

christlichen Antwort gegenüber Reinkarnations- und Karma-Vorstellungen dem Leser die Notwendigkeit einer Unterscheidung der Geister und einer echten Entscheidung zwischen zwei sich im tiefsten ausschließenden Konzeptionen noch besser einsichtig machen. Aber auch so stellt das Buch (und die ganze Reihe) eine sehr empfehlenswerte Hilfe zur Orientierung dar.

M. KEHL S.J.

BAUDLER, GEORG, *Erlösung vom Stiergott*. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythos und Religionen. Stuttgart/München: Calwer/Kösel 1989. 435 S.

Das Projekt, das B. vorlegt, versteht sich als „Entwurf einer erfahrungsorientierten christlichen Kulturanthropologie“ (21). Im Anschluß an I. T. Ramseys Analyse der religiösen Sprache entwickelt der Autor seinen Symbolbegriff, der empirische und religiöse Erfahrung ineinander verschränkt (23–34). Weil das christliche Gottessymbol, welches Jesus ist, gegenüber den Potenz- und Fruchtbarkeitssymbolen im Ohnmächtigen gebrochen ist (49), ist die Kontinuität der christlichen Imago Dei zum alttestamentlichen Bildverbot (37) gewahrt. – In der *Hinführung* (53–134) spürt B. der Religionsgeschichte des Stiersymbols nach. Es ist ihm im Kern *nicht* ein Fruchtbarkeitssymbol (Baal): „Ganz offensichtlich symbolisiert hier der Stier nicht Fruchtbarkeit, sondern umgekehrt eine Macht, die Fruchtbarkeit ... angreift, gefährdet oder zu zerstören sucht.“ (60) In den seßhaften Kulturen steigert sich nach anfänglicher Beruhigung das Bedrohliche der Macht des „Wildnisgottes“, der die Lichtung umgibt, zur Drachen- und Schlangenfigur, der der Vogel (Adler/-Taube) als liches Symbol entgegengestellt wird (65–71). Jesus vereindeutigt in seiner Abba-Erfahrung die auch in den Anfängen der alttestamentlichen Tradition noch in Jahwe hineinprojizierte dämonische Stiergewalt (vgl. Ex 4, 24; Ex 12, 12; Gen 32, 27; 2 Sam 24), indem er ihre Profanisierung (Lk 10, 18) durch den Widerstand gegen die Versuchung zur Usurpation der faszinierenden Tötungsmacht (81–88) endgültig vollzieht: „Er hat ... den Satan ... aus El-Jahwe herausgeliebt.“ (86) – In Anschluß und Auseinandersetzung mit René Girards These vom „Gründungsmord“ als Ursprung der Religion entfaltet B. skizzenhaft die Religionsgeschichte von Tötungs- und Erstlingsopfer (93–134). Der Gründungsmord ist für ihn – i. U. zu Girard – nicht Ursprung, sondern bereits Ausdruck von Religion, weil das „Tremendum et Faszinosum“ der Tötungsmacht, die im Opferkult getötet, einverleibt und so usurpiert wird (vgl. 103), dem Menschen bereits begegnet ist: Der „homo necans“ (W. Burkert) initiiert seine Fähigkeit zu töten, die er im Übergang vom Sammler und Aasesser zum Großwildjäger gelernt hat. Hier liegt die eigentliche „Ursünde“ (204) der Menschheitsgeschichte. Die mosaische („Ich-bin-da“) und jesuanische („Abba“) Gotteserfahrung (Mk 1, 11) befreit von dem Zwang zum Tötungsopfer und löst auch das Erstlingsopfer aus der Verklammerung mit der Usurpation der göttlichen Stiergewalt (vgl. 113).

