

terien der soteriologischen Effektivität bzw. Angemessenheit an die transzendente Wirklichkeit dem Verdacht der Willkürlichkeit aus und werden zum anderen nicht dem Phänomen der Religion und der religiösen Praxis gerecht. Es ist mir nicht klar, was H.s Rede von der Adäquatheit religiöser Praktiken und Lehren in bezug auf das Wirkliche an sich noch heißen soll, wenn dieses einzig als das ganz andere bestimmt werden kann. Zur Beurteilung der Adäquatheit braucht H. Kriterien oder zumindest gewisse Anhaltspunkte. Diese Kriterien kann er aber nur gewinnen, wenn gewisse Aussagen zumindest graduell auf das *Wirkliche* an sich zutreffen. H. räumt der Charakterisierung des *Wirklichen* als Güte und Liebe, die universalen Erlösungswillen und Respekt vor der menschlichen Freiheit einschließt, einen hohen Stellenwert ein und bezieht zu einem großen Teil daraus die Attraktivität seiner pluralistischen These. Die Güte Gottes ist zum Beispiel Kriterium für die Beurteilung des Wertes der Religionen als mögliche soteriologische Wege. Was besagt aber eine solche Charakterisierung noch, wenn sie von einem an sich unerkennbaren Wesen ausgesagt wird? H. wird mit seinem „epistemologischen Pessimismus“ aber auch nicht dem Selbstverständnis der Religionen gerecht. Zumindest die christliche religiöse Praxis beruht auf dem Glauben, daß Gott bestimmte Eigenschaften hat und bestimmte Einstellungen und Verhaltensformen, wie z. B. Gottes- und Nächstenliebe, ihnen angemessen sind. Gläubige können die von ihrer Religion empfohlene Wirklichkeitssicht und religiöse Praxis nur dann rational verantwortet befolgen, wenn sie glauben, daß die dahinterstehende Gottesvorstellung nicht völlig unzutreffend ist. Wer an einen rachsüchtigen oder sadistischen Gott glaubt, kann nicht eine religiöse motivierte Praxis der Nächstenliebe aufrechterhalten. Wer über Gott strenggenommen nichts weiß, kann nicht beurteilen, welche Praktiken als Gott angemessen und damit soteriologisch effektiv sind und welche nicht, welcher Praxis sie/er sich anschließen soll und welcher nicht. Auf das Postulat der Existenz eines prinzipiell unbeschreibbaren Gottes läßt sich deshalb keine (soteriologisch effektive) Religion begründen. Die Reduktion religiöser Sprache auf ein (eher mythologisches) Mittel zur Heilsvermittlung macht gerade diese religiöse Vermittlung des Heils unverständlich. 3. Die *Crux* einer *christlichen* pluralistischen Religionstheologie scheint mir in der Christologie besonders deutlich zu werden, die H. allerdings in „Religion“ nur streift (399, 407f.). H. reduziert die traditionelle Interpretation Jesu Christi als Sohn Gottes und damit definitive Gottesoffenbarung auf eine „außergewöhnliche Offenheit Jesu gegenüber der göttlichen Gegenwart“. Er vermeidet in „Religion“ die Rede von einer „unüberbietbaren Offenheit“ Jesu, die mir christologisch notwendig erscheint, und die er in früheren Publikationen noch akzeptierte. 4. Es scheint mir fraglich, ob es für Christen möglich ist, bestimmten geschichtlichen Ereignissen bzw. den Aussagen über sie soteriologische Bedeutsamkeit und erkennbare Wahrheit abzusprechen, z. B. dem Leben und Tod Jesu. H. gibt zu, daß für Gläubige, die solche geschichtliche Aussagen zum Wesentlichen ihres Glaubens zählen, die pluralistische Auffassung keine Option ist (391). Wenn es für Christen unumgänglich ist, bestimmte geschichtliche Aussagen zum Wesentlichen ihres Glaubens zu zählen, dies sich aber nicht mit der pluralistischen Religionstheorie vereinen läßt, ist die Pluralismustheorie mit dem christlichen Glauben zumindest nicht ohne weiteres vereinbar – H.s Pluralismustheorie bietet viel Anregungen, indem sie auf ungelöste Probleme der traditionellen Religionsphilosophie/Theologie aufmerksam macht und neue Wege der Auseinandersetzung mit ihnen weist. Trotz aller möglicher Einwände ist „Religion“ ein wichtiges und bedeutendes Buch, das genaues Studium und detaillierte Auseinandersetzung verdient. Es bleibt zu hoffen, daß die theologische Diskussion mit H. das Niveau seiner Veröffentlichung erreicht und sich nicht in Mißverständnissen oder der Wiederholung alter Formeln und Argumentationsmuster erschöpft. O. WIERTZ

