

seinem Weg ins Gespräch eintritt, kennt, und auch mit den Themen der Gadamerischen Philosophie und der heutigen Fundamentaltheologie vertraut ist, wird bei der Lektüre des Buches nicht von einem Gefühl des Schwindels erfaßt werden. Der Rez. selbst wird das Buch in Erinnerung halten als eine Fundgrube für genaue Informationen und anregende Reflexionen auf dem Feld der Auseinandersetzung mit dem Denken Hans-Georg Gadamers und mit seiner und jedweder Kunstphilosophie. – Bei einer Neuauflage sollte man versuchen, die Druckfehler, die recht zahlreich sind, zu verbessern. – Ansonsten: alle Achtung!
W. LÖSER S. J.

BAYER, OSWALD, *Gott als Autor. Zu einer poetologischen Theologie*. Tübingen: Mohr Siebeck 1999. XII/333 S., ISBN 3-16-147163-6.

Gott ist nicht „Ursache, vielmehr Urheber: Autor“ und also „Poiet“ für den Tübinger Systematiker und Hamann-Herausgeber Oswald Bayer (= B.), die Theologie daher „poietologisch“ (V). Die eher lose um diese Zentraleinsicht Hamanns (37) komponierte Sammlung von Aufsätzen (vgl. 302 ff.) will den „Platzregen“ der Theologie Martin Luthers nicht einfach „geregelt abfließen“ lassen (158), sondern sein „Extra Iesum deum quaerere est diabolus“ (146) vielseitig herausstellen. Solche Theologie „als Konfliktwissenschaft“ sucht weniger das Gespräch über wissenschaftliche Standards der Theologie, als vielmehr den fröhlichen Streit mit naheliegenden Verkürzungen von Luthers Grundeinsicht, da es gilt, „die Sätze der Verkündigung“ von materialdogmatischen Vorentscheidungen her zu klären (1). So bestimmt es die vorangestellt konzise „Einführung“ (1–18): Gott, selbst wesentlich „Kommunikationsmacht“, ermächtigt im *verbum efficax* seiner Schöpfung zur Kommunikation. Dieses Wort ist „promissorisch“: konstitutiv, nicht konstatierend. Im Gegensatz zum *Deus poeta* kann sich der *homo poeta* letztlich nur als „Antichrist“ gebärden oder lobend und bekennend die verliehene Würde als Sprachwesen wahrnehmen (4). Drei „Brüchen“ habe sich die systematische Theologie zu stellen: dem Übergang jeweils „von der geschaffenen zur gefallenen Welt“, „von der gefallenen zur erlösten Welt“, „von der schon erlösten, aber noch angefochtenen zur unangefochten erlösten Welt“ (5). Ihnen entspricht im wesentlichen die Gliederung der Aufsatzsammlung in die drei Teile „Lebensgeschichten“ (21–94), „Gott im Wort“ (97–205) sowie „Wort und Geist“ (209–301). Eine wie immer geartete spekulative Vermittlung der Brüche kommt dabei nicht in Frage, und so wird B. nicht müde, Hegel (und jeden seiner Nachfolger) als Erzfeind solcher Theologie hinzustellen. Der Begriff von Wahrheit müsse sich den „Modi der Zeit“ stellen und „zugleich die Scheidung von Geschichts- und Vernunftwahrheiten“ überwinden: er ist daher promissionaler Art, das Urteil hat kommunikative Form (9). Historie, Philosophie und Poesie bezeichnen die Dimensionen dieses Verständnisses (die Dichter lügen eben nicht, wenn sie sich dem göttlichen Wort stellen: 12). In dieser Sicht ist die Schöpfung „erfüllter Wunsch“ und „erhörte Klage“ (13), der Mensch wird ins innere Gespräch Gottes einbezogen. Während jedoch die „allgemeine Gotteslehre“ den „vorchristlichen Menschen“ unter dem Gesetz thematisiert, bedenkt die Trinitätslehre ausschließlich das Evangelium; sie steht zwischen zeitloser Metaphysik und bloßer Mythologie seines Kommens – nur sie ist eschatologisch (17), als „Poesie des Versprechens“, die die konstituierenden Primärsätze des Glaubens (lebens-)geschichtlich formuliert und solcherart ihre Wahrheit behauptet (18).