In der *Durchführung* (135–364) entfaltet B. die „christliche Trinitätserfahrung“ im Dialog mit den entsprechenden Motiven (Kind/Sohn/Tochter; Wind/Atem; Vater/Mutter) in den Mythen und Religionen. An der Geschichte der Opferkulte (Kindopfer, Opfer des göttlichen Mädchens, der göttliche Sohn – Lichtheld – als mißglückter Versuch der Befreiung aus der Angst vor und der Faszination der Todesmacht) zeigt sich, daß der jesuanische (und der buddhistische – 183 ff) Weg der Gewaltlosigkeit trotz mancher Rezeptionsbrüche in der christlichen Opfertheologie (vgl. 175 ff) aus dem Kreislauf der rivalisierenden Gewalt herauszuführen vermag. – *Ruach/Pneuma*, fälschlicherweise vor platonisierendem Hintergrund mit Geist/Spiritus übersetzt (197 ff), will der Autor wieder an die Wind/Atem-Symbolik der Kultur- und Religionsgeschichte heranzuführen: Am Jäger-Initiationsbild aus dem Schacht der Höhle von Lascaux (Abb. 30) wird eindrucksvoll beschrieben, wie mit der Ursünde der Entwicklung zum Großwildjäger auch die Jägerreligion des Jägeratem (208–213) mächtig wird. In den neolithischen Kulturen entsteht das Experiment, dem Jägeratem den „Sonnenwind“ (die fruchtbar machende Sonnenkraft), die Megalithen (als todüberwindende Symbole der Dauer) und den Kult der „Großen Mutter“ entgegenzusetzen. Doch im Zusammenhang mit der Staatenbildung überdeckt der Jägeratem (vgl. 233 ff) den Versuch, „sich von den Pflanzen finden zu lassen“ (Herbig, vgl. 220): „Die Liebesgöttin ist

gleichzeitig Kriegsgöttin geworden“ (231). Erst der Tauben-Atem Jesu, der Schrei des Kindes nach seiner Mutter (vgl. 262) und der Notschrei des leidenden Gottesknechtes nach seinem Abba (vgl. 260) befreien den Atem der Kreatur aus der ambivalenten Verklammerung mit dem Adler-Atem (vgl. 208) und heilen ihn. Aus einer anderen Wurzel stammend (vgl. 259), aber dennoch am selben religiösen Problem arbeitend, setzt die indische Religiosität der Atemberuhigung (248–261) die Bewegung fort, die die einheimischen Hindu-völker der Sieger-Religiosität der arischen Eroberer erfolgreicher entgegenstellten (vgl. Ameisen-Gleichnis, 243–246) als etwa die Stammvölker Griechenlands es gegenüber ihren indogermanischen Eroberern vermochten (vgl. 242). – Ausgehend von *Vater/Mutter* als Gottessymbol im biblischen Bereich (Lk 15, Johannes Paul I: „Er ist unser Vater; noch mehr, er ist uns auch Mutter“ [273]), wird zunächst das Vatersymbol in der Religionsgeschichte dargestellt. Im ursündlichen Überstieg zum Großwildjäger verbindet sich das Vatersymbol, der Ranghohe der Sippe, mit der herrscherlichen Gewalt, die durch den Ahnenkult (vgl. 289) in die todesjenseitige Sphäre erhoben wird. Auch in den seßhaft gewordenen neolithischen Kulturen hält der Mensch auf Dauer die Ambivalenz der Natur nicht aus, es kommt zur „Wiederholung der Ursünde“ (285) im Kampf gegen die Natur aus der Kraft der heiligen Hochzeit zwischen dem ranghohen Lichthelden und der Frau. Der Schritt der Abrahams-Religion (285–289) ist demgegenüber im Kern der Versuch, die Identifikation des Ranghohen (Stammführer, Gott-König des sumerischen Großreichs) mit der übersteigenden Dimension rückgängig zu machen: „Zwar erscheint Gott auch in der Abraham-Religion als der Gott des Sippenführers, ... aber dieses Übersteigende bleibt immer von seinem Träger verschieden ...“ (288). Die mosaische Gotteserfahrung (Ex 3, 14), die Abba-Erfahrung Jesu und der islamische Rückgriff auf die Abrahamsreligion werden zueinander in Beziehung gesetzt (289–307). – Auch das Muttersymbol ist durch die Ursünde der Jägerkultur und ihre Wiederholung in der seßhaften Kultur (entfaltet am Beispiel der minoischen Kultur, 321–338) ambivalent geworden. Im Ursprung korrespondiert es aber geradezu mit der Erschaffung des Menschen: „Der erste Mensch ist wahrscheinlich die Mutter ... Gott *als die übersteigende Dimension ihres Kindes* hat sie hervorgebracht.“ (310) Auch durch die Entdeckung der Frau und Mutter, der seßhaften Bewahrerin des Feuers (318 f) in ihrer übersteigenden Dimension wurde erst der Weg geöffnet für das Experiment der neolithischen, seßhaften Kulturen. Allerdings erweist sich die Mutterreligion gegenüber dem Schauer der Todesmacht (vgl. 335) auf Dauer doch als zu schwach. Die Mutterreligion der Märchen (339–353) bewahrt die Erinnerung und Ahnung der Möglichkeit, von dem Muttersymbol her zu leben; sie findet ihre christliche Korrespondenz in der Erfahrung, die Jesus „als Lall-Wort: Mama-Papa“ (353) ausgedrückt hat. Vor dem Hintergrund der Geschichte des Muttersymbols in der christlichen Marienverehrung (353–365) plädiert B. zum Schluß dafür, es wieder im Symbol des Abba mitzudenken und mitzuempfinden (vgl. 364). Aus diesem „Innenhof“ (365) der christlichen Gotteserfahrung könnte dann geschichtlich eingeholt werden, was im Abba-Wort Gottes als Kind schon angebrochen ist.

