

Zeitschriften, Mediendienste, Internet-Ressourcen... Den Abschluß bildet ein kommentiertes Siglenverzeichnis der Lexika und Standardwerke.

Im eigentlichen Hauptteil B (49–355) gibt es Quellen, Medien und Materialien zu drei Bereichen: 1. Religionen, religiösen Bewegungen und Traditionen. Sie werden – von verschiedenen Autoren – in alphabetischer Reihenfolge behandelt: Afro-amerikanische Religionen, Ägypten/Alter Orient, Alternativ- und Reformbewegungen, Antike, Buddhismus, Christentum, Esoterik, Islam, Judentum, Neue Religionen, Pagane Religionen und Paganismus, Schamanismus; z.T. untergegliedert (Christentum als Weltreligion / Katholizismus / Protestantismus, oder die neuen: Baha'i / Hare Krishna / Mormonen / Osho / Scientology ...), und innerhalb dessen zumeist nach demselben Schema: Chronologie, Kalender/Festkreis, Quellen/Lexika, Leseempfehlungen. (Zum Katholizismus fallen die beiden letzten Punkte zusammen: „Lexikon für Theologie und Kirche, 12. Bd., Freiburg 1990 ff. [stets brauchbare zweite Aufl.]; zu ihm „als Weltanschauung und Mentalität“ nennt der Verf. O. Blaschke [137] drei Titel: Blaschke/Mattioli [Hg.], Katholischer Antisemitismus im 19. Jhd.; Blaschke/Kuhlemann [Hg.], Religion im Kaiserreich; B. Stambolis, Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: „Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus“ [ein Aufsatz]). Dafür begegnet unter den „Neopaganen Bewegungen seit 1945“ (G. Hehn) der überzeugte Katholik J. R. R. Tolkien (219). – II. Kulturgeographische Regionen. Die Reihung erfolgt wiederum alphabetisch und jeweils innerhalb gleich strukturiert – wobei, dem Gesamtkonzept entsprechend, zu den Literaturangaben Filmo- und Diskographien sowie Internet-Hinweise treten, obwohl gerade deren Kurzlebigkeit den Herausgebern bewußt ist: Afrika, China/Japan/Korea, Europäische Religionsgeschichte, Indien ... Südsee/Australien, Vorderer Orient/Östliches Mittelmeer. Europa behandelt der Herausgeber Auffarth. Er empfiehlt abschließend vier Titel (269–271): A. Borst, Die Katharer, J. Cornwell, Pius XII („der Gefangene [s]einer Mentalität gerade als Agent des Machtwillens der vatikanischen Zentralbürokratie“), U. Raulff über Marc Bloch, R. Thalmann über Jochen Klepper. – III. Systematische Themen: Bioethik, Biographie, Caritative Dienste, Kultbau, Musik, Neue Mythen, Phantastik, Religionsunterricht.

Den dritten Teil C bilden ergänzende Hinweise zu den Bdn. 1–3: Abbildungsverzeichnis, ein knapp vorstellendes Verzeichnis der Autorinnen und Autoren, Berichtigungen und Nachträge. – Eigens als D steht zum Schluß das schon genannte Register der in allen vier Bdn. behandelten Namen, Begriffe und Sachen (385–438, dreispaltig).

Wie bei den früheren Bdn. trägt der Schutzumschlag auf der Rückseite folgenden Text: „Lessings Ringparabel von der Koexistenz der drei Religionen ist heute angesichts der Tatsachen, die unsere moderne religiöse Welt bietet, entschieden zu ergänzen und zu erweitern. Noch mehr Toleranz und Verstehen scheint angebracht. Dazu will das Metzler Lexikon Religion sachlich, einläßlich, souverän seinen kritischen Beitrag leisten. „Ergänzung/Erweiterung“ meint zunächst wohl die Zunahme an einzubeziehenden Religionen, seien sie neu oder nur neu bekannt geworden. Wichtiger ist die inhaltlich-qualitative Zunahme von zwischenmenschlichem Verständnis; dessen bedarf es angesichts unserer (Un-)Menschlichkeit immer. – Ob allerdings die Ringparabel als deren Muster propagiert werden sollte, wäre zu diskutieren. Entpuppt sich hier doch als der eigentliche Betrüger, obzwar nicht aus Bosheit, sondern aus Schwäche, der Vater: Gott. So komme alles darauf an, daß die von ihm Betroffenen nicht obendrein noch zu betroffenen Betrügern würden. – Zu was aber wird, für ein so sachliches wie einläßliches Überlegen, unter dieser Voraussetzung Religion? Wie sieht die Achtung aus, die solch souveräne Kritik gegenüber – nicht bloß irgendwie religiösen, sondern – gläubigen Menschen aufbringen kann?