„Die Lebensgeschichten“ des ersten Teils antworten auf die Frage „Wer bin ich?“ (21–40) von Hamanns Zeugnis her. Gott ist Autor des Erzählzusammenhangs in seiner Totalität (Danto: 29), seine Anrede und „Stimme und Anklage“ (35) bestimmen das Subjekt als ein Interpretiertes, nicht primär Interpretierendes (37). Dichterische Antwort darauf heißt, am Beispiel Jochen Kleppers, Gott „leidend loben“ (50) aus dem Geist seiner biblischen Interpretation des Menschen. Kleppers Leben und Werk, als „die vita und das Wort eines Heiligen“ (51–64), fragen aus dem „Vergehen des Menschen in der Sünde“ (57) nach Gottes Bleiben: „Die Frage nach der einen Zeit ist also identisch mit der Frage nach dem einen Gott“, der sich geschichtlich vorgestellt hat (Ex 20,2f.: 62). Doch wird umgekehrt die „Ichfindung als Gottesflucht“ (65–72) erfahren: Das „Postulat narzisstischer Unmittelbarkeit“ (69), wie es von Tilman Mosers Analyse der Gottesver-

giftung her in den Blick kommt, führt in die Distanzlosigkeit und Enge. „Der neuzeitliche Narziß“ (73–85) wendet diese Einsicht auf die spekulative Subjektivität der Idealismen Schleiermachers und Hegels an: Erst der richtende Widerspruch des Gesetzes und der Zuspruch des Evangeliums (die *iusstitia aliena*) zerbrechen den narzißtischen Spiegel der Spekulation, erst das „Ich“ des Sündenbekenntnisses ist das wahre Ich vor Gott (79). „So ist das reformatorische Verständnis der Stellvertretung Jesu Christi der rocher de bronze, an dem der Wille des neuzeitlichen Narziß zerbricht“ (83, vgl. 125) – Gottesverhältnis und Selbstverhältnis schließen einander nicht ein (80); die Theodizeefrage erübrigt sich, wenn auch Gott sich widerspricht („Wie im Buch Hiob“; 84) und nach dem Wort Luthers „nicht Gott sein“ kann, „er muß zuvor ein Teufel werden“ (152). Solcher Einsicht ins Negative folgt die „Zeit des Schweigens“ (86–94), von der Hamann-Exegese Johannes Bobrowskis her als *reductio in mysterium* verstanden.

Der zweite Teil „Gott im Wort“ stellt sich mit einem Satz Horkheimers zunächst der „Furcht, daß es Gott nicht gebe“ (97–111); sie sei eine letzte Spur des ontologischen Gottesbeweises im Denken (98, 101), und sie fürchtet – in Hoffnung auf das Gottesprädikat vollendeter Gerechtigkeit –, „daß der Mörder über seine Opfer triumphiere“ (99). Die Notwendigkeit Gottes ist von der Not des Menschen her zu denken, aber als *Gottesbegriff* „um seiner selbst willen und aus sich selbst heraus“ (101). Eine solche „Heuristik der Furcht“ (Hans Jonas) übersteigt deswegen bei weitem die Ethikotheologie in Kants Postulatenlehre (103 f.): sie erweckt für Horkheimer die Hoffnung auf ein positives Absolutes, sie zeigt aber auch (nach Hölderlin), daß es kein irdisches Maß dafür gibt (108). „Das Sein Jesu Christi im Glauben“ (112–127) ermächtigt daher die Theologie im konstitutiven Gespräch mit der Philosophie dazu, „Konfliktwissenschaft“ zu sein (112). Gegen jede „Ontologie der Selbstrechtfertigung“ (114) erschließt B. von Luthers Lied „Nun freut euch, lieben Christen g'mein“ her das Sein Jesu Christi als bestimmtes Sein *pro me* und *pro nobis* – nicht als Prinzip, das eine universale Offenheit voraussetzte, in der die universale Verslossenheit der Sünde (und darin des Bösen) schon überwunden wäre (124). Es gibt in dieser Sicht keine Einheit des Selbstbewußtseins – damit bezeichnet B. den Konfliktpunkt zwischen reformatorischer Theologie und neuzeitlichem Denken (125). „Das Wunder der Gottesgemeinschaft“ (128–136) setzt das „andere“ Wort voraus, das den Geschöpfen einwohnt und zugleich kommt. Das „Paradox“ (137–141) lautet, daß sich gegen Tillich und seine idealistische Konstruktion dieser Bruch nicht zugunsten systematischer Kontinuität verwischen läßt. Die „Poietologische Trinitätslehre“ (142–148) trennt sich von der allgemeinen Gotteslehre; ihr Inhalt ist nichts anderes als das Evangelium selbst: für B. ist es „einer der grandiosesten Fehlgriffe der neueren Philosophie- und Theologiegeschichte, diese Allmacht trinitätstheologisch begreifen zu wollen“ (147: ausdrücklich gegen Hegels Religionsphilosophie). Luther hingegen bleibt „Im Zeitenbruch“ (149–160) stehen und verzichtet auf „ein in sich stimmiges dogmatisches System“ (152), um das Wort vom Kreuz und seine Apokalyptik festzuhalten. Entsprechend kann der neuzeitliche Fortschrittsgedanke – ob in idealistischer Spekulation oder ökonomischer Konstruktion – nur ein „verkehrter Heilsglaube“ sein (157). „Die Zukunft Jesu zum Letzten Gericht“ (161–186) deckt den („nomistischen“) Zwang des neuzeitlichen „Antinomismus“ auf, „das Ganze politisch einzuholen und ins Werk zu setzen“ (163). Von Kierkegaard und Ricoeur her (164 ff.) geht B. auf die Eschatologie zu; er ordnet sich konsequent christologisch dem Lehrstück vom Letzten Gericht zu (173–181). Gegenüber dem gegenwärtigen Richter gilt nur personale Verantwortung, individual- und damit auch universaleschatologisch (182). Der göttliche Richter „setzt schöpferisch ins Recht“ (184), er konstituiert im Letzten Gericht neu (185). Nach dieser Freiheit sehnt sich „Das Seufzen der Kreatur“ (187–197); die Frage „Wann endlich hat das Böse ein Ende?“ (198–205) nimmt die „aufs Äußerste – aufs Eschaton – gehende Spannung“ zwischen Erlösung und Vollendung ernst (200). Sie läßt sich nicht mit Kant durch „konsequente Ethisierung alles Religiösen“ (201) erledigen, sondern nur angemessen ins Gebet nehmen, der Verfügungsmacht des Subjekts entzogen und in die Apokalyptik Gottes hineingestellt (201 ff.).