KOELLE, LYDIA, *Paul Celans pneumatisches Judentum*. Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah (Theologie und Literatur 7). Mainz: Grünewald 1997. 434 S.

Es geht literaturwissenschaftlich um Celans Auffassung vom Judentum, wofür außer seiner Dichtung und Poetik (zentral der Jerusalem-Zyklus) seine Briefe und – von eigenem Gewicht – Lektürespuren in den Büchern seiner Bibliothek herangezogen werden, vor allem in den Judaica. Dazu kommen Erinnerungen von Gesprächs- und Briefpart-



nern, besonders solcher aus Israel, sowie ein damals in Jerusalem gegebenes Radiointerview. Die umfang- und ungemain materialreiche Studie gliedert sich – zwischen Einleitung und Schluß-Plädoyer – in sieben Kapitel. Nach einem ersten zu Fragen der Hermeneutik bilden die Kap. 2 bis 6 den Celan gewidmeten Ersten Teil (ohne eigenen Titel); im Zweiten reflektiert dann Kap. 7 Gott-Rede und menschliche Existenz nach der Shoah. Dabei soll bedacht werden, „was Celans Denken/Dichten der Theologie aufgibt“, statt ihm „eine Theologie überzustülpen, oder sein Werk von einem bestimmten theologischen Ansatz her zu interpretieren“ (56).

2. Kap.: Pneumatisches Judentum. Von seiner jüdischen Erziehung in Czernowitz her versteht Celan sich als osteuropäischen Juden. Vor allem die Israel-Reise und Anfragen an ihn fordern seine Stellungnahme heraus. Wichtig sind Markierungen in Bubers *Reden über das Judentum* und im Beitrag H. Bergmanns *Die Heiligung des Namens* im Sammelband *Vom Judentum* des Prager Hochschüler-Vereins *Bar Kochba* (1913), dazu kommen Rosenzweig und Landauer. Ein Vier-Seiten-Abschnitt behandelt (ohne eigene Wortmeldung, wie durchgehend im Buch) Celans Deutung von Kritik als „fortgesetzte Verfolgung“; ausführlicher wird die Rezeption der kabbalistischen Vorstellung von der Einung des Namens und der Erlösung Gottes dargestellt. Schließlich untersucht K. Hebraismen und Hebraisierung der Sprache des Dichters.

Seinem Dichtungsverständnis, wie es Celan vor allem in der Büchner-Preisrede bekundet hat, widmet sich Kap. 3: Poetik des Ephemereren. Celans „Atemwende“. Hier ist die strittige Rolle des Zitats in seinem Werk – und besonders in dessen Interpretation (also bei den findglücklichen Interpretieren) – zu diskutieren sowie der Streitpunkt Hermetik. Die „Vielstelligkeit“ und der Anspielungsreichtum hat einerseits bewahrende Gedächtnis-Funktion, andererseits geht es um Gewinn einer neuen Wirklichkeit: „Blindensprüche“ wollen sehend machen. (Leib Schekel, sehend, ist zu einem Wunderrabbi unterwegs, der Blinde heilt – 138; gefragt, warum?: „Wenn ich werd vor ihm stehen ... werd ich blind sein, und er wird mich machen sehend.“) Es geht um selbstvergessenes Zugehen-auf, doch auch um Selbst-Begegnung in Begegnung mit dem anderen (am King-Lear-Gedicht „Give the Word“ und dem zu Brancusi [nach einem Atelier-Besuch] verdeutlicht); um Freisetzung durch den Gang ins Engste, um „Unendlichsprachung von lauter Sterblichkeit und Umsonst“.

