

such, wenn er abgesehen von Gottes Selbstmitteilung in der Weise des Wortes sich vorzustellen versucht, wie Gott auf die Welt einwirkt (151) oder „wieso Gott das Risiko der geschaffenen Freiheit eingeht“ (60)? Auch dürfte die Erbsünde kaum als ein sich mit der Zeit kumulierender Sachverhalt zu verstehen sein. Besteht Erlösungsbedürftigkeit nicht für alle Menschen unterschiedslos und läßt keine graduelle Verschiedenheit zu? Sie erscheint mir eher als die Kehrseite der Tatsache, daß der Glaube nicht bereits in den Genen mitgegeben sein kann.

P. KNAUER S. J.

ABSCHIED VON DER SCHULD? *Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung.* Hrsg. Richard Riess. (Theologische Akzente 1), Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1996. 272 S.

Die Agustana-Hochschule Neuendettelsau eröffnet mit diesem Sammelband eine neue Reihe. Eine zentrale Thematik, das Fragezeichen ist doppelt zu lesen, faktisch wie normativ. Die Einführung weist auf Camus' Bußrichter hin, der weil keine Schuld, dann auch keine Entschuldigung mehr kenne (8). Hier wäre freilich zu unterscheiden: jemanden entschuldigend heißt in der Tat, ihn für schuldlos erklären, während Verzeihung/Vergebung den wirklich Schuldigen meinen (ihm allerdings Einbekenntnis und Reue abverlangen [wozu hoffentlich auch Hildesheimer Anlaß sieht, beschränkt sich Gottes Gebot doch nicht auf Naturschutz]). Was wir also umgangssprachlich vermischen, ist genau genommen konträr.

Die Beiträge sind in drei Gruppen zusammengefaßt: 1. Schuld erfahrung. *W. Joest*, Schuld erkennen – Schuld bekennen. Vielleicht nicht eben glücklich der Einstieg bei der politischen Schuld, ist „Kollektivschuld“ doch kein „umstrittener“ (15), sondern ein Un-Begriff (im Unterschied zu „Kollektiv-Verantwortung“ und -Verhalten wie Ängstlichkeit, Feigheit, Mitläufertum). Geht es auch im liturgischen Bekenntnis um so etwas? In der Natur der Sache liegt es, daß Schuld ihre eigene Schwere verdeckt. Andererseits sollte man nun nicht in der Gegenrichtung übertreiben: zeugt das Urteil über Priester und Levit (18) nicht von jenem „Feindbild“, das Liebe nicht haben solle (19, – freundlich indes nicht allein zu Freunden, sondern sehr wohl auch zu Feinden)? Dankenswert, daß gleich der erste Beitrag klarstellt, Jesus ist nicht gestorben, damit Gott versöhnt und gnädig werde, sondern weil seine Gnade uns heimsucht – bis in unseren mörderischen Widerstand hinein (daran der Friedensbringer stirbt, zöge ich vor zu sagen, statt von der Übergabe unentschuldigter Sünde in den Tod [24] zu sprechen). *J. Dittmer* bietet eine sorgliche Interpretation des „Oidipus auf Kolonos“, einer Predigt geradezu des greisen Sophokles an seine besiegte Vaterstadt. *W. Sommer*, Untergang der Hölle, geht den Wandlungen in der (evangelischen) Theologie des 17. und 18. Jh.s nach. Erstaunlich, wie einseitig immerfort von Strafe die Rede ist, mit der dann unausweichlichen Problematik von zeitlicher Schuld und ewiger Sanktion, statt von der ersten Freiheits-Möglichkeit eines unwiderruflichen Nein. *Hrsg.* fragt – „Zeit der Schuldlosen?“ – nach der Zukunft einer Illusion, leider sogleich motivial: Wem und wozu diene die Betonung der Schuldverflochtenheit in Literatur und Theologie? Wäre Schuld eigentlich die Kränkung des Nesthockers über seinen Hinauswurf (76)? Exemplarisch spricht *R.* drei Schuldformen an: Existential, biblische Vielfalt (wo allerdings wäre Schuld „Selbstläufer und Selbstzweck“ [80]?), modernes Kausaldenken (?). Dann geht es – Kirche und Schuld – um die „Schatten der Vergangenheit“. Zur Rede von der „billigen ‚Gnade der späten Geburt“ (82) würde *Rez.* den Kollegen gern fragen, ob er *einerseits* nicht (im Sinn der vorletzten Vaterunser-Bitte) dafür danken wolle, vor dem Zwang zu Entscheidungen bewahrt worden zu sein, über deren Resultat er bestenfalls nicht sicher sein könne; wieweit *andererseits* ihm die Gefahr bewußt sei, daß die Betonung von „Schicksalsgemeinschaft“ zum (*hier* paßt das Wort: „billigen“) Wir eines Bekenntnisses führe, das im Mund des Sprechers eher selbstgerecht (im Ernst ja nur die Väter treffend), zugleich dessen konkrete eigene Schuld aus dem richtenden Licht in jene (gnädigen) Schatten rückt. Wie zwischen Entschuldigung und Vergebung ist ebenso scharf zwischen Bedauern und Reue zu unterscheiden („kommt“ Schuld denn „auf“ [86]?). Daß an die Stelle des Überich das Ich treten soll, zielt ja nicht bloß auf Risiko und schöpferische Kraft, auch nicht zuerst auf Annahme des eigenen „Schattens“, so sehr es dessen bedarf, sondern gerade



