

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-

gativfolie (126). Die Unterscheidung zwischen einem historischen und österlich verkündeten Jesus gehe angesichts der Evangelien fehl (130), die für Marquardt den Tod Jesu als Widerspruch in die eschatologische verständene Gotteslehre einzeichnen. Erst die Gottesherrschaft am Ende der Geschichte könne den Widerspruch des Todes Jesu (und des Todes überhaupt) aufheben (dies sei der „Ungrund des Todes von Auschwitz“, der jede andere Vermittlung von Gott und Tod ausschließe: 132; „natürliche“ Theologie mache den Tod plausibel und schlage intellektuelles Kapital aus menschlichem Sterben: 143). Biblische Aussagen haben sachlichen Vorrang vor dogmatischen; er versteht analog zum Gottbezug Israels den Gottbezug Jesu (168), in dem sich das Wort Gottes (nicht Gott selbst!) mit Jesus geeint habe (169). Der eschatologische Vorbehalt gelte auch für diese Einnung und somit für die ökonomische Trinitätslehre (171), allerdings so, daß dieser Gott Israels für Nichtjuden immer fraglich und entzogen bleibe ([was er doch für Juden in der eschatologischen Spannung ebenfalls ist]: 172). Die immanente Trinität sei wichtig, um heidenchristliche [nur solche?] Projektionen auf Gott zu korrigieren (177), die Soteriologie könne nicht unter Ausschluß des Judentums gedacht werden (179), zumal nach „Auschwitz“ keine christliche Apologie – in welcher Form und Absicht auch immer – möglich sei (189). Die Christologie bleibt vom jüdischen Nein zu ihr und vom christlichen Nein zum Judentum dauerhaft angefochten (201). Konsequenter und, wie V. moniert, für den theoretischen Status seiner Theologie problematisch ist Marquardts Verzicht auf einen (dialektisch vermittelnden) Gottesbegriff (227–229); seine Denkfigur sei „diathetisch“ (239) und antiapologetisch, so als könne der Verzicht auf Vernunft den christlich-jüdischen Dialog fördern und die philosophische Aufklärung über sich selbst aufklären (249). – Für van Burens „covenantal thinking“ muß jeder treffende christologische Satz Gott dem Vater die Ehre geben und den Bund zwischen Gott und Israel bestätigen (262; damit unterläuft er die schlechte kriteriologische Alternative von Kontinuität und Differenz zur Tradition Israels: 267). Auferstehung sei die Deutung und Konsequenz der Ostererfahrung (272), der Tod Jesu weder von Gott noch von ihm oder von „den Juden“ gewollt, sondern durch Sünde verursacht (276–279). Jesus sei im Kontext Israels inkarniert und nicht selbst Gott, sondern der Weg, auf dem er sich kenntlich mache und insofern von der Kirche in Jesus geschaut werde (285–287) – dies in Analogie und Kontinuität zum Israelbund Gottes (zur Zwei-Naturen-Lehre bzw. Trinitäts-Lehre: 288–291). Soteriologie reduziert sich so auf kirchengründende Funktion (292–293) und damit auf einen empirisch-kirchlichen Gegenwartsbezug, der mit dem *sola scriptura*-Prinzip bricht (295). Erwählung als partnerschaftliches Bundesgeschehen und ihr Dokument, die Tora (nicht spiritualisiert und nicht individualisiert, als Evangelium Israels: 302 bzw. 331), deuten auf die Gegenwart des Bundes und von da auf Schöpfung und Erlösung hin (305–314). „Christus ist nicht das Ende der Tora für Israel, sondern ein Weg des Gottes Israels auf Nichtjuden zu“ (313). „Weg Gottes“ statt „Wort Gottes“ ist das Markenzeichen des Barth-Schülers van Buren (vgl. V.s. interessanten Exkurs zu D. Ritschls vergleichbarem „Story“-Konzept: 335–340). „Offenbarung“ bezeichnet dabei die Wendepunkte dieses Weges (in überlieferungsgeschichtlichen Prozessen: 341), denn sie ist Interpretation (343 [wieweit sie auch Selbst-Interpretation eines sich mitteilenden Gottes ist, wäre schärfer noch als mit V. anzufragen]). Insgesamt ergeben sich für den christlichen-jüdischen Dialog die beiden Fragen, was einmal das Nein Israels als Sohn Gottes gegenüber Jesus bedeute und wie andererseits zu verstehen sei, daß durch Jesus Nichtjuden zum Gott Israels zu finden meinen (365). Die positive Aufnahme von Inkarnations- und Trinitätslehre biete Ansätze zu einer apologetischen Vermittlung durch religionsphilosophische Prämissen, die zu klären sind.