B. hat in seinem Buch eine Fülle von Materialien gesammelt. 53 Abbildungen stützen die oft sehr anschaulichen und einleuchtenden Deutungen. Theologisch setzt sich B. einerseits von einer Symbol- und Mytheninterpretation ab, die deren Ursprung in den Archetypen der Seele vermutet (vgl. 341) oder die aus den formalen Ähnlichkeiten zwischen den Symbolen verschiedener Religionen auf inhaltliche Identität der Religionen schließt (vgl. 141–154). Andererseits verteidigt er gegen Einseitigkeiten der dialektischen Theologie die Symbole der Religionen als „notwendige symbolsprachliche Basis, von der aus der Dialog mit anderen Religionen und Mythen geführt werden kann.“ (202) Zu diskutieren wäre über B.s Interpretation mancher Bibelstellen: ob in Mt 25, 31–46 wirklich ein „unmenschlich-abstraktes Schwarz-weiß-Gemälde des Weltgerichts“ (236) gemalt wird, ob die Todesmacht in der Apk wirklich als „bloße Angstprojektion des Menschen“ (87) resakralisiert wird, ob die negative Theologie von Ex 33 f wirklich „ganz anders“ (122), so anders als die Abba-Erfahrung Jesu (Mk 1, 11) von Gott spricht, ob der „Zorn Jahwes“ nicht doch gerade wegen solcher Erzählungen wie Joh 2, 13–22 eine Chance bekommen sollte, mehr zu sein als „Kriegswind“ (259) und

ursprünglicher Jägeratem. Heißt es doch an anderer Stelle zu Recht: „Zwar bleibt es unbegreiflich, wie beides (i. e.: Nacht- und Tagseite Gottes) möglich ist – auch die Bibel löst dieses Paradox nicht in einem Gedankengebäude auf –, aber es wird glaubhaft erzählt, daß sich die Nacht Gottes in den hellen Tag verwandeln kann.“ (75)

K. MERTES S.J.

HOFMANN, PETER, *Glaubensbegründung*. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht (Frankfurter Theologische Studien 36), Frankfurt: Knecht 1988. 352 S.