J. SPLETT

DICKMANN, ULRICH: *Subjektivität als Verantwortung*. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Lévinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Band 16). Tübingen/Basel: Francke 1999. 502 S., ISBN 3-7720-2584-6.

Die umfangreiche Tübinger Dissertation gliedert sich in sechs Teile (A–F). Den Anfang (A) macht eine kritische „Skizze“ zu Grundlinien und Grenzen heutiger theologi-

scher Anthropologie. Die Hauptnamen sind W. Pannenberg und O. H. Pesch, mit komplementären Defiziten in der Vermittlung von Empirie und Theologie (wie – 36 – bereits bei *Gaudium et spes* festzustellen); E. Biser, der statt von Schuld von Angst und evolutionären Hoffnungen spricht; schließlich K. Rahner und sein „enges Verhältnis zur Ontologie in der Folge Heideggers und Joseph Maréchals“ (43). Der Rez. schiebt gleich Rückfragen ein (sieht er doch eine Rezension als erste Antwort auf den Brief, den jedes Buch bedeutet): Man müsse, um einen wirklichen Dialog mit den Humanwissenschaftlern zu führen, erst eine radikal atheistische Standortbestimmung des Menschen vornehmen (31)? Mit wem sind diese dann im Gespräch? Und wäre nur Rahners Rede vom personalen Gott „transzendentalphilosophisch alles andere als zwingend“ (44)? Was vielmehr nicht bei ernsthaft philosophischen Fragen – im Unterschied zur Science? Schließlich begegnet auch hier die Denkfigur (48), daß seit Auschwitz der Mensch seine Unschuld verloren habe, als gölte dies nicht nur für neuzeitliche Humanisten, während Bibel-Leser stets schon wissen konnten, „was im Menschen ist“. (In zweiter Generation sollte die theologische Reaktion auf frühere „Auschwitzblindheit“ ihrer eigenen Gefährdungen bewußt werden.)

Sodann stellt Dickmann (= D.) Person und Denken des eindrucksvollen litauischen Denkers und seine Intention vor: die „Rettung“ menschlichen Personseins. Schön in diesem Kontext, daß bei aller Metaphysik-Distanz aus Freiburger Erbe sie doch nicht einfach abgetan wird. Und was zum Verhältnis von Judentum und Philosophie bei L. gesagt wird [99 f.], würde der Rez. gern auch für ein christliches Philosophieren zugestanden sehen (hinaus über das Minimum, daß D. es nicht auf den Atheismus verpflichtet). Wieso hat (119) Auschwitz das ζῶον λόγον ἔχον *ad absurdum* geführt? Ist doch kein Tier ein Unmensch, sondern nur ein Mensch (siehe schon *Faust*, 285 f.).

Schließlich werden im Vorgriff als „Momente eines jüdisch philosophischen Subjektsbegriffs“ Gottebenbildlichkeit und Sündhaftigkeit eingeführt. Auch dazu gleich eine Doppel-Anmerkung: Warum eigentlich reden Theologen üblicherweise von *Ebenbildlichkeit* – nicht selten obendrein in einem Atemzug mit der Betonung von Gottes Unsichtbarkeit, Bilderverbot u.s.w.? Die εἰκὼν kann Abbild sein, doch oft genug und eigentlich ist sie (in Differenz zur Etymologie) Bild = Versichtbarung von Unsichtbarem. Hätte sodann christliche Theologie die hiermit gegebene Ambivalenz nicht deutlich von der Distinktion ‚natürlich/übernatürlich‘ zu unterscheiden? Denn diese bezieht sich auf die Trinität und deren Einwohnung im Menschen (hier schon, vollends in der *visio* – wo dann eher er in ihr wohnt. Ähnlich waren mit der „transzendentalen Möglichkeit zur Sünde“ [147] bereits die Ureltern im Paradies „versehen“.