Teil II geht der Frage nach, inwiefern die christliche Apologie vor dem Judentum erfordere, die philosophischen Anteile in der theologischen Theoriebildung zu modifizieren. Paul Tillichs Gegenposition zur „negativen Dialektik“ geht apologetisch von der Christologie als Mitte der systematischen Theologie aus; seinen theologischen Zirkel, der Vernunft und Christus-Offenbarung korrelativ aufeinander bezieht, weist V. von vornherein zurück, weil er den jüdischen theologischen Zirkel nicht berücksichtige (390). Für Tillich müsse die Christologie eine (korrelative) Funktion der Soteriologie sein (391), denn sie überwinde geschichtlich und prinzipiell die problematischen Polaritäten, von denen her er die Grenzen oder auch Erlösungsbedürftigkeit der kreatürlichen

Vernunft aufweist (399). An die Stelle des theologischen Apriori der Erwählung Israels bzw. der Völker (Marquardt) trete das philosophische Apriori der polaren ontologischen Grundstruktur als gewährte geschöpfliche Freiheit (400; vgl. 469), deren Dilemma durch Christus überwunden werde – wobei die Frage bleibe, ob der so formalisierte Gehalt der Christologie nicht indifferent zum Juden Jesus steht (410–416; 419; 424) und indifferent überhaupt zu allem, was ihm geschichtlich korrelieren mag („Der Vorteil einer äußerst dialogfähigen Religionstheorie hat hier die Schattenseite der völligen Austauschbarkeit des Christus“: 430 [V. könnte prinzipiell weiterfragen, ob nicht bereits der korrelative Ansatz als solcher jegliche Geschichte als Ereignis von mehr als „symbolischer“ Bedeutung entwertet]). Die „natürliche Theologie“ dieses Denkens könne Jesus nur als (Funktions-)Träger des „Neuen Seins“, als dessen „irrationales“ existierendes Symbol erfassen (437); entsprechend gelte die Bibel nur als „Sammlung religiöser Schriften“ (442), Rechtfertigung reduziere sich auf die menschliche Bejahung der Annahme durch Gott (443), der Gott Israels verschwinde in der begrifflichen Abstraktion (456; die Lehre vom *usus elencticus legis* bleibe ungebrochen bestimmend: 467). Diesen Preis zahle Tillich für die Apologetik christlicher Theologie als *der* Theologie schlechthin und besetze damit die äußerste Gegenposition zu den bisher von V. diskutierten Entwürfen (die Gespräche mit jüdischen Freunden seien „niemals jüdisch-christliche Dialoge“ gewesen, wie Buber selbst erklärt: 459/460). V. bemängelt nachdrücklich Tillichs theologische Abstraktionen – sie lösten sich als „autonome Ableitungen“ sich von den „Storys“, die sie formulieren und schematisieren – und das ihnen vorausliegende Vorurteil, „daß universale Denkformen partikularen Denkmustern [z.B. der „Storys“ als Offenbarungsgeschichten] eo ipso überlegen sind“ (484/485). Nur der Ansatz bei der Ambivalenz der immer paradox-zweideutigen Geschichte lasse sinnvoll an eine solche Apologetik anknüpfen (486). – Pannenberg hingegen wolle die Glaubensgeschichte Israels insgesamt in die systematische Theologie einbeziehen, da sie zum universalgeschichtlichen Prozeß der Selbsterschließung Gottes gehöre (491–493; 498). Jesus habe die Gottherrschaft nicht nur angekündigt, sondern in Person und aus Vollmacht vermittelt (501). Gegenüber der von Jesus her gedeuteten Tora und seiner Israelbindung vertrete Pannenberg jedoch ein problematisches „Entschränkungsmodell“ (504–507), das den Kreuzestod Jesu als Versöhnung der Welt gegen die beschränkende jüdische Tora stelle (511). Daher folge die Osterbotschaft aus dem Ostergeschehen, in dem Gott Jesus als Sohn legitimierte und proleptisch das Eschaton vorwegnehme – eine eschatologische Verifikation (auch der Inkarnation geschichtlich insgesamt), die für V. als Hypothese die Osterhypothese bloß verdoppelt und nicht plausibilisiert (520). Wenn nach Pannenberg die Inkarnation als Teil des Ostergeschehens derart die Spannung zwischen dem Schöpfungshandeln Gottes und der Erwählungsgeschichte Israels „definitiv“ gelöst habe, so geht für V. diese „Ausweitung der Inkarnationslehre mit einer Entschränkung der Israelgeschichtlichkeit Jesu einher“ (532, auch 545 [das bedeutet, daß Pannenberg in die „autonome Ableitung“ des universalgeschichtlichen Prozesses aufhebt, was Tillich analog in die „autonome Ableitung“ seines Korrelationsmodelles auflöst: den jüdischen Jesus und seinen Israelbezug]; vgl. den hochinteressanten Exkurs V.s „Denkspiel zu einer inkarnatorischen und bestätigungstheologischen Deutung der Erwählung Israels“, 539–540). Angesichts dieser grundlegenden Kritik überrascht selbst die etwas herbe Formulierung V.s nicht, die Trinitätslehre Pannenberg sei ein „gigantisches theologisches Teekesselchenspiel“ (550). Pannenberg's theologische Wissenschaftstheorie und der in ihr bestimmte Hypothesenstatus theologischer Aussagen sind bekanntlich innerhalb seines universalgeschichtlichen Konzeptes zu lesen (554–563); V. vermißt allerdings eine Vermittlung der Geschichte mit den geschichtstheologischen Grundthesen dieser Systematik (564 [V.s Einwand, daß eine solche Vermittlung universalgeschichtlichen Denkens mit der „stets partikularen“ Geschichte grundsätzlich unmöglich sei (566), übergeht den regulativen oder, wenn man so will, kontrafaktisch-utopischen Anspruch dieses Geschichtsbegriffes, ohne den nicht die Zukunft Gottes, sondern das jeweilige Faktum „das Letzte“ und damit jegliche Eschatologie unmöglich wäre]. Dieses Defizit gelte *a fortiori* für den Israelbezug geschichtlichen Denkens (569–585), bei dem eine ökonomische Trinitätslehre ansetzen müsse (585). – Die weitverbreitete „Mainstream-Dogmatik“ (so V., 622) Wilfried Härles entfaltet Gottes- und Weltverständnis aus der Christus-