auch – in Absetzung von Schuldgefühlen – auf das Eingeständnis eigener Schuld und (aller globalen Zukunftsverantwortung voraus) auf die Umkehr in persönlicher Reue. Endlich verabschiedet aber sollte man die Frage (89) „Dürfen wir, was wir können?“; denn hätte sie eine Bedeutung, hätte ‚dürfen‘ keine mehr (meint es doch präzise eine Teilmenge von Gekommenem). Und das gefährliche Wort von der „felix culpa“ hat jedenfalls anderes im Blick als die „Ambivalenzen des Lebens“ (92).

II. Opfervorstellung. *H. Utzschneider* untersucht das hattâ't-Ritual (Lev 4, 1–5, 13). Grundbedeutung des Sündopfers ist die Gabe; Tötung und Blut werden nicht hervorgehoben, das eigentliche „Heilmittel“ ist Gott selbst. Mit den neutestamentlichen Opferdeutungen von Jesu Tod befaßt sich *W. Stegemann*. Er betont den „soteriologischen Pluralismus“ (126) des NT sowie – im Gespräch mit R. Girard und W. Burkert – den metaphorischen Charakter der Deutung(en). Wichtig die Unterscheidung von Sühne und Versöhnung. Eine kritische Analyse zum Opferverständnis in der christlichen Theologie steuert *J. Track* bei (mit dankenswerter Ehrenrettung Anselms trotz Kritik – 153 f.), zu einem differenzierten Verständnis des Satzes „Jesus ist das Ende des Opfers“. (Läße im Sinn solcher Differenzierung sich vielleicht auch die Opposition: an die Stelle des Opfers, das immer zu spät komme [?], trete in der Auferweckung die Erfahrung von Heil [167], vermittelnder formulieren: schon vom Gedanken der Stiftung, vor allem aber der Annahme und der Verwandlung des Opfers durch Gott her?)