Thema des Mittelkapitels ist das Eckhart-Triptychon aus der ersten Adventswoche 1967, das den Band *Lichtzwang* beschließt. *Treckschutenzeit* nimmt den Enthöhungsgedanken aus der Predigt „Surge illuminare iherusalem“ auf, doch „inkarnatorisch“ Eckharts allegorische Auslegung ins Konkrete durchbrechend; sodann das Gottes Quittwerden aus „Beati pauperes spiritu“. K. spricht die amerikanische Gott-ist-tot-Theologie an: Altizer, Hamilton und den sich von deren „Fröhlichkeit“ abgrenzenden R. L. Rubenstein. Sie kann mit einem Brief Celans an Werner Kraft bzgl. *Tenebrae* („Bete zu uns, Herr ...“) argumentieren, in dem er sich ausdrücklich auf Jesu Verlassensheits-Schrei beruft. Dazu die Rede vom „hadernden Wort“ *Zürich, Zum Storchen* – aus dem Gegenüber zu Nelly Sachs – und Celans Tagebuchnotiz dazu, daß er hoffe, bis zuletzt lästern zu können (186f., schließlich – 189f. – hat G. Baumann von Celans Begegnung mit dem Kreuzigten des Isenheimer Altars berichtet). – „Stant vp Jherusalem ...“ zitiert das zweite Gedicht *Du sei wie du* und meint statt des himmlischen das irdische Jerusalem. Celan spricht vom Neuknüpfen des zerschnittenen Bandes „zu dir hin“ („weil du uns schufest zu dir hin“ hat Celan in seinem Exemplar der *Confessiones* unterstrichen – 167; für K.s Assoziation zur Bindung Isaaks sehe ich allerdings keinen Anknüpfungspunkt) und stellt an den Schluß die hebräischen Anfangsworte von Jes 60, 1: „kumi ori“ [= steh auf, leuchte (Imperativ fem.)], als „Grenze zur mittelhochdeutschen Jesaja-Version und allegorischen Auslegung Meister Eckharts; gleich einem Schibboleth trennt es an dieser Stelle die Leser ... in Nichtjuden und Juden“ (202). – *Wirk nicht voraus* bildet für K. die „letzte Station auf dem Weg der Emanzipation Celans von seiner christlich-mystischen Vorlage“ (205). Während sie zu den ersten beiden Strophen auf Eckhart-Texte verweist, beruft sie sich für die letzte: „nehm ich dich auf, / statt aller / Ruhe“ nur auf A. M. Haas dafür, daß man sie nicht als Absetzung vom Meister lesen müsse. Wäre hier nicht „Intravit Jesus in quoddam castellum“ einschlägig, mit der berühmten Vorordnung Marthas vor Maria (die Jesus übrigen aufstehen heißen soll)? Als