Offenbarung; sie stelle dabei die bedingungslos-universale Heilzusage Jesu ganz im Sinne der lutherischen Rechtfertigungslehre gegen die Heilsbedingungen des Judentums, so daß auch der Tod Jesu innere Notwendigkeit habe (605). Den göttlichen Ursprung Jesu deute Härle von seiner trinitätstheologischen Adaption von Rahners Lehre über die göttlichen Subsistenz- bzw. Seinsweisen her (vgl. 613 [inwiefern dabei die Seinsweisen voneinander „weder zu unterscheiden noch zu trennen“ seien, wie V. formuliert, bleibt dem Rez. rätselhaft]), die soteriologische Rolle als Erlösung bestimmt er befremdend von den „Verderbensmächten“, zu denen auch das „dämonische“ und „widergöttliche“ Gesetz (!) gehöre, unter dem Jesus gelitten habe (622). Wie Pannenberg und in direktem Gegensatz zu Marquardt vertrete Härle einen enzyklopädischen Begriff von Wissenschaft, den der christliche Glaube als „umfassendes Wirklichkeitsverständnis“ (625) für seine kognitiven Gehalte verlange (626; allerdings immunitisiere Härle den Schöpfungsglauben angesichts der Theodizeefrage gegen eine mögliche Falsifikation, wenn er seine Beweisbarkeit bestreitet: 627). Universalität sei Partikularität überlegen (637/638), hebräisches Denken ebenso zeichenvermittelt wie griechisches und daher nicht eo ipso die einer „Offenbarungsbehauptung angemessenere Denkform“ (641/642; zum fünfstelligen Relationsbegriff von Offenbarung vgl. 646–648). Christlicher Glaube sei unüberbietbar (651). V. bestreitet jedoch den Sinn einer solchen These, indem er darauf verweist, der Glaube an Christus sei Voraussetzung und nicht Produkt systematischer Theologie; *daher* sei die Unüberbietbarkeit eine „regulative Idee zur Darstellung und Entfaltung der Christus-Offenbarung“ und weder binnenchristlich noch außerchristlich eine Evidenz (652/653 [der Einwand trifft allerdings wohl kaum den biblischen Absolutheitsanspruch für Jahwe und seinen Bund mit Israel bzw. mit Jesus und die auf ihn verpflichtete theologische Reflexion]). Ohnehin sieht Härle den christlichen Glauben geschichtlich nur in konfessionellen Bezeugungen gegeben, weshalb er Dogmatik grundsätzlich von seinem konfessionellen Standpunkt aus betreibt (672/673). Ist nun Jesus das Ziel oder das Ende des Gesetzes? Sofern die Rechtfertigungslehre das Gesetz als Bedingung von Werkgerechtigkeit „mittelalterlich katholisch“ (676) bestimme, verfehle sie es und definiere Jesus als Ende des Gesetzes (zum Gesetzesverständnis vgl. 692–697). Härle entgehe zwar diesem Fehlschluß, reduziere aber den jüdischen verstandenen Willen Gottes auf den Dekalog und das Liebesgebot. Statt die von Jesus auf die Welt hin geöffnete Erwählung Israels (vgl. auch 698) durch ein christologisches „Partizipationsmodell“ zu deuten, das den anderen Völkern durch Jesus Anteil am Israelbund zuspricht, wird sie „im Rahmen eines universal-christologischen Überlegenheitsmodells gedacht (die universale Erwählung der Welt macht die partikuläre Erwählung Israels überflüssig, weil Israel nun als Teil der Welt weiter erwählt bleibt)“ (690). Hier entscheide sich auch, wie das Problem einer christlichen Theologie angesichts der Shoah („nach Auschwitz“) zu formulieren sei, denn die Shoah ist kein moralisches Übel unter anderen (und insofern doch wieder ein „normaler Fall“ der Theodizeefrage), sondern der von Gott zugelassene Genozid an seinem erwählten Volk und Sohn Israel (700–704, vor allem 703. [Insofern müßte die Shoah, wie der Rez. meint, eher in Analogie zum Kreuzestod Jesu bestimmt werden – mit dem Unterschied allerdings, daß nicht in jüdischer, aber in christlicher Sicht dessen eschatologische Bedeutung schon vom Ostergeschehen her zu verstehen wäre. Dazu wäre im Sinne V.s zu klären, „inwiefern die Auferstehung Jesu als Handeln des Gottes Israels ein zunächst jüdisches Geschehen mit einer positiven Bedeutung für dieses Volk ist“ (713)]).