Der dritte Teil „Wort und Geist“ nennt namentlich, wessen „Neuer Geist in alten Buchstaben“ (209–220) ist: der Geist Jesu Christi. In seiner Stille vor dem Wort, in der ein für Fundamentalisten „anarchisches Moment“ steckt, wird Schöpferisches spürbar.

Die „Lust am Wort“ (221–229) buchstabiert das ABC der Psalmen (Ps 119!) als „Aliment und Element“ (228), „als die wahre transzendente Ästhetik: den sprachlichen Zeitraum des Menschen und seiner Welt“ (229). Aus der Teilgabe der Menschen zusammen mit den Engeln am Lobpreis Gottes, der Ihm die Ehre gibt, werden diese als „Hermeneuten“ (230–239) verstanden: als konkrete Weise göttlicher Gegenwart, die den sündigen Menschen sprachlos macht (234). Wer die Sprache solcherart als Lob gelernt hat, will als Theologe von Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, erzählen; damit stehen theologische „Erzählung und Erklärung“ (240–254) in den Naturwissenschaften in ausdrücklicher Konkurrenz und im Konflikt. B. entwickelt den Gedanken (wiederum theologisch-erzählend) vom Projekt einer Kinderphysik her, an dem die Zusammenarbeit zwischen Hamann und Kant scheiterte (241 ff.). Das „Ich denke“ transzendenter Deduktion kann für B. „keine Letztbegründung sein, sondern ist Antwort“ (244) auf den Autor der eigenen Lebensgeschichte in ihrem biblischen (Kon-)Text. „*Ein auf solche Weise promissional verfaßtes historisches Apriori ist die Bedingung der Möglichkeit auch einer logischen, mathematischen und physikalischen Weltwahrnehmung*“ (244). In solcher Erzählung hat die naturwissenschaftliche Erklärung ihren Platz (245–254). Analog sind auch „Passion und Wissen“ (255–265) zu unterscheiden, soll nicht Gott wissentlich außerhalb Jesu Christi gesucht und verfehlt werden, insbesondere in einer hegelnahen *theologia crucis naturalis*, die das Sein Jesu in ein Abstraktum oder Prinzip umwandelt (als „Herrlichkeitstheologie“ gegen die „Kreuzestheologie“ im Sinne Luthers; gegen Jürgen Moltmann: 258 ff.). Theologin und Theologe stehen zwischen „Geistgabe und Bildungsarbeit“ (266–279): Sie gehen, angefochten, betend in die Heilige Schrift hinein und lassen sich von ihr auslegen, um sie anderen Angefochtenen auszulegen, „so daß sie ebenfalls – betend – in die Heilige Schrift hineingehen und von ihr ausgelegt werden“ (270). Solche *meditatio* im Sinne Luthers trennt nicht zwischen wissenschaftlicher Theologie, öffentlicher und privater Religion (271). „Das letzte Wort: die göttliche Aeneis“ (280–301) der Schrift, ist nicht zu meistern; vor ihm sind wir, wie Luther in seiner letzten Zettelnotiz und B. in dessen dichter Deutung festhalten, „Bettler“, denn sie legt uns aus und alimentiert uns. Das ist das eigentliche „Schriftprinzip“ der theologischen Wahrheit, die „a priori zufällig, a posteriori aber notwendig ist“. Damit ist wiederum – abschließend – der Konfliktpunkt genannt, den B. zwischen Luthers Theologie und dem neuzeitlichen Denken ausmacht: „Wir sind Bettler. *Hoc est verum*“ (301).