Gegenwendung zu Augustinus freilich kann man sie lesen (wenngleich nicht derart symmetrisch, daß unser Herz zuvor – 209 – „ruhig“ wäre [Benyoöz: Wer Gott sucht, kann nicht Ruhe finden]). Zugleich will K. nun in der ersten Strophe ein Gebet an Gott im Sinn des Lurianischen Zimzum erkennen. Dem scheidet mir zwar (u. a.) gerade das „steh / herein:“ zu widersprechen (wohl schon das Kolon; sicher das eben diesfalls nicht mehr immanente, sondern auf den Sprecher transeunte Hereinstehen); doch gibt es ihr Anlaß zu einem theologischen Exkurs über den vor allem im Anschluß an Jonas neu diskutierten Begriff, in Gegenüberstellung zur christlichen Inkarnations- und Passions-theologie. Daß Jonas die christliche Hoffnung nicht zu teilen vermag, „liegt nahe“ (217). Und die Verfasserin? Jüngel „kann Jonas' Konzeption ... nicht akzeptieren, ihn bindet die christliche Überzeugung ...“ Und ob solcher Gebundenheit wird er auch gleich als „apologetisch“ zensiert. „Weil der christliche Glaube sich zu einem leidenden Gott bekennt, hält er auch die Theodizeefrage nach Auschwitz aus. Aber, so möchte ich zu bedenken geben, das tröstet die Opfer nicht, denen die Passionstheologie fremd ist“ (218). 1. sehe ich nicht, wieso das Bekenntnis zum leidenden Gott die Theodizeefrage aushalten läßt; denn was besagt das für die ungefragt leidenden Opfer? 2. sind Wahrheit und die Frage nach ihr das eine, deren Vermittlung ein zweites und der Gesichtspunkt Trost nochmals ein anderes. Mit welchem Recht 3. spricht K. im Blick auf Jüngels Kreuzes-Rede von „Gemeinplatz“ und abfällig von „Theo-logik“? Es gibt leider Formen eines christlichen Kurzschlusses von Auschwitz und Kreuz; doch wer, mit welchen Gründen, argwöhnt derlei a priori? Und inwiefern wären sühnende Karmelitinnen „triumphalistisch“? Was aber den Abschied von Gottes Allmacht angeht, so trifft der in der Tat nicht nur den christlichen, sondern den Gottes-Glauben überhaupt „an einer zentralen Stelle“ (211). Darüber später. Jetzt nur die Frage, inwiefern die „Verlagerung der Theodizeefrage auf die Anthropodizee“ (226) Gott entlaste. Dafür nämlich hätte man ihm obendrein das (freie) Schöpferum abzusprechen. Daß wir jedoch anstatt auf Gott nun auf den Menschen setzen sollen, auf „das Rettende“ von ihm her – ausgerechnet „nach Auschwitz“ (für manche anscheinend die erste Erfahrung des *Mysterium iniquitatis*): das ist in meinen Augen keine „theologische Zumutung“ (222), sondern eine für den gesunden Menschenverstand, vom menschlichen Herzen zu schweigen, komme ich mir durch so etwas doch nachgerade verhöhnt vor: Welcher Mensch schenkt meinen Toten Zukunft? Wer mir selbst – verzeihend – neues Leben? Das richtet sich – wohlgemerkt – nicht an Celan; denn eben er hat ja mit einer solchen Theologie nicht zu leben vermocht. Auch nicht an Jonas, Levinas und andere direkt Betroffene, die notgedrungen damit zu leben versucht haben; aber an Christen, die – ich weiß nicht, wie – damit offenbar zu leben verstehen.

Die beiden Folge-Kapitel befassen sich mit Celans Israel-Reise im Herbst 1969. Hier liegt wohl der Hauptertrag des Buchs. Kapitel 5 bietet eine wohlrecherchierte Dokumentation. Als Entree fungiert das auf den Sechstage-Krieg hin geschriebene *Denk dir*, für dessen rasche Verbreitung der Dichter selbst gesorgt hat (schon im August 1967 erschien die hebräische Übersetzung in *Haaretz*). Die Stimmung vor der Reise zeigt *Mandelnde*, das den Jerusalem-Zyklus im Band *Zeitgehöft* eröffnet. Die Reise selbst: von der Ankunft in Lydda über die Tage in Jerusalem bis zum vorzeitigen Abflug nach dem zwiespältigen Abend mit ehemaligen Landsleuten in Tel Aviv schildert K. so intensiv wie diskret, aufgrund auch vieler Gespräche in Israel, vor allem mit Ilana Shmueli. Dazu kommen Briefe und Kommentare nach der Heimkehr sowie zeitgenössische Stimmen, vor allem nach dem bestürzenden Suizid 1970. Statt „Heimkehr“: der (vergebliche) „Versuch, sich Heimat beizubringen“.