III. Versöhnungsprozesse. Feministisch setzt *B. Mayer-Schärtel* hinter „Erlösung durch Selbsterniedrigung“ ein Fragezeichen. Wenn gefragt wird, „ob eine Gewalttat an einem Unschuldigen überhaupt als Erlösungshandeln interpretiert werden darf, ohne daß damit Leiden verharmlost und Gewalt beschönigt wird“ (172), dann weigert *Rez.* sich, seine Verwunderung – vor dem Hintergrund einer jahrhundertelangen Meditation des Kreuzes-Skandals – als männlich qualifizieren zu lassen. Und wenn „Heil in feministisch-theologischen Entwürfen in erster Linie innerweltlich definiert und beschrieben“ wird (176), dann möchte er daran erinnern, daß auch Jesu Zeitgenossen mitsamt den Aposteln seine Rede von der *basileia* politisch verstanden. Die Konsequenz daraus (*R. Ruether*): „Christus als befreite Menschlichkeit ist nicht auf die unveränderliche Vollkommenheit einer einzigen Person festzulegen, die vor 2000 Jahren gelebt hat ...“ (178 f.). Natürlich wirken sich hier Verletzungen aus, und „feministisch-theologische Neuansätze sind bereit, sich der Auseinandersetzung und Diskussion zu stellen“ (179). Ebenso Klärungsbedarf besteht für den Folgebeitrag von *K. Foitzik*: Ohne Haß keine Versöhnung? Aus dem Umgang mit Opfern wendet er sich mit Recht gegen vorschnelle und undifferenzierte Versöhnung (erst recht gegen Selbstabwertung aus dem Tun-Ergehens-Gedanken). Man möchte ihm mit der Philippika Chr. Nolls gegen die Fixierung von (obzwar nicht: *den* evangelischen) Pastoren auf Frieden um jeden Preis assistieren, unter Hinweis – vor den Pirke Abot (I 2 u. 18) – auf Ps 85, 11: daß Frieden und *Gerechtigkeit* sich küssen (müssen). Aber die (nur?) sprachlichen Unschärfen sind fatal. 185: „Wer hier verharmlost, beschwichtigt oder ‚entschuldet‘ – und sei es durch zugesprochene Vergebung ...“ „Wem ständig vorgehalten wird, er müsse seine Feinde lieben und dürfe Wut und Zorn nicht zulassen ...“ 186: „Doch auch für Bonhoeffer sind Zorn, Wut und Haß dabei tabuisiert ...“ Erst einmal sind Zorn (in der „Brust“) und Wut (im „Bauch“) nicht dasselbe. (Jesus im Streit oder mit der Geißel im Tempel war zornig; aber blindwütig?) Haß sodann ist ebenso von Haßgefühlen zu unterscheiden wie Schuld von Schuldgefühlen; als solcher so wenig ein Affekt wie Liebe, sondern gegenüber dieser als dem Ja zu jemandes Sein und Leben das Nein dazu. Hiob (189) protestiert gegen Gott – und eben dies hätte tatsächlich Kain tun sollen (um dann von Gott zu erfahren, er müsse nicht darum opfern, um von Ihm – „vor aller Leistung und trotz aller Schuld“ – bedingungslos angenommen zu sein); doch hätte Hiob ihn gehaßt? Benennt aber *F.* hier mit dem Wort ‚Haß‘ wenig glücklich bestimmte Gefühle, so werden am Ende umgekehrt Schuld und Sünde emotionalisiert – und das ist schlimmer, meint das „simul iustus et peccator“ doch wahrhaftig Ernsteres, als daß man „sich trotz seiner Unzulänglichkeiten angenommen weiß und deshalb negative Gefühle nicht verdrängen muß.“ Nach Bemerkungen *D. Beckers* zu einer Versöhnungsbewegung – vor siebzig Jahren – bei den Niaser (westlich von Sumatra), die von den deutschen Missionaren seinerzeit als (individuelle) Erweckung mißdeutet wurde, geht *H.-J. Nieden* erhellend der musikalischen Rede



von Umkehr und Erneuerung in Bachs Weimarer Kantaten nach. Den Schluß bilden Erwägungen H.-J. Petschs über Absolution als Lernprozeß. Vielleicht sollte es deutlicher heißen „Aneignung der Absolution ...“? Denn wer vom Tod zum Leben gebracht werden muß, kann seinerseits dazu tatsächlich nichts erwirken – das müßte man auch einem Kant(ianer) vermitteln können (226), jenseits der Schlagwort-Ebene ‚Magie‘. Belebt freilich, haben wir selber zu leben, statt gelebt zu werden. Darum läßt andererseits Buß-Unwille sich wirklich als Lernverweigerung fassen (232); denn büßen (= bessern, wiedergutmachen) ist zwar nicht Bedingung der Absolution, aber jenes Verhalten, ohne das man sie verliert (wie ein durchlöcheretes Gefäß das Wasser, vgl. Mt 18, 32 ff. gegenüber Lk 19, 8 f.). Es folgt der Anmerkungsteil zu allen Beiträgen (ich fände Fußnoten besser), der Nachweis zu achtzehn eingefügten Schwarzweißabbildungen (Plastiken, Holzschnitte, Fotos, Notenbeispiele) und ein Autorenverzeichnis.