B.s „poietologische Theologie“ weiß sich dem theologischen „Platzregen“ Martin Luthers verpflichtet; das macht sie frisch, zupackend und streitbar. Sie ist stringent in ihrem Verständnis von Rechtfertigung, und sie weiß dank ihrem historischen Apriori Geschichte, Philosophie und Poesie in ein Verhältnis zu setzen, das alle drei würdigt. Doch bleibt sie gerade in ihrem Kern durchaus auch strittig, wenn die neuzeitlich beanspruchte Einheit des Selbstbewußtseins als eine narzisstische Fiktion, die transzendente Spekulation insgesamt als Selbstbespiegelung zurückgewiesen wird. Was wäre umgekehrt von den philosophischen Voraussetzungen Martin Luthers zu erkunden? Wenn zudem den transzendentalen Theologien von Schleiermacher bis Rahner und Pannenberg eine *theologia (crucis) naturalis* vorgeworfen wird (124), die das Böse bzw. die Sünde übergehe und damit das wirkliche „Ich“ des Menschen unterbestimme, dann beginnen auch die Grundbegriffe einer solchen poietologischen Theologie gefährlich zu schillern: Wie läßt sich die Wahrheits- und Gottesfrage (insbesondere als Theodizeefrage) formulieren, wie läßt sich das Schriftprinzip theologisch so fassen, daß die Antwort weder voluntaristisch noch dezisionistisch klingt? (Diese Frage gilt insbesondere auch dem Verhältnis von immanenter und ökonomischer Trinität – der Gefahr, beide Begriffe zu vermengen, kann man von verschiedenen Seiten erliegen.) Sind die idealistischen Versuche, Versöhnung begrifflich nachzuvollziehen, nur Ausdruck einer Theologie der (Selbst-)Herrlichkeit? Ist für Hegel (und alle, die ihm mehr oder minder etwas verdanken) das christologische Prinzip nicht auch zugleich konkret-geschichtliche Wirklichkeit? Und auch der (religions-)philosophische Anspruch, der Wahrheit gewissenhaft die Ehre zu geben, versteht sich als *Antwort*, nicht als eine die Geschichte unterlaufende „Letztbegründung“. Dann müßte m. E. die theologische Systematik den Irrealis der *Negativen Dialektik* Adornos als das begründete Bekenntnis formulieren, sie sei

tatsächlich „der Versuch, alle Dinge so zu betrachten, wie sie vom Standpunkt der Erlösung aus sich darstellen“ (Minima Moralia. Frankfurt a. M. 1973, 333). Und (auch und besonders) für die Religionsphilosophie gilt der dort anschließende Satz: „Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint“ (ebd., von B. zitiert 171) – von der Erlösung und ebenfalls von der Schöpfung her. Es ist B. zu danken, daß er den Konfliktpunkt deutlich herausstellt und eine entschiedene Position vertritt, nicht zuletzt auch, daß seine „poietologische Theologie“ in einer gediegenen Sprache durchgehend hält, was sie verspricht. (Auf einen Satzfehler auf S. 89, Z. 3 sei noch verwiesen: statt „stellt“ „stellt sich“ oder „steht“?).

P. HOFMANN

RAUCHENBERGER, JOHANNES, *Biblische Bildlichkeit*. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis. Paderborn: Schöningh 1999. 455 S., Ill., ISBN 3-506-73782-1.

