

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-

sam und die anderen ihren Beitrag erbringen lassend nach der Wahrheit zu fragen (65). Wenn so die Kirche im Blick auf Christus ihre eigenen Freiräume findet, hat auch die übrige Welt davon großen Gewinn (68). – Im zweiten Hauptteil (75–158) geht es „zunächst um die Sichtung der neueren und aktuellen theologischen sowie kulturwissenschaftlichen Literatur und Diskussion zur Stellvertretungskategorie und den ihr zugehörigen Termini wie ‚Repräsentation‘“ und als Ergebnis um den Vorschlag, „sich im Horizont ökumenischer Theologie verstärkt dem Phänomen und dem Begriff der *Interzession* zuzuwenden“ (4f.). Hier werden der Begriff und die Sache der Stellvertretung insbesondere bei Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Hans Urs von Balthasar, Helmut Gollwitzer, Dorothee Sölle, Karl-Heinz Menke und Martin Bieler untersucht. Stellvertretung bezeichnet Sachverhalte wie „Repräsentieren, Symbolisieren, Platzhalten, Deputieren, Vikarieren, ferner die Vorgänge des Amtsverwesens, der Statthalterschaft und schließlich der Interzession, die dem in der Bibel gemeinten Stellvertreten besonders nahekommt“ (78). Sie dient letztlich der Ermöglichung individuellen Lebens in einer relativen Freiheit. Dabei darf nicht das Verhältnis der Personen zueinander ersetzend sein, wohl aber ihr Tun; es geht darum, anderen einen Platz zu ermöglichen bzw. freizuhalten (108f.). Dies kann man sich an der Weise veranschaulichen, wie Eltern Stellvertretung für ihre Kinder üben. Es geht in aller echten Stellvertretung um eine Art direkter Proportion zwischen Einheit und Unterschiedenheit: von Individuum und Gemeinschaft, Herkunft und Zukunft, Abbild und Urbild (108f.). Umgekehrt sind neuzeitliche Geschichtsprozesse weitgehend als das Scheitern von Repräsentationsverhältnissen interpretierbar (123); denn zum gelingenden Repräsentationsvorgang bedarf es der Liebe anstatt des Willens zur Macht. Wenn gelungene Stellvertretung dem anderen eine Stelle bereitet, dann bedeutet dies für Menschen in bezug auf andere die Bereitschaft, im Überfluß Vorhandenes abzutreten; nicht gemeint ist eine Art Selbstaussbeutung. Deshalb sollten sich die Kirchen von ihrem angestammten Mißtrauen gegen Leichtigkeit, Weisheit und Schönheit beim Tun des Gerechten lösen (146). Aber statt der Idee des Fortschritts sollte uns mehr die Kategorie des Lebensgerechten leiten (148). So ist auch wichtig nur, daß