

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*. Gräfelting: 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).

Und darum – schon jetzt auch – das Glück (4.): aus Zufall, aus Verdienst, zuhöchst aus Gnade. So stellt sich der Mitteltext der Frage: „Erde: Heimat oder Ort der Verbannung?“ Das Zugleich von Heimlichkeit und Unheimlichkeit dieser Heimat hat seit je ihr Bild in dem der großen Mutter gehabt. Buddhistischer Entwirklichung zum Exil steht bei Nietzsche die Ertrötung von Heimat gegenüber. Und wieder wird aus den Extremen Lebensspannung im biblisch-christlichen Horizont von Schöpfung (warum für *principium* – 107 – „Anbeginn“ statt einfach „Ursprung“?) und Inkarnation. Gerade diese indes führt im Kreuzesgeschehen zu einer unerhörten und unüberbietbaren Entfremdung. Aber in der gewaltlosen Annahme ihrer durch Gott und die Auferweckung seines Sohnes wird eine neue Transparenz des Irdischen gewonnen, zu einer „Weltfrömmigkeit“, für die Namen wie Hildegard von Bingen oder Teilhard de Chardin stehen. So gilt der Folgetext (6) der Hoffnung. Mit einem herrlichen Augustinuwort, wonach nicht wir den Weg zu suchen hätten: „Der Weg selbst ist zu dir gekommen und hat dich aus dem Schlaf geweckt. . . Steh auf und geh!“ Behutsam kritisch wird „auf eine berühmt gewordene Philosophie“ zurückgeblickt (in der Tat heute „fast rührend zu lesen“ – 118 – in ihrem Umschreiben biblischer Erfahrungen, während sie seinerzeit mit einer Präpotenz auftrat, die etwa im bekannten Fernsehdialog mit Gabriel Marcel schon damals eher peinlich wirkte); heute – in postmoderner Zerstäubung – sind es innerkirchliche Angebote, die nach Unterscheidung des Christlichen rufen (127): „Ist Atmen wirklich schon Anbetung?“ Unter dem eschatologischen Titel „Geschmückt wie eine Braut“ schließen Überlegungen zu einer Ästhetik des Christentums an, mit wohltuendem Selbstbewußtsein gegenüber der Kunst, obwohl ich R. Brague nicht folgen möchte, daß der Quell der Schönheit selbst nicht schön sei (137 – und vielleicht ist auch G. Steins berühmte „Rose“ [übrigens vierfach zu lesen] mehr als ein leeres Echo?). Deutlich angesprochen wird ein „entschiedener Amoralismus“, Kult und „Rechtfertigung des Bösen“, mit einer doppelten Frage (144): 1. Liefse sich mit dem Dalai Lama oder einem jüdischen Rabbi, einem islamischen Imam, inszenieren, was im Namen von Kunst- und Meinungsfreiheit gegen katholische Geistliche begegnet? 2. Wen treffe der Spott bei einem T-Shirt mit gekreuzigtem Schwein oder einem Abendmahl unter drogenabhängigen Schwulen und Prostituierten? Und wiederum besteht innerchristlicher Klärungsbedarf: zum Einsatz von „negativer Theologie“ für eine „Entwerdung des Gottesbildes“, in der „Gottes Transzendenz zur Immanenz umgeschmolzen“ (154) wird. Andererseits gibt es eine postmoderne Wiederentdeckung des Heiligen, Erhabenen (und warum sollte – Zwischenfrage zu 157 – nicht auch ein Philosoph darin vor Gott geraten?). Schließlich kommt die Verf.n auf G. Steiner und B. Strauß zu sprechen: zum sakramentalen Wort. In der Tat (gegen eine Fehl- und Abwesenheits-correctness, die sich eher unserer als Seiner verdanken dürfte): „Christliche Ästhetik formuliert *Anwesenheit*“ (163). Um diese geht es eigentlich auch in den beiden Schlußkap., zu den Themen vorgeburtlicher Diagnostik sowie *Ars moriendi*. Zu ersterer würde ich nicht von „passivem Zulassen des Unveränderlichen“ (170) sprechen, sondern von einem „medialen“ Geschehen. (Er-)Leiden wäre passiv, Dulden jenes Medium, in dem ich nicht die dritte, sondern die erste „Aktionsart“ erblicke (im Deutschen üblicherweise durch [sich Geschehen-]Lassen übersetzt; man kann jemand leiden, niemand dulden machen; ähnlich: empfangen). Wie hier geht es vor dem Tod um das „Wozu“ des Lebens: dionysisch, naturhaft, heroisch, existentiell, suizidal? Jüdisch und christlich erscheint Sterben als Gewinn. Nochmals Augustinus (die Fundstellen: Sermo 331, 1; 344, 6): „Weil du den Weizen liebst, streust du ihn aus. Wenn du dein Leben, deine Seele liebst, dann säe es/sie.“ Das Ziel (Sermo 69, 3): „videntem videre“.

J. SPLETT

FABER, ROLAND, *Prozeßtheologie*. Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2000. 627 S., ISBN 3-7867-2238-2.

In seiner in Wien abgeschlossenen und approbierten Habilitationsschrift setzt sich der Verf. mit der seit den siebziger Jahren im angloamerikanischen Kulturraum entstandenen Prozeßtheologie auseinander. Sein Ziel ist es, nicht nur mit der Gesamttenenz und dem entstehungsgeschichtlichen Hintergrund dieser Theologie, sondern auch mit ihren verschiedenen Richtungen bekannt zu machen. Darüber hinaus geht es Faber