Nach (Kap. 1) einem einleitenden „Kunst-Parcours“ (Streiflichtern zur Grazer Ausstellung ENTGEGEN von 1997, deren Kurator Rauchenberger (= R.) war (siehe ThPh 73 [1998] 621–623), gliedert sich die Dissertation in zwei Teile. Teil I nimmt den Titel als Frage – „zwischen Grenzmarkierungen der Moderne und verschütteten Wegen der Tradition“. Zuerst (Kap. 2) ein Abweis aller praktischen wie theoretischen Vereinnahmung (wäre andererseits eine „Autonomie“ voller Dienst- und Berührungängste nicht eher pubertär?); sodann der Hinweis auf vielfache „Nutz“barkeit der Bilder gemäß neuzeitlicher (katholischer) Bildtheologie – freilich bei einer „weitgehenden Abstinenz der theologischen Wissenschaft auch der älteren christlich-ikonographisch geprägten Kunst gegenüber“ (41) – und neue Ansätze (A. Stock, G. Larcher...); schließlich, nach einem Vorblick auf den Gang der Untersuchung, Annäherungen an Bildbegriffe und Methoden der Analyse (E. Panowsky, G. Boehm, M. Imdahl...). Damit wird (Kap. 3) eine hermeneutische Ortsbestimmung möglich. Unbestreitbar der Bruch (in der Kunst wie zwischen Kunst und Kirche, und hier nicht ohne den zwischen den Konfessionen), zum Ende (Hegel) von Gottes Bildgeschichte (W. Schöne), ja zum Tode Gottes und einer Hypertrophierung des Ästhetischen (Nietzsche). Andererseits wird die Kunst der westlichen Avantgarde religiös, Adorno: Theologie. So nimmt R. die Tradition der Bild-Theologie auf und aktualisiert sie (Kap. 4); Bilder/Kunst als (auch mahnend kritische) Dokumente der *conditio humana*; als solche theologischer Lehre (besonders westlich, daher tridentinische Vorschriften); Sakramentalien (vor allem östlich, in der Inkarnation begründet – Johannes v. Damaskus), von therapeutischer Wirkkraft; Vehikel zu geistiger Schau (Abt Suger); doch ebenso von Reformbewegungen bestritten: Kreuz statt Bilder, Verehrung Gottes „im Geiste“, Primat des Ethischen („die latent ikonoklastische Moderne“ als [183] „heilsames ästhetisches Fasten“?). Die ikonographisch-ikonologische Krise (z. T. schlicht durch „Erschöpfung“ eines Bildthemas – 98) verweist auf ein symbolisches bzw. ikonisches Verständnis. Dem gilt der zweite Teil.

II. Bildkonzepte aus der Perspektive biblischer Bildlichkeit. Kap. 5 dient der Exposition für Bildkonzepte aus der Perspektive biblischer Bildlichkeit, veranschaulicht an Tizians Verkündigung in San Salvatore mit ihren verschiedenen Bildstrategien, die dann im folgenden thematisiert werden (hilfsweise Schwarzweiß-Abbildungen im Anhang). Dialektische Bildlichkeit (Kap. 6) unter dem Stichwort kabad/doxa (Exempla: Mandylion, Raffaels *trasfigurazione* [ist hier wirklich – 249 – Jesus die Lichtquelle, statt bloß angeleuchtet?]; moderne Spiegelungen: B. Newman, M. Rothko). Narratives Konzept (Kap. 7) im „sermo humilis“, in Ausfüllungen erzählerischer wie theologischer Lücken (Exempla: Himmelfahrt im Rabbula-Evangelium, Auferstehungsdiptychon, Giottos Hochzeit von Kana; modern [nach dem Scheitern von Restaurationsversuchen]: B. Violas Greeting). Virtuelle Bildlichkeit (typologisch – Kap. 8) aufgrund des vierfachen Schriftsinns (analysiert wird Fra Angelicos Verkündigungsfresko in San Marco; da dies Konzept schon vor dem Bruch erlischt, kennt die Moderne keine Folge; doch gebe es, in ihrem generellen „Triumph der Mehransichtigkeit“ [319], „typologische“ Rasterfüllungen“ etwa bei A. Hrdlicka, J. Gerz, N. J. Paik). Ontische Bildkonzeption (Urbild, Abbild, Vorbild – Kap. 9) unter dem Stichwort *eikon* (Mosaik, Ikone, Vera Icon; für moderne Transformationen: D. v. Windheim, Y. Klein, A. Jawlensky). Schließlich (Kap. 10) „ikonoklastische“ Bilder angesichts von Verbot und Alterität (er-