es Gerechte gibt, nicht daß sie an die Macht gelangen; aber sie fallen notfalls dem Rad in die Speichen (152f.). Obwohl Repräsentationen des Gerechten kaum von Institutionen zu erwarten sind, auch nicht von der Kirche, können Institutionen doch deren sozialen Hintergrund bilden (154). Sie können und sollen Hilfe für die Koordination und wechselseitige Korrektur der Dienste bieten. So sollte auch in den Kirchengemeinden vor allem das geschehen, was nur durch sie geschehen kann, nämlich durch das Zusammenkommen von Christenmenschen (158). – Der dritte Hauptabschnitt (159–253) bietet angesichts der terminologischen Verwirrung im Bereich der Stellvertretungskategorie im Miteinander von göttlicher und menschlicher Stellvertretung den Versuch, von den phänomenologisch beobachtbaren Wurzeln des Stellvertretens her zu theologischen Fragen hingeliegend, eine Systematik in den Zusammenhang der „Vikariate, Repräsentationen, Substitutionen, Statthalterschaften und Platzbekleidungen, Symbolismen, Metaphern, Vermittlungen usw.“ zu bringen (4). Die Natur als solche benötigt die wechselseitige Dienstbarkeit ihrer einzelnen Hervorbringungen, und das Menschliche im Kosmos besteht darin, Stellvertretung gezielt zu nutzen, wie auch umgekehrt das Böse in der gezielten Verhinderung von Lebensentfaltung besteht (162f.). Gesellschaftliche Institutionen entlasten gewissermaßen selbst stellvertretend Einzelne von Stellvertretungspflichten, die sie überfordern würden. Allerdings neigen Institutionen auch dazu, statt dessen sich selbst zu dienen. Das gilt auch von der Kirche: Wenn sie betont davon redet, sie sei für andere da, macht sie sich bereits verdächtig. Als der „Institution der Institutionen“ kommt dem Staat die Aufgabe zu, Institutionen daran zu hindern, nur selbsterhaltend zu sein; in diesem Sinn versteht der Autor auch die Säkularisierung als ein durchaus im Auftrag des modernen Staates liegendes Handeln (171). Während Repräsentation für eine Fülle steht, ist Vikariat in einem Mangel begründet. Der Vikar erspart einem anderen die Anwesenheit an einem bestimmten Ort; der Repräsentant läßt ihn an einem Ort anwesend sein. An der Unterscheidung zwischen Repräsentation und Vikariat hängt nach dem Autor das evangeliumsgemäße Verständnis des Gnadenhandelns Gottes. Ist der Pfarrer Christi Vikar oder sein Repräsentant? Ist es angemessen, wenn sich der Papst als „vicarius Christi“ versteht, oder ist er nicht vielmehr Vikar der

