von Marktordnungen, die sich an der elementaren Entscheidungsfrage Markt- und/oder Planwirtschaft orientieren. Kaum ein gewachsenes Ordnungsmodell Europas zwischen Atlantik und Ural ist darin unberücksichtigt, während Nordamerika und Japan darin weitgehend ausgeblendet bleiben. Dabei erhält das «zentral-makroökonomische Plansystem» osteuropäischer Staaten kurz und bündig das Verdikt, dass es «mikroökonomisch versagen muss» (215). Nach differenzierter Abwägung einer Vielzahl unterschiedlicher Typen von sozial regulierten Marktwirtschaften spricht sich Rich für eine «Markt-Plan-Verbindung» (272) im Sinn eines «Originaltypus der sozialen Marktwirtschaft» aus (328). Bei allen kritischen Vorbehalten entdeckt er darin am ehesten eine «Konvergenz» zu den Kriterien einer «Humanität aus Glauben, Liebe und Hoffnung», wobei er allerdings für eine Fortentwicklung dieses Konzepts im Sinn einer partizipativen Kapitalbildung und einer ökologischen Sensibilisierung plädiert. Dieser Ordnungsentscheid wird von einer Wiederholung der im ersten Band entwickelten Kriterien und Maximen abgerundet, die damit in aller Vorläufigkeit deutliche Wirklichkeitsnähe finden (323 ff.; 338 ff.).

Der «weltwirtschaftliche Ausblick» des letzten Teils (345 ff.) hat den Charakter eines Appendix, der Horizonte des wirtschaftsethischen Weiterdenkens skizziert. Am akuten Beispiel der Schuldenkrise dargestellt, wird für «eine partizipativ strukturierte Ordnung der internationalen Märkte» (356) plädiert. Der knappe Raum, der diesem derzeit besonders brennenden Problem gewidmet wird, führt zwar wiederum zu einigen wichtigen Maximen für weltwirtschaftliche Neuordnungen der Zukunft (365 ff.), doch bleiben sie wie ein Vermächtnis noch in verpflichtenden Bestimmungen stecken, die etwa im Sinn des Aufrufs des Weltkirchenrates in Seoul zu einer gerechten Weltwirtschaftsordnung weiter zu differenzieren und zu konkretisieren sind.

Richs Werk spiegelt insgesamt die derzeitige Diskussionslage europäischer Wirtschaftsethik. Darin finden sich so seit Generationen kaum je dagewesene Dialogmöglichkeiten zwischen Vertretern der Ökonomie und der Theologie, ohne dass «die kritische Distanz» dadurch verloren ginge. Richs sozialetische Postulate des «Menschengerechten» erhalten darin kräftige Füße, damit sie auch ökonomisch besser laufen lernen. Umgekehrt lässt sich der Theologe so weit auf ökonomische «Sachgerechtigkeit» ein, dass er im Epilog (369 ff.) sogar ausdrücklich von ökonomischen «Sachnotwendigkeiten oder Sachgesetzlichkeiten» spricht, die wirtschaftsethisch zu respektieren seien. Wie weit dies in Spannung, wie sehr in Kontinuität zu den scharfen Verurteilungen einer Theorie der «Eigengesetzlichkeit» im ersten Band steht, wäre genauer zu klären. Vieles ist im Fluss und vor allem durch Rich selbst in Fluss gebracht. Es ist thematisch kein Zufall, dass er sein grosses Werk eingangs als «Torso» (13) bezeichnet. Die derzeitige Diskussion von Wirtschaftsethik muss tatsächlich noch in einem weiteren Schritt von Themen der volkswirtschaftlichen Ordnungsfragen, die Rich mustergültig aufgearbeitet hat, auf den harten Alltagsboden von betriebswirtschaftlichen Problemen gebracht werden. Zugleich aber drängen zunehmend mehr Probleme einer Neuregulierung des ökonomisch ausufernden Weltwirtschaftschaos an (sh. 176). Allgemeine Wirtschaftsethik bewegt sich noch zu sehr in der Dimension einer nur «national»-ökonomisch orientierten Ordnungstheorie, für die einerseits betriebswirtschaftliche Alltagsprobleme, andererseits weltwirtschaftliche Regelungen eines noch immer verheerend um sich greifenden Chaos allzu weit entfernt sind. Darin liegen die dringlichsten Desiderate der derzeitigen Diskussionslage. Auch «in theologischer Perspektive» gilt es, darin die von Rich aufgesteckten Lichter weiterzutragen. Wie immer das Gespräch weiterlaufen wird, es wird sich an Richs Werk als Leuchtturm orientieren können.

