

Hume als unantastbaren Gewährsmann für das endgültige Scheitern jeder philosophischen Theologie erscheint angesichts der Diskussion in der analytischen Religionsphilosophie der letzten 30 Jahre als voreilig. Vor allem beruht G.s Ablehnung jedes Versuchs einer rationalen Rechtfertigung des christlichen Glaubens wohl auf seiner Identifikation jeder philosophischen Theologie mit der begründungstheoretischen Position des „foundationalism“ (z.B. 160). Dabei übersieht G., daß es auch unabhängig von einer solchen Begründungstheorie Möglichkeiten gibt, den christlichen Glauben rational zu rechtfertigen, z.B. auf eine kohärentiell-kumulative Weise. An einigen Stellen kommt G. einer solchen Position sogar recht nahe (z.B. 216). Trotz dieser möglichen kritischen Anfragen ist G.s Werk zweifellos ein wertvoller Beitrag zu einer wichtigen Diskussion. Zu den Verdiensten von G.s Publikation zählen nicht zuletzt der zuverlässige Überblick über drei wichtige bedeutungstheoretische Positionen der angelsächsischen Gegenwartsphilosophie und G.s im großen und ganzen abgewogene Urteile. Wer sich mit der Realismus-/Antirealismus-Debatte aus theologischer Perspektive beschäftigen will, kommt an G.s Buch nicht vorbei.

O. WIERTZ

PRÖPPER, THOMAS, *Evangelium und freie Vernunft*. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2001. 326 S., ISBN 3-451-27562-7.

Pröpper (= P.), der an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster Dogmatik als „Theologische Hermeneutik“ lehrt, ordnet im vorliegenden Sammelbd. Aufsätze von 1978 bis 2001, die seinen theologischen Ansatz bei der transzendentalen Analytik der Freiheit sowohl für die systematische Grundlagendiskussion als auch für theologisch-systematische Schlüsselprobleme entfalten. Seine „erstphilosophische“ Hermeneutik stellt sich mit ihrem „elliptischen Ansatz“ (Teil I) den (fundamental-)theologischen und philosophischen Problemen, die schon im Bandtitel mit den beiden Brennpunkten Evangelium und Vernunft in ein Bestimmungsverhältnis gesetzt sind. Sie verfolgt ihre „Bestimmung des Standorts“ (Teil II) gegenüber kontroversen Ansätzen von Schleiermacher, Pannenberg und Verweyen, um sich schließlich zur Gotteslehre als „Einweisung in die Geschichte“ (Teil III) an dogmatischen Kernprobleme zu erproben.

Teil I (1–97) setzt mit der transzendentalen Analytik von „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik“ ein (5–22): elliptisch, denn sie geht aus von Gottes Selbstoffenbarung in der Geschichte Jesu als christlich-theologische Grundwahrheit und als „der erste Gegenstand und der ursprüngliche Inhalt des Glaubens“ (10), der die Aussagen der Theologie bestimmt und zentriert („*sub ratione Dei seipsum revelantis*“: 11). Dabei ist die angemessene „Denkform zu finden, in die sich diese Grundwahrheit „übersetzen“ läßt (14): für P. ein transzendentales Denken, das von autonomer Freiheit als „*Fähigkeit der Selbstbestimmung*“ (durch sich bestimmbar und bestimmend) in formaler Unbedingtheit ausgeht (15). Diese Antwort auf die erstphilosophische Frage nach absoluter Begründung entwickelt einmal eine „Minimalbestimmung“ göttlicher Wirklichkeit, keinen Gottesbeweis, und zum anderen die Aporie sich symbolisch realisierenden Freiheit, die Unbedingtes nur anstreben, in keinem ihrer Akte jedoch einlösen kann; damit ist sie angewiesen auf Gottes freie Selbstmitteilung. Dieser transzendentallogische Möglickeitsaufweis ist nicht-zirkulär, fordert „formal unbedingte Freiheit als *die von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzung*“ (19) und hält an der Autonomie von Freiheit fest, die gerade so auch als theonom finalisierte gedacht werden kann (20). Die Verstehensvoraussetzungen für die Frage nach Gott und die Rede von ihm problematisiert das folgende Kap. (über „Subjektwerdung und Gottesgedächtnis“: 23–39), in dem es diesen Ansatz präzisiert und Gottes Selbstbestimmung in der Geschichte Jesu als „*absolute Affirmation unserer Freiheit*“ deutet (31) – eben deswegen geht die Offenbarung den Menschen unbedingt an, trotz „Individualisierung“, „Pluralismus“ oder „Erlebnisgesellschaft“ und deren „philosophischen Affirmationen“ (36). Damit steht die „Endgültigkeit“ der Erlösung“ zur Frage (40–56), die deren vernünftige Möglichkeit und historische Wirklichkeit in der Geschichte Jesu (als Grunddatum christlichen Glaubens und Grundwahrheit christlicher Theologie) bewährt. Das Medium der Selbstoffenbarung Gottes ist dabei die Botschaft, Offenbarungs- und Heilshandeln dasselbe, die Unbedingtheit der Liebe Gottes (unter dem Zeit-