Bischöfe, Diener der Diener Christi, aber Christi Repräsentant? (184) Und sind nicht die Christen, alle Getauften, so etwas wie Stellvertreter aller Menschen? (188) Auch die christliche Verkündigung hat eine stellvertretende Aufgabe: Sie soll Stellvertreterin der Freiheit innerhalb einer die Freiheit vielfach verbauenden Sprache sein (199). Ihre analoge, metaphorische Sprache muß in dem, was auch über den Tod Macht hat, verwurzelt sein (208). Der Abschnitt schließt mit einer systematischen Zusammenfassung in 75 Thesen (232–253), in denen der Autor auch eine Brücke zwischen abendländischem und asiatischem Denken zu schaffen sucht. – Im vierten Hauptabschnitt (255–343) rücken biblisch-theologische Sachverhalte wie Berufung und Erwählung als Begründung spezifischer Stellvertretungsverhältnisse in den Vordergrund und damit auch das Problem einer Theologie der Geschichte. In Auseinandersetzung mit der Frage von Hans Jonas, wie man nach Auschwitz von Gott sprechen kann, verweist der Autor darauf, daß das Ziel der Welt nicht ein Weltzustand, sondern Gott ist, der seinerseits schon immer mit allem im Bund ist (287). Es wird der Menschheit niemals möglich werden, „Vernunft und Geschichte zu versöhnen, das Schicksal auszuschalten und alles in ein gut erscheinendes Leben zu überführen“. Wer im übrigen wünscht, „daß Gott („wenn er mächtig ist und existiert“) hier und dort direkt und massiv eingreife“ (289) und es sonst für hinnehmbar hält, „daß normalerweise wir die Geschichte machen“, schreibt in höchster Willkür Gott eine erbärmliche Rolle zu. Der Glaube kennt kein solches Eingreifen Gottes, sondern ist auf Gottes Selbstmitteilung in seinem Wort ausgerichtet. „Es kommt Gott nicht darauf an, wie allerdings viele es als Beweis seiner Existenz und Macht erwarten, *etwas* in der Geschichte zu tun, sondern *sich* vom Menschen im Verlauf der Geschichte entdecken zu lassen“ (290). Daß Menschen Gott erkennen, ist weniger dafür notwendig, daß sie selbst „in den Himmel kommen“, sondern es ist die Voraussetzung für eine Hoffnungsperspektive für die ganze Welt (298). Daraus entwickelt der Verfasser die Forderung einer „vokativen Theologie“ gegen die Vorstellung, der allgemeine Religionsbegriff könne fundierende Instanz der Theologie sein: „Gottes Schweigen ist letztlich der Grund der Philosophie, das Auslösende ihrer verantwortlichen Tätigkeit. Gottes Rufen ist letztlich der Grund der Theologie, das Auslösende ihrer verantwortlichen Tätigkeit.“ (335) – Im letzten Hauptteil, „der gekreuzigte Menschensohn und der dreieinige Gott“ (345–449), geht es um Christologie und Soteriologie, um die Frage des stellvertretenden Sühneopfers Jesu. Jesus hat den Richtungssinn des Opferkults verändert: Sein Opfer besteht in seiner Hingabe für andere Menschen. Der Beginn der Christologie besteht in der gläubigen Annahme des Urteils Gottes über diesen Menschen (388). Umgekehrt ist die Trinitätslehre nur in einer *theologia crucis* verstehbar (404): Gottes Liebe hat nicht ihr Maß an der Welt, sondern ist eine Liebe Gottes zu Gott, die uns gilt. Gott steht nicht nur im Liebesbund mit den Geschöpfen, sondern ist zuerst in sich selbst der vollkommene Bund der Liebe (406). Für mich jedoch nicht einsichtig sieht der Autor die Zwei-Naturenlehre als für heutiges Denken kaum mehr nachvollziehbar an (103, 407–410). Nur außerhalb einer relationalen Ontologie bleiben die m. E. entscheidenden Kategorien „ohne Vermischung“ und „ohne Trennung“ unverständlich und werden deshalb geradezu notwendig übersehen. Gottsein und Geschaffensein sind auf keine Weise miteinander identisch, sondern bleiben voneinander unterschieden, sind aber deshalb nicht voneinander getrennt, weil sie durch die Relation einer göttlichen Selbstpräsenz miteinander verbunden sind. Vielleicht wird auch im ganzen Buch die Rede von Gottes Wort noch immer zu problemlos in dem Sinn als selbstverständlich vorausgesetzt, daß man sie von selbst versteht. Christliche Theologie hat sich bisher nur äußerst selten im Ernst damit auseinandergesetzt, in welchem Sinn Gott nicht unter unsere Begriffe fällt und „in unzugänglichem Licht“ (1 Tim 6, 16) wohnt und warum angesichts dessen die christliche Botschaft sich nur noch selbst durch ihren Inhalt als Wort Gottes verständlich machen kann. Dies wäre notwendig für eine Grundlegung von Theologie. Der Autor meint, der Zusammenhang zwischen Glauben und Gemeinschaft mit Christus müsse wiederentdeckt werden (414). In der Tat läßt sich ja Glaube von vornherein gar nicht anders verstehen denn als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu als einem Verhältnis des Sohnes von Ewigkeit her zum ewigen Vater. Aber dann wird es sehr fragwürdig, mit dem Autor zu meinen, daß die traditionelle Trinitätslehre ihre Rede von der Menschwerdung des Sohnes am Vater vorbei formuliere (423).