*Alfred Jäger, Bethel/Bielefeld*



M. Douglas Meeks, *God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy*, Augsburg Fortress 1989. 183 + LXXII S.

In den letzten Jahren hat sich neben der katholischen Bischofskonferenz in den USA vor allem die United Church of Christ darin hervorgetan, dass sie im Namen von Frieden und Sozialgerechtigkeit dezidiert Stellung zu akuten Fragen praktizierter Wirtschaftsethik resp. -unethik nahm. Derartige Entscheide und gesellschaftliche Massgaben von kirchlicher Seite kommen nicht zustande, ohne dass sie ihre Kraft aus einem intensiv laufenden theologischen Diskurs und einer starken ethischen Reflexion zu ziehen vermögen. Mit seinem Buch gibt Meeks exemplarisch und profiliert Einblick in das gedankliche Umfeld, in welchem die gesellschafts- und wirtschaftskritischen Beschlüsse der UCC möglich wurden. Der Autor ist Professor für Systematische Theologie und Philosophie am Eden Theological Seminary und neben der methodistischen Kirche zugleich der UCC verbunden. Im gegenüber Europa längst eigenständig gewordenen Markt theologischer Diskussionen in Amerika wird dieses Buch ohne Zweifel als besonderer Trendsetter wirken. Dessen Konzeption und Argumentation entspricht durchgehend amerikanischen Standards für ein theologisches Werk. Die Übertragung seiner Message in einen europäischen Kontext fällt darum nicht ganz leicht. Eine mögliche, gewiss auf Interesse stossende Übersetzung ins Deutsche würde wohl ein klärendes Vor- oder Nachwort erfordern, damit LeserInnen im Sinn des Verfassers auf den Sprung seiner Anliegen kommen. Lange Zeit war deutschsprachige Theologie für Amerika wichtiges Importgut. Nachdem sich dieses Verhältnis in den letzten zwei Jahrzehnten zunehmend deutlicher umgekehrt hat, ist Theologie im ökumenischen Horizont hierzulande um so mehr darauf angewiesen, derart neue Impulse zu empfangen und in ihrem eigenen Rahmen zu verarbeiten.

Meeks geht von der für nordamerikanische Verhältnisse zutreffenden, europäisch leicht nachvollziehbaren Feststellung aus, dass zwischen biblischer Verkündigung und ökonomischer Realität ein tiefer Graben herrscht: «Gott erscheint nicht am modernen Markt. Für die meisten Ökonomen ist dies, wie es sein soll» (1). Diesen von beiden Seiten bisher zementierten Zustand bezeichnet er scharf als «eine Heirat in Trennung» (marriage of separation, 19). Das ganze Buch zielt demnach darauf, die gegenseitig arrangierte Trennung aufeinander angewiesener Partner in zahlreichen Punkten der Verhärtung aufzubrechen und in neuen Horizonten zu überwinden. Innerer Orientierungspunkt ist der Gedanke der «Ökonomie» Gottes, die der real-existierenden Ökonomie entgegengestellt wird. Indem sich der Autor auf handfeste ökonomische Themen einlässt, ist er als Theologe gleichzeitig bereit, sein Reden von Gott in biblischer Tradition in ökonomischer Hinsicht zu überdenken. Den Auftakt zu seiner Revision des biblischen Sprachgebrauchs bildet die faszinierende These: «Biblisches Reden von Gott ist fundamental ökonomisch» (29). Über verschiedene einschlägige Schwerpunkte – Markt (47 ff.), Eigentum (99 ff.), Arbeit (127 ff.), Bedürfnisse (157 ff.) etc. – hinweg wird dieser Spannungsbogen bis in Details ökonomischer Realität hinein durchgehalten. Die Klimax der theologischen Argumentation liegt in der These, dass Gott der Titel eines «Ökonomen» zugesprochen werden muss. Meeks ist sich der Befremdlichkeit dieses Plakats bewusst. «Gott als Herrscher, König, Richter, Herr oder Gesetzgeber passt besser zum westlichen Ohr» der Christenheit (76). In östlichen Traditionen der altkirchlichen Trinitätslehre entdeckt er dagegen ein Verständnis von göttlicher Ökonomie im Sinn eines «Haushalts» Gottes, in welchem neben der Schöpfung der Exodus Israels und die Auferstehung Christi die entscheidenden Heilsdaten sind (77).

Das weitgespannte Überdenken biblisch-christlicher Rede von Gott in ökonomischer Perspektive zielt darauf, die göttliche Heilsökonomie gegen reale Ökonomie kritisch ins Feld zu führen. Dabei unterscheidet der Autor drei Wege kirchlichtheologischer Konfrontation: Enthüllung («disclosure»), Kritik und Transformation (41). Auf der Basis der beiden ersten Methoden entscheidet sich Meeks für den Weg ökonomischer Transformation im Sinn einer «Vermenschli-

chung der Ökonomie» (27). Darin finden sich scharfe Sätze wie: «Armut ist nicht von Gott» (115). Leitkriterium dieser polit-theologischen Ökonomie ist dabei die Massgabe der «lifelihood» (181), was mit Arthur Richs Wirtschaftsethik passend als «Lebensdienlichkeit» der Wirtschaft übersetzt werden kann.

Aus dem europäischen Kontext einer keimenden, theologischen Wirtschaftsethik heraus wären einige kritische Rückfragen an ein derartiges Konzept zu stellen. So ist der Verdacht nicht abzuweisen, Meeks Verständnis der göttlichen «Ökonomie» bilde, bei aller ökonomischen Verfremdung der traditionellen Begrifflichkeit, nur eine originelle Variante einer herkömmlichen, heilsgeschichtlichen Theologie. Auch bleibt es in der Konfrontation der göttlichen mit der weltlichen Ökonomie bei einigen eher allgemeinen, sozialetischen Postulaten, deren ökonomische Umsetzbarkeit noch einiges mehr an Konkretion erfordern würde. Derartige Randbemerkungen aber sind wenig bedeutsam neben der Feststellung, dass dem Verfasser ein durch und durch anregender Wurf gelungen ist, der für jede Wirtschaftsethik in theologischer Perspektive von Interesse ist.

*Alfred Jäger, Bethel/Bielefeld*