index als sich bewährende Treue) endgültig, wenn auch nicht geschichtlich vollendet (45–49). Sie zeigt sich menschlich und „stets *nur* symbolisch“, also vorläufig (51), insofern sie mehr versprechen als enthalten; daher ist solches symbolische Handeln darstellend, indikativisch, innovatorisch und antizipatorisch (51–54). Gottes Heilswille kommt nur mit menschlicher Freiheit ins Ziel, die aber endgültig nicht mehr von seiner Liebe in Christus Jesus zu scheiden ist. P.s Freiheitsbegriff erlaubt es ihm, „Autonomie und Solidarität“ als „Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung“ zu entfalten (57–71), da unbedingte Anerkennung anderer Freiheit durch Freiheit sich auch stellvertretend und dialektisch gegenüber den von ihr gesetzten Systemen behauptet. Gläubige Praxis ist symbolisch-darstellendes Handeln, dessen Aporie, unbedingt und zugleich vorläufig auf Endgültiges zu zielen, nun theologisch auf die Einheit von göttlicher Allmacht und Liebe verweist, in der sie aufzuheben wäre. Sünde ist daher der (selbst-)widersprüchliche „Versuch des Menschen, das Problem der Freiheit, als die er existiert, aus eigenem Vermögen lösen zu wollen“ (68). Die Ethik autonomer Freiheit ist auf Glauben verwiesen, der ihr Sinn und Verheißung gibt; so begrenzt und entlastet er die Ethik, indem er die Synthese von Sittlichkeit und Glück nicht fordert, sondern erhofft (68–70). Die beiden folgenden Kap. „Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott“ (72–92) und über das Verhältnis von „Theologie und Philosophie“ (93–97) bestimmen die theologische Sache „*sub ratione Dei seipsum revelantis*“ – nicht in Wissen „aufzuheben“, doch begründungspflichtig hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit (78–82) und Möglichkeit (82–91; zu Kants Kritik der Gottesbeweise bzgl. Anselms *ens necessarium* 83–86, zu Descartes 86–88, zu Schleiermachers „im unmittelbaren Gottesbewußtsein schon beschlossenes Selbstbewußtsein“ 88–90). P. konturiert seinen Möglichkeitsaufweis, der den Menschen als offene Frage bestimmt und mit Gottes geschichtlicher Selbstbekundung rechnet: „Ohne ein Unbedingtes im Menschen selbst würde weder Gott uns unbedingt angehen noch der Gottesgedanke in autonomer Einsicht erreicht werden können“ (91).