In diesem in mancher Hinsicht sapiential zu nennenden Werk wird der Gedanke der Stellvertretung auf die verschiedensten Lebensbereiche angewandt und dadurch inhaltlich außerordentlich facettenreich gefüllt. Es handelt sich trotz der abschließend genannten Rückfragen um ein sehr nachdenkenswertes Buch. P. KNAUER S. J.

VASEL, STEPHAN, *Philosophisch verantwortete Christologie und christlich-jüdischer Dialog*. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Panzenberg und W. Härle. Tübingen: Chr. Kaiser 2001. 768 S., ISBN 3-579-05315-9.

Vasels (= V.s) gewichtige Studie, bei Martin Stöhr an der Universität GH Siegen als Dissertation 2000 eingereicht, prüft die christologische Struktur prägender protestantischer Entwürfe auf ihren theologischen Israelbezug und ihre religionsphilosophischen Prämissen. Die Argumentation kämpft, in sechs ausführlichen, identisch strukturierten Monographien zu den im Titel aufgeführten Autoren, um einen angemessenen Christus-Begriff nach der Shoah, der die Verantwortung vor dem Judentum und dem Forum der Philosophie grundlegend einbezieht und daher „doppelt apologetisch“ sein will. Der erste Hauptteil gilt den „israelbezogenen Christologien“ (27–377), der zweite den „philosophisch verantworteten Christologien“ (382–721), der dritte zeigt in 45 Thesen „Perspektiven für eine doppelt apologetische Christologie“ (725–742). Dabei geht V. schematisch jeweils so vor, daß er 1. die christologischen Grundzüge, 2. die Israelbezüge, 3. die religionsphilosophischen Prämissen und 4. den „Erkenntnisgewinn für eine doppelt apologetische Christologie“ prüft – ein ertragreiches Verfahren, das hier nur in den wichtigsten Ergebnissen anzudeuten ist.

Teil I: Für H.-J. Kraus erschüttert die Shoah („Auschwitz“) das christlich-theologische Selbstverständnis, das mit der Substitutionstheorie die Erwählung Israels durch die Erwählung der Kirche ersetzt hat. Die Tora findet bei ihm durch die Bergpredigt zwar tendenzielle Anerkennung, ohne daß „das Arsenal heidenchristlicher Tora-Polemik“ und der negative Begriff von „Religion“ (als Kulturprodukt in Konkurrenz zum „Wort Gottes“) aufgegeben würde (vgl. 37 bzw. 41). Allerdings gilt ihm Israel als „Sohn Gottes“ und nimmt die Erwählung des Christus vorweg (46); daher macht Kraus trotz polemischer Ablehnung der chaldonensischen Zwei-Naturen-Formel analoge Wesensaussagen (49–51) und entwickelt die Trinitätslehre aus seiner These der „Kondenszendenz Gottes“ (der Name vertritt Gott, ohne mit ihm „ontologisch“ identisch zu sein – der Name Jesus hat teil an diesem Geheimnis der Namensoffenbarung: 55). Eine „natürliche“ (analoge) Erkenntnis des Gottes Israels gibt es für Kraus nicht, und daher habe das „metaphysische Gottesbild“ dem biblischen zu weichen (57). Kurz: Weil Gott in Israel zur Welt kommt („Inkarnation“), könne man auf „die Theorie einer göttlichen Ersterschließung gegenüber seiner Schöpfung „verzichten (61) – was V. moniert, da sich grundsätzlich eine „israelbezogene und ‚metaphysisch‘ reflektierte Theologie [...] nicht notwendig“ aus-schließen (65). Zudem begründe Kraus nicht, sondern setze voraus, daß Israel aus seiner „Erwählung“ zu verstehen sei (70), indem er auch der Geschichtswissenschaft gegenüber eine immunisierte Sonderstellung der Theologie behaupte (71). „Auschwitz“ als Metapher der Shoah komme besondere Bedeutung zu, weil sich zum einen die als Denkproblem ohnehin unlösbare Theodizeefrage hier unmittelbar zwischen Gott und seinem Sohn Israel stelle und andererseits „ein Gericht über die Christenheit“ bedeute (82). Der insgesamt kerygmatische Typ einer Wort-Gottes-Theologie verzichte auf vernünftige Voraussetzungen und entsprechende Apologetik, ebenso auf universalwissenschaftliche und -geschichtliche Ambitionen (92–97 – Philosophiekritik ohne Philosophiebegriff, lautet V.s Diagnose, vgl. 101–105; und auch der theologische Stil von Abgrenzung und Immunisierung wird systematisch bemängelt: 105–109), hypostasiert aber die Bibel als übergeschichtliche und übervernünftige Größe (110–117). Insgesamt hält V. gegen Kraus fest, nicht das griechische Denken an sich sei christologisch problematisch, sondern das bereits in der altkirchlichen Dogmatik „fehlende jüdenchristliche Korrektiv“ und die damit vertane Chance, die eigenen Aussagen „für Judenchristen plausibel“ zu formulieren (120). – Entschiedener als Kraus vertritt F.-W. Marquardt eine „Bündetheologie“ (Gott-Israel, Gott-Jesus) im Widerspruch zum „heidnischen Bewußtsein“ als deren bloße Ne-