Der eigentliche Hauptteil (B-E) bringt nun eine aus so umfassender wie differenzierter Kenntnis gespeiste überzeugende Darstellung von Levinas' (= L.) Philosophie in vier Etappen, deren systematischer Aufbau der „spiralförmigen Entwicklung“ ihres Autors folgt. Dem Kenner sagen die Überschriften, worum es geht; ein Referat für den Nicht-Kenner überschreitet den Rahmen dieser Besprechung (er sei auf Einführungen verwiesen – und dem zuvor auf die Interviewfolge *Éthik und Unendliches*). – B. Die Konstitution des subjektiven Seienden im Sein (Sein als anonyme Faktizität, wie in Sand ertränkendes *il y a* – gegen das sich das Subjekt als Hypostase erhebt und behauptet. – C. Das einsam herrschende Ich (Genuß, Wohnung, Arbeit, Bewußtsein als totalisierende Welt-eroberung). – D. Das Begegnen des Anderen (im Ausgang von der tragischen Endlichkeit in Trennung vom Absoluten kommt es zur rettenden Störung des Selbst/Selben durch den Anderen. Dessen Gesicht schafft durch seinen wortlosen Anruf eine Situation strikter Asymmetrie). – E. Die Einsetzung des verantwortlichen Subjekts (Heteronomie der Verantwortung, Unterworfen-Sein des Subjekts – und darin Zeugenschaft für die Herrlichkeit des Unendlichen).

Was der Rez. hier vermißt, ist das 42 in Aussicht gestellte Sich-Auseinandersetzen. So eindrucksvoll in souveräner Breite und gedanklicher Eindringlichkeit das Referat sich darstellt, Kritik sucht man vergebens (außer Anklängen zur Buber-Debatte gibt es – äußerst zurückhaltende – Fragen 389, 418, 420, 423 f. [hier wäre von der Trinität zu reden]). Ruft z. B. die Sicht eines ersticken lassenden *il y a* – zumal im Horizont des Schöpfungsglaubens – nicht nach Rückfragen? Muß man derart beflissen alles Reden von „Sein“ und „ist“ mit Ausrufezeichen in Klammern „klarstellen“, indem man sich

vorbehaltslos auf den Boden Spinozas und der neuzeitlichen Inversion von Sein und Sinn stellt? (Hätten Christen von Jesus zu sagen, er sei nicht der Herr, sondern bedeute diesen?) Unstreitig hat christliches und (erst recht?) theologisches Denken von L. zu lernen: vor allem bzgl. seiner entschiedenen Forderung, sich in Dienst nehmen zu lassen, und seiner Theozentrik – gegenüber der bei uns herrschenden pastoral-therapeutischen Anthropozentrik. Doch lernen wir nicht gerade von ihm, daß Angeredet-Sein bedeutet: antworten sollen? (Z. B. auch bzgl. Mt 25 [421]: 1. werden vom Richter die *ethne/gojīm* angesprochen, die den Namen des Heiligen nicht kennen; 2. richtet sich das Jesus-Wort an Menschen, die täglich das *Sch<sup>ma</sup> Israel* sprechen, die er also nicht an ihre Gottespflichten, sondern an das zweite Hauptgebot erinnern muß, anders als heute; 3. macht er nicht die praktische Humanität als solche zum Urteils-Grund, sondern – ein Ärgernis für Ethiker – das *Ihm*-getan-Sein.)

Und konkret auf L. hin: Haben wir sein Denken und dessen Entwicklung als von einer tiefen Verwundung gezeichnet zu wissen, dann fordert das erstlich unseren tiefen Respekt (um nicht mehr zu sagen); sodann aber auch Rücksichtnahme derart, daß wir den Preis nicht vergessen, den jemand für eine solche Verwundetheit zahlt, auch und gerade in seinem Denken. (Geriete angesichts dessen eine Antwort, die sich im Echo erschöpfte, nicht sogar in den Verdacht ahnungsloser Verhöhnung? – Gänzlich unakzeptabel aber das Entgegenkommen 389<sup>10</sup> zur Un- oder Kaum-Denkbarkeit von Reue und Vergebungsbitten der Täter. Als was, unter Christen in aller Schärfe gefragt, sieht sich denn hier [im Licht nicht bloß von 1 Joh 3, 15] der Verfasser?)