Teil II (99–219) zeichnet „Problemverläufe und Kontroversen“ nach. Ausgehend von einer geschichtlich-biblich-systematischen Bestimmung des Freiheits-Begriffes (103–128) greift P. Schleiermachers Glaubenslehre auf (129–152), die „Frömmigkeit“ als Wesenselement des Menschen bestimmt, wenn das Selbstbewußtsein sich im aporetischen Zugleich von „Sichselbstsetzen und Sichselbstnichtsogesezthaben“ als schlechthinnige Abhängigkeit, d. h. als Freies unfrei und damit auf Gott verwiesen, erfährt (136–138). „Erlösung“ gilt dabei als systematischer Schlüsselbegriff und bezieht sich auf das Werk Christi allen Menschen gegenüber; dessen Vollkommenheit bzw. „Urbildlichkeit“, in der sein Gottesbewußtsein erscheint (und das darum mehr ist „als die Realität eines Ideals, das im Wesen des Menschen schon angelegt ist“: 142), steht der gattungshaften Unfähigkeit des Menschen aus Sünde entgegen. Damit wird allerdings die universale „Heilsbedeutung Jesu von Tatsache und Ausmaß der Sünde abhängig“ (143), wobei einerseits der Mensch (natürlich) auf Gott hingeordnet, andererseits (übernatürlich) die Erscheinung Jesu einem schöpferischen Akt Gottes entstamme, beides aber durch die „ewige Allmacht“ Gottes bestimmt sei – eine solche Heilsgeschichte erscheint „als *Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur*“, die Christologie ist bereits in der Anthropologie enthalten (146). P.s transzendente Analytik der Freiheit will dagegen ein „*freies Gegebensein*“ der Selbstmitteilung Gottes wahren und darum die „*transzendental-anthropologische Vermittlung des Glaubens* [...] *nur als ein Moment in dessen Überlieferung* verstehen“ (152). „Das Faktum der Sünde und die Konstitution menschlicher Identität“ bilden auch das Schlüsselproblem, von dem her sich P. die Anthropologie Pannenberg kritisch aneignet (153–179). Ausgangspunkt ist Herders „Gedanke einer ‚werdenden Gottebenbildlichkeit‘“ (157), die „exzentrisch“ zur vorgegebenen Wirklichkeit auf ein Anderes vorausgreife und darauf die Einheit seines Lebensvollzuges gründe; zugleich verkehre das Ich in seiner Konkupiszenz diese Ordnung der Gottebenbildlichkeit und sei implizit schon Sünde (158–160). Aus dieser naturhaften Bestimmung des Menschen gehe das Böse bzw. die Sünde hervor; sie sei der *terminus a quo* menschlicher Bildungsgeschichte (163). Demgegenüber besteht P. auf dem Unbedingten menschlicher Freiheit, das es erlaubt, „die qualitative Differenz zwischen Disposition zur Sünde und Faktum der Sünde anzuerkennen“ (165), und verbietet, die freie Faktizität von „Anfang und Allgemeinheit der Sünde“ verstehend aufzuheben (166; Angst gehört dann – mit