Teil III faßt thesenartig bisher Gesagtes als „Perspektiven für eine doppelt apologetische Christologie“ zusammen, ausgehend von der einfachen (und leider selten selbstverständlichen) Einsicht, daß christlicher Glaube „auch schon vor ‚Auschwitz‘ *fundamental israelbezogen*“ und damit seine Israelbindung ein „*übergreifendes Thema christlicher Theologie*“ ist (725). Darum sei das „sog. *jüdische* Nein zu Jesus Christus und zur Kirche [...] christlich-theologisch selbstkritisch aufzunehmen“ (729) und seien die eigenen Glaubenssätze „jüdisch nachvollziehbar zu reformulieren“ (730). Zwei Zielrichtungen benennt V.: zum einen müsse der „heidenchristlich“ übliche Primat der Schöpfungstheologie überprüft werden, denn nicht „der Kosmos, sondern *das jüdische Volk inmitten der Völker* ist der *Kontext biblischer und biblisch veranlasster Christologie*“ (731). Zum anderen habe eine „*doppelt apologetische Trinitätslehre* [...] *die Identität des*

Gottes Israels und der Kirche (und der Schöpfung) unmißverständlich zum Ausdruck zu bringen (immanente Trinität)“ sowie ein „bis heute fortdauerndes Handeln an seinem Volk Israel (und der Schöpfung) vorauszusetzen und deutlich zu entfalten (ökonomische Trinität)“; beides müsse schlüssig aufeinander bezogen sein (739; vgl. 740–742 – „Die Trinitätslehre in diesem Sinne ist eine Theorie des Handelns Gottes“: 741).