Zur Deutung zieht das 6. Kapitel den Jerusalem-Zyklus im Nachlaßband von 1976 heran. K. wählt sieben Gedichte aus: *Es stand*, das sich auf den Danmark Square/Kikar Dania bezieht, am Tag nach seiner überstürzten Rückkehr geschrieben; *Die Glut* (das Gethsemane abwehrt; ist andererseits Absalom selbst gemeint oder nicht nur der mittägliche Ort?; *Du gleißende* und (*Komm übersprungen*) *Einen Stiefelvoll*, wozu K. Ezechiels Totenbelebung und die Jesaja-Apokalypse assoziiert; *Die Posaunenstelle*, von Interpreten auf die Apokalypse wie Rosh ha-Shana bezogen, während K. sie im Gedicht selber, es als sie zu sehen vorschlägt; sodann *Die Pole* – das zentrale Gedicht des Zyklus, und seinerseits konzentrisch gefügt. Den „Schneetrost“ bezieht K. überzeugend auf die



Sammlung *Schneepart*, Trost in der „Gefronnis“ des „kalten“ Paris; ihre Reinschrift hat C. vor der Jerusalemreise am 22. 9. 1969 abgeschlossen (Faksimile-Ausgabe Frankfurt/M. 1976). Die Zentralzeile „sag, daß Jerusalem i s t,“ (solche Sperrung gibt es ansonst nur noch in einem frühen Gedicht) spricht nicht das Sein Jerusalems aus, sondern ruft dazu auf, es zu sagen – damit es werde und sei, im Wir des gemeinsamen Weiß der Erlösung, im Gedicht als Gespräch als Gestaltung der Polarität. Schließlich *Das Fremde*, von E. Fried in der FAZ als Liebesgedicht ausgelegt. „Liebeslyrik?“, „religiöse Dichtung?“ fragt der zusammenfassende Rückblick. „Liebesgedichte, weil sie von einer intensiven Beziehung zwischen zwei Menschen handeln, ihrer Vereinigung und ihrem Getrenntsein. Weil sie aber von der höchstmöglichen Form der Liebe sprechen, sind sie Liebesgedichte nicht im üblichen Sinne“ (325). Celan ist (Pöggeler) kein „poeta theologus“; er würde sich auch „nicht als gläubig bezeichnet haben. Seine Gottesbeziehung bestand in einem Hadern mit Gott“ (325) – muß das ein Gegensatz sein? Wichtig: „Das Festhalten an der religiösen Grundlage ist notwendig, um einem rassistischen Denken zu entgegen“ (327). Nochmals: ein Gegensatz? Auch zu Baalen und Astarten, zu Nation und Rasse verhalten Menschen sich „religiös“.

„Gott-Rede und menschliche Existenz“ ist das Thema des siebten Kapitels als des Zweiten Teils. Ein „durch sozialen Druck bewirktes Vergeben und Vergessen“ wäre nicht bloß „unmoralisch“ (338); es ist schlicht unmöglich: wenn nicht schon bzgl. des Vergessens, dann auf jeden Fall, weil eine *contradictio in adjecto*, für das Vergeben. Dankenswert zitiert die Autorin Mattenklotts Kritik an einer „Vergangenheitsbewältigung“, in der Deutsche „geradezu rituell unterwerfungsbereit die poetische Vision eines ursprünglichen deutschen Sadismus“ nachvollziehen (341). Sie wäre nicht bloß für den Umgang mit der *Todesfuge* zu bedenken, sondern für so manche wohlfeile Kollektiv-„Selbst“beschuldigung in dieser heiklen Frage. Auch ist Lorenz zuzustimmen, daß das Gedicht nicht selbst den Ort des Gedächtnisses darstellt, sondern zu ihm einführt. Unklar bleibt mir die Replik, daß er nicht sage, „wo denn sonst dieser Ort liegt, ob er diesseits oder jenseits der Wirklichkeit angesiedelt ist“ (343). Was meint K. mit „Wirklichkeit“? Ich sähe den Ort im Herzen und, wo dies „schläft“ (um den Midrasch Hld Rabba zu zitieren) im „Herz des Heiligen, gesegnet Er,“ das „wach ist, uns zu erlösen“. Und wenn Celan Amerys „nur“ unterstreicht in dem Satz, daß nur die Gesellschaft, nicht das Sein, das Nichts oder Gott ihn bedränge (348 f.), dann muß das nicht Zustimmung signalisieren – und hat es hoffentlich auch nicht getan. Schließlich 361: „Das ist Theologie: Auch wenn Gott sich nicht zeigt, wird er im Leben des Gerechten verwirklicht.“ Theologie wessen? Von Gottes Schuld und unserer Vergebung ihrer (361) mag im Streit mit ihm die Rede sein, aber theologisch? Und christlich von Gottes Erlösung durch uns von seinem eigenen Wort (365)? „Christliche Theologie nach Auschwitz hat, gemeinsam mit der jüdischen Theologie der Shoah, anteil an der heiligen Aufgabe, die Geschichte der Zeugen ... zu bewahren“ (404). Diese Aufgabe haben wir Menschen, vor allem wir Deutsche, und in Sonderheit, weil sie dank der vergebenden Erlösung in Jesus Christus ihre unentschuldbare Schuld nicht verdrängen und umfälschen müssen, die Christen. Doch inwiefern wäre das Theologie?