Kierkegaard – wesentlich zu endlicher Freiheit, die sich zu identifizieren versucht: 167). Die Gottverworfenheit des Menschen angesichts seiner Weltoffenheit, die Pannenberg zwar phänomenologisch, aber doch analog zu Rahners „transzendentaler Reflexionsfigur“ aufweisen will, entfaltet er allerdings „als so unveräußerliches Implikat menschlichen Verhaltens, daß Alternativen zum religiösen Glauben nur in Gestalt von ‚Ersatzgebilden‘ vorstellbar sind“ (176). Im Gespräch P.s mit Verweyens Fundamentaltheologie spitzt sich die hier vorgezeichnete Frage („Erstphilosophischer Begriff oder Aufweis letztgültigen Sinnes?“, 180–196) nochmals zu, „unter welchen Bedingungen in dieser Welt kontingenter Faktizität ein Ereignis letztgültigen Sinnes überhaupt erkannt werden kann“ (182) – zumal angesichts der „Zirkularität, dergemäß die vom Glauben freigesetzte Vernunft in seine Wesensbestimmung miteingeht“ (183). P. teilt Verweyens theologische Verhältnisbestimmung von Hermeneutik und Erster Philosophie, trennt sich aber von seiner transzendentallogischen Argumentation, wenn Verweyen über die transzendente Analytik unbedingter Freiheit (bei Krings) hinaus die Gültigkeit von Freiheitssetzungen sichern will, indem er sie nicht nur retorsiv als „unhintergebar“, sondern auch als universal sinnvoll zu erweisen sucht. Dazu rekonstruiert P. dessen Argumentationsgang (186–189), um kritisch 1. deren „auffallende Umwegigkeit“ und „hohe Formalisierung“ festzustellen, „die dann phänomenologisch ‚aufgefüllt‘ wird“ (190). 2. reicht P. die transzendentalanalytisch aufgewiesene Idee des Unbedingten, deren Existenz Verweyen aufweisen wolle (190/191). 3. ordne Verweyen die Ethik der Sinnthematik unter, wenn unbedingtes Seinsollen nicht schon in Freiheit selbst gründe und damit eine autonome Moral entfalle (191). 4. beanspruche Verweyen einen Sinn aufweis (über den Begriff möglichen Sinnes hinaus), der Vernunft und Offenbarung nicht in ein Bestimmungs-, sondern in ein Vermittlungsverhältnis setze, in dem sich beide lediglich formal unterschieden (192). Auch hier müsse, wie bei Schleiermacher, das Faktum der Sünde (und im Gegenzug dazu die von Verweyen stark betonte Sündlosigkeit Jesu) die universale Bedeutung des Glaubensbezuges auf Jesus erklären; wiederum werde das Verhältnis von Gott und Mensch „im Schema Absolutes-Erscheinung“, nicht „primär als Verhältnis von Freiheiten“ gedacht (193). Eben darum habe die problematische historische Rückfrage nach Jesus „keine *kriteriologische* Bedeutung“ innerhalb dieses Ansatzes (194); darum auch habe die Auferstehung Jesu keine letzte Offenbarungsbedeutung, wenn die äußerste Selbsthingabe des Menschen schon a priori als Erscheinung der Liebe Gottes gelte (195), und darum falle in der Theodizeefrage die eschatologische Hoffnung aus (196). Eine zweite Stufe der Auseinandersetzung mit Verweyen präzisiert „Sollensevidenz, Sinnvollzug und Offenbarung“ (197–219) und knüpft, als Antwort auf eine Klärung Verweyens, an diese Argumentation an (198–201). Der Dissens bleibt einmal hinsichtlich der „Rekonstruktion des Unbedingtheitscharakters der Sollenserfahrung“, für den die freie Vernunft laut P. selbst aufkommen könne (205) und müsse, um das „Gewissensphänomen“ über die intersubjektive Konstitution von Freiheit hinaus und Bejahung anderer Freiheit auch als Selbst-Bejahung von Freiheit zu verstehen (207). Er bleibt auch hinsichtlich der Bestimmung des Offenbarungsinhaltes, der nicht philosophisch aufzuheben (oder vorzugeben), sondern an die Form gebunden sei, in der er geschichtlich frei gegeben ist (209); P. bemängelt, Verweyen gehe auf die Frage nach der Bedeutung der historischen Rückfrage nach Jesus nicht ein, zumal seine Konzeption insofern bereits intern plausibel erscheine, als „über die aufzufindende Sache [des Glaubens] inhaltlich schon entschieden“ sei (Verweyen in P.s Zitat: 211). P. greift sowohl die Replik auf seine Kritik von Verweyens Verständnis der Auferstehung Jesu (212–215) als auch dessen Abweisung der „Auferweckungshoffnung als ‚Vertröstung‘“ (216) auf, die als eine für Gottes Zukunft offene Hoffnung keineswegs „philosophischer Suizid“ (so Verweyen in P.s Zitat: 218) sei.