J. SPLETT

RAUEISER, STEFAN, *Schweigemuster*. Über die Rede vom Heiligen Schweigen (Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII, 582). Frankfurt: Lang 1996. 308 S. XLVI S. Literaturverzeichnis.

Der moderne Mensch wird von Informationen überschwemmt und empfindet die Unterbrechung der Wörterflut als erholsam. Das zeitweilige Schweigen ist zu einer Lebensnotwendigkeit geworden. Doch sind solche zeitdiagnostischen und – therapeutischen Überlegungen nicht das eigentliche Thema der vorliegenden Arbeit. In ihr geht es um Grundsätzlicheres: um die wesenhafte Wechselbeziehung zwischen der Sprache und dem Schweigen und dann um das Sprechen und Schweigen Gottes und das Sprechen und Schweigen des Menschen Gott gegenüber. Die moderne Philosophie befaßt sich bevorzugt mit der Sprache. Auch in der Theologie zeichnet sich dieser Trend ab. Angesichts dieser Schwerpunktsetzungen darf eine Arbeit über deren Pendant: das Schweigen mit Interesse rechnen. Viele Religionen kennen das Göttliche als das schweigende Geheimnis jenseits der Welt. Ihm begegnen sie am angemessensten in schweigender Verehrung. Anders die Offenbarungsreligionen und unter ihnen das Christentum. Sie verstehen sich als Antworten auf den sich im Wort mitteilenden Gott. Gott ist hier nicht nur ein schweigender, sondern auch ein redender Gott. Ja, sein Schweigen ist eine Weise seines Redens und sein Reden entstammt dem göttlichen Schweigen. Die Antwort des Menschen auf den ihn anredenden Gott kann nicht nur das Schweigen sein. Sie wird selbst auch in der Sprache erfolgen. So entsteht in den Offenbarungsreligionen ein spezifisches Problem: wie das Wort und die Stille, die Sprache und das Schweigen zueinander gehören. Dabei wird die Lösung, die sich an die Traditionen der Mystik anlehnt, anders aussehen als diejenigen, die das ganze Heilsgeschehen zwischen Gott und Mensch als ein rein werthafes versteht. – Damit sind die Bereiche abgesteckt, innerhalb derer die vorliegende Arbeit sich bewegt. Der Vf. schreitet sie in immer neuen Anläufen ab. Dabei richtet er sein Augenmerk vorwiegend auf die Deutungen des Schweigens, das sich innerhalb der Mensch-Gott-Beziehung nahelegt. Es wird thematisiert unter den Überschriften „heiliges Schweigen“, „religiöses Schweigen“, „mystisches Schweigen“. Der Vf. hegt nicht die Absicht, eine neue Deutung solchen Schweigens zu entfalten. Vielmehr vermittelt er einen Eindruck von der beeindruckenden Vielzahl und Vielfalt der Darstellungen und Empfehlungen zum Schweigen, die es seit langem und bis in die Gegenwart hinein gibt. Die antiken Philosophen werden ebenso ausgewertet wie die biblischen Texte des Alten und Neuen Testaments. Ausführlich beschreibt der Vf. die Schweigekonzeptionen, die die Christen im Laufe der Geschichte entwickelt haben – das monastische Schweigen, das liturgische Schweigen, das apophatische Schweigen (der Mystiker), der „silent worship“ der Quäker etc. Besonders wertvoll sind die Kapitel, in denen der Vf. in das Denken von Philosophen und Theologen einführt, die sich ausdrücklich und innerhalb ihrer Denkgefüge notwendigerweise mit dem Schweigen befaßt haben. Zum Teil haben sie es im Rahmen ihrer Sprachphilosophen getan (Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger), zum Teil sind sie mit dem Thema Schweigen in ihren religionsphilosophischen Versuchen zur Erschließung des Gebets befaßt gewesen (Bernhard Welte, Karl Rahner, in etwa auch Wilhelm Weischedel). Lange Abschnitte widmet der Vf. einigen evangelischen und katholischen Theologen, die diesbezügliche Erkennt-