Die Fundamentaltheologie hat als Grundlagenwissenschaft die Rede vom Glauben vor und mit der menschlichen Vernunft zu rechtfertigen. Mit dieser Aufgabe ist sie auf einen Weg geschickt, von dem sie als „Glaubenswissenschaft“ nur um den Preis von Fideismus einerseits und Rationalismus andererseits abweichen kann. Sie soll nicht nur wahrheitsfähige theologische Aussagen über die Wirklichkeit der Welt formulieren, sondern auch deren philosophische Implikationen als begründet und geltungsfähig ausweisen können – ein Projekt, das heute nur im Diskurs mit den philosophischen Hauptströmungen der Gegenwart realisierbar ist. Der Ausgangspunkt und Problemhorizont seines vor allem in der Auseinandersetzung mit der Transzendentalpragmatik K.-O. Apels entstandenen Beitrages zur Einlösung dieser Vorgabe bestimmt H. mit der These: „Wenn es gelingt, eine (allerdings nicht bloß faktische, sondern sachlich notwendige) Konvergenz der philosophischen und theologischen Theorien der Wirklichkeit aufzuzeigen und die Dimensionen eines möglichen (oder immer schon als möglich vorausgesetzten) Konsenses theologisch so zu eröffnen, daß sie sich nicht in defensiver Apologetik erschöpft, dann kann die Aufgabe der Fundamentaltheologie positiv als vernünftige Rechtfertigung des christlichen Glaubens verstanden werden, der seine begründeten und begründbaren Voraussetzungen aus den Implikationen seines reflexiven Selbstverständnisses entfaltet“ (15). Hierbei meint „Voraussetzung“ keinen axiomatisch statuierten oder heuristisch-willkürlichen Ausgangspunkt einer Theorie, sondern die unhintergehbare und insofern letztbegründete Präsupposition menschlicher Interaktion, „die sich fundamentalphilosophisch als das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft (K.-O. Apel) und fundamentaltheologisch als Glaubens-Apriori der christlichen Kirche (specificum theologicum) bestimmen läßt“ (15). In drei Durchgängen soll diese zunächst sehr steile These sowohl zur theologischen als auch zur philosophischen Seite hin plausibel gemacht werden. Den Anfang macht ein breiter Problemaufriß zu Ansatz und Status fundamentaltheologischer Theoriebildung, wobei exemplarisch Entwürfe einer Theologie der politisch-sozialen Welt (J. B. Metz, C. Boff), die Konzeption einer wissenschaftstheoretisch orientierten Geltungsreflexion theologischer Sprache (W. Pannenberg) und Modelle einer Theorie/Praxis-Vermittlung (u. a. H. Peukert) auf ihre Logik, Stringenz und Kohärenz befragt werden (19–118). Am Ende dieses Durchgangs konstatiert H. drei „Problemüberhänge“, deren Bedingungen einer möglichen Lösung zunächst philosophisch zu klären sind. Diesem Ziel dient der zweite Hauptteil, der eine ausführliche Rekonstruktion der von K.-O. Apel konzipierten „transzendentalen Sprachpragmatik“ (119–211) darstellt. Die Bezugnahme auf diese Variante einer sprach- und handlungstheoretisch transformierten Transzendentalphilosophie bietet sich für H. aufgrund einer Reihe, im Hinblick auf die vorher besprochenen theologischen Positionen analoger Fragestellungen an: Sprache und Welterschließung – Verstehen und Erklären – Letztbegründung ethischer Normen. H. schließt diesen Durchgang mit einer Kritik an Apels Programm einer transzendentalpragmatischen Normenbegründung, die zur Gelenkstelle für die anschließende fundamentaltheologische Reflexion wird. Nach H. expliziert Apel zwar die Voraussetzung intersubjektiv-unbedingter Anerkennung von Kommunikationspartnern in einer Ethik der Logik rationalen Argumentierens. Jedoch wird dabei die scheinbare Faktizität dieses Faktums der Vernunft nicht nochmals transzendental reflektiert, womit erst eine (Meta-)Norm in den Blick käme, die selbst unbedingt gültig und nicht bloß faktisch unhintergebar wäre. Den Aufweis solcher Unbedingtheit als transzendenten Wirklichkeit begreift H. sowohl als Problemüberhang der Apelschen Theorie