Teil III geht, als „Einweisung in die Geschichte“, nun die „Anwege zur Gotteslehre“ so, daß P. den elliptischen Ansatz an dogmatischen Schlüsselproblemen erprobt (221–321). Die „Thesen zum Wunderverständnis“ (225–244) wenden sich gegen eine immunisierende „Spiritualisierung“ der im Handeln Jesu gesetzten Zeichen Gottes, die immer eine Antwort auf glaubendes Bitten ist: ein zugleich transzendentaler und geschichtlich-realer Zirkel (228). Die alte apologetische Problemstellung nimmt einen naturwissenschaftlichen Determinismus hin, der „weder ein Wunder erkennen noch einen Wunder-

begriff zulassen“ kann (230), so daß „Wunder“ theologisch ein unerklärbarer Rest bleibt (weil vorläufig oder individuell unerkennbar); erst wenn die fragliche individuelle Erscheinung als Äußerung göttlicher oder menschlicher Freiheit hingenommen wird, ist das Dilemma von einem symbolischen Wunderbegriff her aufzulösen (233). Die zugleich kontingente und „gesetzliche“ Schöpfung drückt Gottes Treue zu ihr so aus, „daß freie Menschen in ihr sein können“, d.h. sie ist selbst als Wunder erfahrbar und läßt dann solche Erfahrungen in ihr zu (235), die „einen *absoluten Sinn* dieses Seins indizieren“: die unbedingte Anerkennung von Freiheit (237). Was in symbolischem Handeln Jesu solchen Sinn indiziert und antizipiert, darf „Wunder“ heißen (239), zumal sich in ihm Form und Inhalt der Offenbarung (als Selbstmitteilung von Freiheit) entsprechen (243). Auch die „Rede von der Gegenwart Gottes und Jesu Christi“ (245–265) insbesondere in der Eucharistie findet hier angemessene Begriffe für die endgültige Selbstoffenbarung Gottes, wenn „Jesu Existenz [...] im striktesten Sinn *Realsymbol Gottes*“ ist (253) und diese durch seine „Selbstpräsenz“ im Menschen kraft seines geschenkten Geistes erfahren wird (254–256). Glaubenspraxis als „darstellendes Handeln“ bezeugt diese präsente Liebe Gottes symbolisch (unbedingt und unerschöpflich: 258–261), insbesondere im endgültigen und die Vollendung antizipierenden Realsymbol der Eucharistie (261–265). Zwei Kap. zur Theodizeefrage gehen einerseits auf Johann Baptist Metz (266–275) und andererseits auf Tiemo Peters ein (276–287). Israels Verzicht auf tröstende Mythen und Begriffe antwortet auf Jahwes Treue; Glaube und Theologie jedoch müssen die Theodizeefrage nicht nur offenhalten, sondern auch bedenken und mit einer begründeten Hoffnung beantworten (gefährlicher als ein Anthropomorphismus des leidenden Gottes, der das Risiko der von ihm eröffneten Freiheitgeschichte auf sich nimmt, ist das Apathie-Axiom: 273). „Auschwitz“ als Synonym für die Shoah wiederum kann nicht einfachhin christologisch gedeutet bzw. theologisch überhöht werden; die christliche Theologie muß dem jüdischen Glauben gerecht werden und ihn nicht „überbieten“ wollen: „der bleibenden *kriteriologischen Bedeutung der Verheißungen Israels für die christliche Soteriologie*“ wegen (281). Ein diesen Verheißungen und dem Erlösungsglauben angemessenes Denken hat allerdings die hellenistische Philosophie ebensowenig anzubieten, wie ein „dialektisches“ oder „paradoxales“ Denken dem theologischen Rationalitätsgebot genügen würde (285/286). Die mit der Theodizeefrage aufgeworfenen Probleme der „Allmacht Gottes“ (288–293) und der „Freiheit Gottes“ (294–299) bearbeiten die folgenden Kap. (Beiträge zum LThK). Das Schlußkapitel („Gott hat auf uns gehofft. Theologische Folgen des Freiheitsparadigmas“: 300–321) schließt den gedanklichen Kreis, indem es den transzendentalanalytischen Ansatz rekapituliert (301–306) und seinen Begriff der Freiheit für die ökumenische Diskussion um die Gottebenbildlichkeit des Menschen konturiert (306–312); damit sieht P. nicht nur die alten Positionen des Gnadenstreites, sondern auch dessen Problemstellung und deren Basisannahmen überholt (312–316) – was die abschließende Skizze auch für verwandte dogmatische Problemstellungen andeutet (316–321).