V.s. extrem umfangreiche Arbeit gliedert sich dank seinem klarem Schema in jedem der monographischen Abschnitte deutlich, erzwingt aber durch diese Methode auch eine Fülle von Überschneidungen und Wiederholungen (und auch die Fragen, warum bestimmte Autoren in solcher Breite und andere hingegen gar nicht vorkommen bzw. ob nicht insgesamt ein systematischer Argumentationsgang glücklicher wäre). Die Fülle von Material bewältigt er souverän und zielstrebig; was er an zahlreichen überaus originellen Exkursen in den Argumentationsgang eingeflochten hat und worin er zu weiterer Forschung anregt, kann eine Rez. nur andeuten. Die Problemstellung zeigt ihre Fruchtbarkeit gerade in diesen vielfältigen Desideraten, die nicht nur einem jüdisch-christlichen Dialog, sondern einer christlichen Systematik überhaupt noch bevorstehen. Damit „entfrachtet“ V. traditionelle Fragestellungen, deren traditionelle Beantwortung oft genug dem offenen Dialog entgegensteht. Insbesondere auf die vielfach (und nicht immer glücklich) bemühte Frage, wie eine christliche Theologie „nach Ausschwitz“ aussehen könne, gibt er eine behutsame und strikt systematische Antwort. Einwände und Fragen weckt, wie bereits angedeutet, so mancher Gedankenschritt V.s. Grundsätzlich steht zur Frage, ob korrelations- oder universalgeschichtlichen Konzeptionen, wie V. sie nochmals referiert, wirklich weiterführen oder ob nicht zuvor die Frage nach einer „Ersten Philosophie“ überhaupt methodisch exponiert werden müßte (die häufig theologisch beschworene „Philosophie“ gibt es zumeist nur als negative Kontrastfolie). Umgekehrt bleibt die Frage nach dem theologischen Formalprinzip bestehen, die von der Wahl der benutzten (oder polemisch abgelehnten) philosophischen Begriffe und Denkformen abhängt – also die Frage: wo theologisch anfangen? V. drängt in seinen Schlußthesen in aller Vorsicht nur darauf „zu überlegen“, vom „heidenchristlich üblichen *Primat der Schöpfungstheologie* abzurücken“ und besser die Kategorie der „Erwählung“ (wofür und wozu?) einzusetzen: als Ersatz? Vielleicht wäre ein Begriff von Schöpfung denkbar, der vom Begriff des Bundes mit Israel rückwirkend und auf den Begriff von Erlösung vorgehend den Bund Gottes mit Jesus als Christologie beschreibt (Barths berühmte Formel von der gegenseitigen Bedingtheit von Schöpfung und Bund ließe sich mit den von V. angemahnten Korrekturen ausführen). Es ginge darum, die Tora als das jüdische Evangelium Jesu (vom Bund zwischen Gott und Israel) in ihrem Bezug zum christlichen Evangelium (vom Bund zwischen Gott und dem Juden Jesus) zu sehen und dazu die Trinitätslehre als eine „Theorie des Handelns Gottes“ zu entwickeln. V. ist, wie der Untertitel seiner Arbeit sagt, die wesentlichen „Schritte zu einer doppelt apologetischen Theologie gegangen“, bei denen allerdings weniger das Ziel selbst in Sicht gekommen ist als viel mehr das, was diesem Ziel nicht mehr im Weg stehen darf (daher der knappe Teil III, der mehr Postulat als Schluß ist).

P. HOFMANN

GERL-FALKOVITZ, HANNA-BARBARA, *Eros, Glück, Tod und andere Versuche im christlichen Denken*. Gräfe/felting: Resch 2001. 208 S., ISBN 3-935197-14-4.

Im Vorwort begegnet eine Briefstelle Rilkes zu der Vermutung, „daß eine Art Unlust zu Gott der ursprüngliche Zustand der Seele sei. Nichts aber ist weniger zutreffend“. In der Tat, und wie der Dichter hier hätte erfahren können, nicht einmal für den (christlichen) Glauben, der ihm leider als „Forcierung des Herzens“ und „Zwang zu Gott“ erschien. Neun Aufsätze aus der reichen Vortragstätigkeit der Dresdner Religionsphilosophin sind hier zusammengestellt, in einem Spannungsbogen, den der Titel anspricht: 1. Eros und Christentum (im Ausgang von Nietzsches bekanntem Gift-Wort). Doppelt gesichtig ist Liebe im Griechentum wie im Hohenlied. Was wird aus ihr zwischen uns, wenn man die Selbstverschwendung Gottes in der Hingabe seines Sohnes vergißt? Dabei geht es (2.) nicht um Rausch, sondern um anti-ekstatische Wachheit im Kult. Wachheit, die (3.) der eilenden Zeit, zu Wende und Vollendung, entspricht: „Wir kennen die Zukunft nicht, aber wir kennen, was viel mehr ist als sie: das Ziel“ (61 – R. Schneider).