In summa also: die Arbeit hat ihr – großes – Verdienst im Literaturwissenschaftlichen (hier andererseits besonders störend der falsche Dativ in Appositionen: 38, 53 [2 ×], 67, 135, 211); noch mehr als in der Interpretation einzelner Gedichte im Materialangebot für eine solche; vor allem aber in der Erfüllung ihrer Themenaufgabe: der Dokumentation und Deutung von Celans „pneumatischem“ Judentum. Und Dokumentation wie Deutung erstrecken sich auch auf die faktische „Gott-Rede [des Dichters] nach der Shoah“. Meldet indes der Untertitel nicht auch einen normativen Anspruch an? Den aber finde ich leider uneingelöst; anders gesagt: die Stimme christlicher Theologie ist kaum zu vernennen. Meint man dazu, der Genozid habe sie ihr verschlagen, mag hier als Antwort (statt etwa 1 Petr 3, 15) das bekannte Benjamin-Zitat genügen, wonach uns die Hoffnung (er sagt sogar: nur) um der Hoffnungslosen willen gegeben sei. S. 51 lese ich verwundert, der Dichter habe „gegenüber dem Theologen das Privileg, zum undogmatischen Denken befreit zu sein“, und 210 ist neidvoll von den Kabbalisten die Rede, die ihre Zimzum-Theorie „von keinerlei Lehramt behindert – entwarfen“. Sollte man nicht schon ganz un-theologisch, nur menschlich auf Celan selber und sein Schicksal geblickt,