P.s Analytik der Freiheit bzw. freien Vernunft, die innerhalb seines elliptischen Ansatzes in einem Bestimmungsverhältnis zum Erlösungsglauben und seinem Offenbarungsinhalt steht, tritt den theologischen Tendenzen fest entgegen, die auf eine transzendente Subjekttheorie verzichten. Sein Ansatz ist nicht-zirkulär und sichert die Möglichkeit und Relevanz theologischer Basisaussagen, wie sich in der dogmatischen Erprobung des dritten Teils eindrucksvoll zeigt. Insbesondere die behutsam abwägende Aneignung Schleiermachers und die Abgrenzungen zu Pannenberg und Verwey geben dieser theologischen Hermeneutik auch eine erstphilosophisch klare Kontur. Die zeitliche und gedankliche Spannweite der hier gesammelten Aufsätze dokumentiert, daß ein solches Denken zugleich im Ansatz stringent und in der Auseinandersetzung gesprächsoffen ist. Gewiß drängen sich auch manche Fragen auf. Um mit der einfachsten zu beginnen: Müßte ein solches Freiheitsdenken nicht auch namentlich auf seine nicht-subjekttheoretischen Bestreitungen und Vernachlässigungen in den gegenwärtigen Theologien eingehen? Innerhalb des transzendentalen Freiheitsdenkens drängt sich mir die Frage auf, wie das Bestimmungsverhältnis von Offenbarung und freier Vernunft im Blick auf Schöpfung und Erlösung zu denken ist. P. zeigt, unter welchen Bedingungen von Möglichkeit und Relevanz eines theologischen Begriffes von Gott und seiner