den Ausfall lebentragender Verheißung in seiner „Eschatologie“ auf andere Weise beschreiben als: „sie verfällt niemals in positive Theologie“ (324f.)? Vollends ruft das Geschenk der Selbstzusage Gottes in Jesus Christus nach angemessener Antwort (zu der u. a. die Kierkegaardsche Unterscheidung von Christentum und Christenheit zählt). Kein Wunder, daß sich der Verfasserin – anders als Celan selbst – auch die Devise „Servir Dieu est régner“ als ein absurdum (53) nicht erschließen will (mitnichten erst durch das Christkönigsfest [1925!] zum Spruch geworden [zumal nicht dort, sondern, wohl schon als solcher, in der Postcommunio der *Missa pro pace* zu lesen]; vgl. Seneca, *De vita beata* XV 7: „In regno nati sumus: deo parere libertas est“). Dabei geht es wahrlich nicht bloß um Theorie. Was die Lehre von Gottes Ohnmacht und der Erlösung seiner wie der Welt durch den Menschen im Ernst für unser Hoffen bedeutet, kam schon zur Sprache. Theologie aber ist vor allem Rede vor Gott. Nicht bloß Menschen, lebende wie tote, haben Namen und Ehre, die zu respektieren unsere Pflicht ist, sondern auch Er. Wie, wenn gerade dies uns das bittere Denken und die Wahrheitsunerbittlichkeit Celans zur Aufgabe stellten? Hätte Juden und Christen fundamental die Schoah zu „verbinden“ (auf die übrigens, wie K. mit Recht anmerkt [204], nicht einmal Israel zu einseitig bezogen werden sollte), und nicht das Schema Israel? Vielleicht haben Christen nicht gerade über das Verhältnis von „jüdischem Glauben“ (bei Landauer wie Celan) zu Tradition, Zionismus und Poesie zu befinden (74). Und vielleicht sollten sie zu der These schweigen, daß durch den Massen-Mord Gott „verwirklicht“ werde, obwohl ich das nicht bloß „schwer zu begreifen, noch weniger einzusehen“ (? 91) finde, sondern, statt „abgründig“, einfach empörend. (Wie zudem hadert man mit einem Gott, an dem man selbst noch „baut“?) Aber ihr eigenes Zeugnis darf christliche Theologie nicht schuldig bleiben, weder sich noch den anderen und nicht Gott. Wäre an Gott nur um der Toten willen „dichtend“ festzuhalten (403), nicht auch, ja vor allem seinetwegen? „Ewig unbewegt“ ist schon der *Actus purus* nicht, vom Gott der „orthodoxen Auffassung“ zu schweigen (213). Dafür braucht es keine Heterodoxie. Der Schöpfer hat sich in der Tat „verwundbar“ gemacht (228), auch wehrlos; aber das meint anderes als ‚machtlos‘. Daß „begriffliche Gott-Rede ... immer der Gefahr ausgesetzt ist, das Absolute zum Objekt einer Rede zu degradieren“ (401), bestreitet niemand; doch wäre begriffloses Schweigen die Alternative? Zum Bilderverbot andererseits ist gegen dessen Mißbrauch für antibiblische Redeverbote auf seinem konkreten Sinn zu bestehen (schön unterscheidet Ebach „zwischen Bildern, die man herstellt, und Bildern, die sich einstellen – 372). Wann je zudem wäre Wahrheit (als *aletheia* wie *emeth*) nicht gefährdet und gefährlich gewesen? Woraus nicht folgt, daß Unwahrheit gefahrlos wäre. In Anfechtung stehen „Gott-Rede und menschliche Existenz“ nach der Schoah wie vor ihr (seit Abel). Die Gottes-(An-)Klage des biblischen Beters indes meint zuhöchst – „jenseits der Menschen“ – die Not, Ihn nicht preisen zu können (Ps 42, 4; 79, 10; 115), und zwar eben, weil Er machtlos scheint: Zu einem solchen Gott (K. Berger) „kann man nicht beten, da weder für Dank noch für Bitte, weder für Lob noch für Anklage ein Anlaß besteht. Insofern könnte man umgekehrt sagen: Die Konstruktion eines ohnmächtigen Gottes ist Widerspiegelung einer Epoche, die das Gebet nicht verstehen kann ...“ J. SPLETT

GRESHAKE, GISBERT, *Der dreieine Gott*. Eine trinitarische Theologie. Freiburg: Herder 1997. 568 S.

Umfang und Aufmachung dieses Buches lassen sofort erkennen: dies ist ein bedeutendes theologisches Buch aus der Feder des Freiburger Dogmatikers. Die Lektüre bestätigt den äußeren Eindruck. Es handelt sich um ein gewichtiges und ebenso eindringliches wie weitausgreifendes Werk. Thematisch geht es um Gott selbst in seiner dreieinen Selbstmitteilung an die Welt und um die alle Erfahrung erhellende Kraft des Glaubens an ihn. Es liegt nahe, bei diesem Programm an Hegel zurückzudenken, der ja auch Gottes Trinität und das Ganze der Welt zusammenhängend in den Blick bzw. auf den Begriff zu bekommen im Sinn hatte. Doch während Hegel sein Ziel im Rahmen einer spekulativen Philosophie zu erreichen trachtet, bleibt der Vf. auf dem Boden der christlichen Theologie. Wie er methodisch vorgeht, erläutert er in dem besonders wichtigen zweiten Abschnitt der Einführung, in dem er über die Beziehung zwischen Glaube und Erfah-