Selbstoffenbarung gesprochen werden kann. Er zieht sich weder die Probleme eines Korrelationsmodells zu, das im Vorhinein über den Inhalt einer möglichen Offenbarung entscheidet, noch die Probleme einer schlechten Unendlichkeit, die im widersprüchlichen und unerfüllbaren Ausgriff der Freiheit auf ihr inadäquate Objekte lägen (vgl. 79). Der elliptische Ansatz setzt auf die Verheißung unbedingter schöpferischer Freiheit gegenüber geschöpflicher Freiheit, die im symbolischen Handeln realisiert wird. Aber: Ist eine (end-)gültige Verheißung unbedingter Freiheit nicht schon der Beginn ihrer Einlösung und damit „immer schon“ mehr als nur Verheißung? Damit stellt sich die Frage, ob nicht schon die Schöpfung als Gottes symbolisches Handeln zu verstehen wäre (bei aller zugestandenen Ambivalenz, die wiederum nur als solche erfahrbar ist, weil ihr möglicher negativer Sinn vorgängig Positives negierte; vgl. 236 bzw. 317). Muß ein Aufweis von Möglichkeit und Relevanz nicht doch von der vorgängig erfahrenen Wirklichkeit dessen sprechen, was er entfallen will (und also weniger das „Woraufhin“ als vielmehr das „Wovonher“ der Freiheit, die ja unhintergebar sich vorausgesetzt ist, bedenken)? Dies wäre gerade kein „Rückschluß von der Wirkung auf das Wesen der Ursache“, der eine naturnotwendige Kausalität voraussetzte (vgl. 317), sondern durchaus eine transzendente Analytik der Freiheit. Und warum wäre symbolisches Handeln eben „nur“ symbolisch, wenngleich in der Aporie von „unbedingter“ und „vorläufiger“ Geltung (vgl. 51)? – was könnte es mehr sein unter den Bedingungen der Vollendung, die zwar seine Vorläufigkeit in Unerschöpflichkeit „aufhebt“ (und damit zum adäquaten Ziel bringt), aber nicht stillstellt? Insgesamt setzt Ps Ansatz in seiner Konturierung und Durchführung eine Wegmarke für die theologische Hermeneutik, die sich erstphilosophisch und dogmatisch verantworten will. Der Gesprächston der einzelnen Beiträge realisiert überdies wohltuend, was der transzendente Ansatz beansprucht: Er respektiert den Leser als Gesprächspartner und fordert auch so seine Freiheit heraus. Für Ps „bohrendes Denken“ gilt im übrigen selbst, was er über das Denken Verweyens sagt: Es „zwingt dazu, die eigenen Karten offenzulegen und erkennen zu lassen, wie wir nicht nur mit dem Kopf, sondern auch den eigenen Hoffnungen, Befürchtungen und Optionen in die theologische Arbeit involviert sind“ (219). (Ein einziger Druckfehler ist dem Rez. aufgefallen – S. 180, Anm. 2: „selbst“; bei Verweisen auf die jeweiligen Erstpublikationen der Aufsätze wäre es nützlich gewesen, die Seitenzahlen auch für die vorliegende Buchfassung anzugeben).

P. HOFMANN

GESTRICH, CHRISTOF, *Christentum und Stellvertretung*. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck 2001. XIV/474 S., ISBN 3-16-147496-1.

Dem heutigen Niedergang des Christentums will der Autor unter diesem Kriterium auf den Grund gehen: „Lebensäußerungen des Christentums, die mit Jesu Auftrag, ‚zu suchen und zu retten, was verloren ist‘, nichts zu tun haben, sind nicht christlich.“ (14). Es geht ihm darum, ein erneuertes Heilsvokabular zu entwickeln, das auf die Not menschlicher Verlorenheit eingeht, die zu ihrer Abhilfe nach Stellvertretung ruft (21). Im Vorwort heißt es: „Die vorgelegten Untersuchungen handeln vom Aussichtsreichsten, das der Menschheit eingeräumt ist, der geschöpflichen Fähigkeit, füreinander einzutreten“ (V).

In einem ersten Hauptteil (9–74) wird die gegenwärtige Situation des christlichen Redens vom Heil auf dem Hintergrund der Kirchengeschichte und der Säkularisierung untersucht. In einer Hermeneutik des „Ortes“ soll es um die Frage gehen, „welche existenziale Bedeutung dem Haben oder Nichthaben eines Ortes bzw. einer Stelle im Dasein zukommt“ (4). Glaube, Heil und Stellvertretung Christi sind auf Ortlosigkeit, Stellenlosigkeit und damit Verlorenheit zu beziehen. Die Erkenntnis ist für die Kirche notwendig, daß zwar der Grund des eigenen Glaubens die Quelle alles Wahren und Guten ist, aber daß diese Quelle gerade nicht die Glaubenden oder die Kirche selbst sind (51). Kirchliches Handeln vertritt nicht Gott, sondern es kann Gottes Handeln nur bezeugen (64). Allerdings soll die Kirche den Menschen eine Stelle freihalten und in diesem Sinn für sie Stellvertretung üben. Dann haben gläubige Christen es nicht nötig, um der Wahrheit willen andere auszugrenzen, sondern sie haben es nötig, mit ihnen gemein-