F. Abschließende Reflexion zur Ambivalenz des Menschseins im Rahmen von Sündhaftigkeit und Gottebenbildlichkeit. Ärgerlich forsch, um das sofort zu sagen, situiert sie sich abseits der „ausgetretenen Wege des abendländischen Humanismus“ [441]. Geht man so mit dem Erbe Jerusalems, Athens und Roms um, dem wir immerhin (und nicht nur sie) die Erklärung der Menschenrechte verdanken? (Eines sind faktische Unmenschlichkeiten, ein anderes deren Wurzeln, ein drittes sind die Prinzipien ihrer Kritik.) Obendrein steht mehr an als „individuelles Menschsein“ und „Fundierung menschlicher Subjektivität“. Und welche „philosophischen Begriffssysteme“ wären denn in der Lage, Substanz- und Subjekt-, vollends *Person*-Sein gegen deren – denkerische wie vor allem tätige – „Infragestellung“ zu schützen?

Zum Thema Sünde versucht D., das *il y a* mit dem Chaos im Anfang der Schöpfung zu verbinden; aber (exegetische Probleme [schon aus Mangel an Kompetenz] beiseitegelassen) wir stehen nicht mehr vor dem ersten Tag – und auch der Fall ist unvermögend, das „Sehr-gut“ des Schöpfers zu widerrufen (geht er ihm nicht sogar – nach rabbinischer Lehre – voraus?). Und wie auf solchem Boden Sein als „Abwesenheit des Guten“ (446) verstehen? In meinen Augen würde damit das Trennungs-Nein – anstatt ermöglicht – unmöglich (weil schon bestehend). Macht solch ein Konzept den Fall nicht doch zum Schicksal (indem es ihn durch rationale Erklärung entschärft)? (Wie, wenn hier doch erst die Erlösung durch Jesus Christus einen unverkürzten Blick erlaubte? Man denke auch an Selbst- und Gottes[!]erlösung bei F. Rosenzweig.) Tatsächlich spricht D. schließlich von einer anfänglichen Verweigerung, freilich mit größter Diskretion bzgl. seines Autors (457, vgl. 410).

Ähnlich zur „Gottebenbildlichkeit“. Daß sich eine „jede Ambivalenz und mögliche Negierung ausschließende Bestimmung des Menschseins im Sinne eindeutig feststellbarer Abkünftigkeit von Gott“ verbietet (464), muß man nicht von L. lernen – oder welcher Theologe hätte aus dem Gott-Geschaffensein des Menschen seine Unsündlichkeit gefolgert? (Zu klären wäre höchstens, was mit „eindeutig feststellbar“ gemeint ist; wissenschaftlich-empirisch? Dann wäre es vollends selbstverständlich.) 469 kommt gar die Nicht-Abbildbarkeit Gottes zur Sprache. Verstünde christliche Theologie Bild nicht als Abbild, müßte sie L. nicht bis zu dem Vorbei bloßer Spur folgen, sondern könnte ihm gegenüber (ihrer Sendung gemäß!) das Zeugnis inkarnatorischer Gegenwart geben – und zwar nicht erst im Handeln, sondern sehr wohl schon im „*esse*“, dem das „*agere* folgt“. Damit erscheint auch der Mensch in anderem Licht: Mit welchem Recht erklärt man, seine „Natur“ „wurde“ im „selbstzufriedenen Genießen“ (472), statt ihn durch sein *Bewußtsein* als *Gewissen* (französisch wie auch deutsch dasselbe Wort!) zu definieren? (Und eben dies ist dann auch [vgl. Schelling, Newman] der „Punkt für den Himmel“ in ihm.)

Daß der Mensch nicht „aufgrund der bloßen Zugehörigkeit zur biologischen Gattung Mensch“ unantastbar sei (479), muß wohl niemand mehr lernen. Steht heute nicht im Gegenteil entschiedener Widerstand gegen Konzepte der Unmenschlichkeit an, die den Rassismus für ihren „Speziesismus“-Vorwurf benutzen, um Mensch- und Person-Sein trennen zu können? In diesem Widerstand aber sind wir uns wieder – über allen Differenzen – einig. J. SPLETT

TYPISCH KATHOLISCH – TYPISCH EVANGELISCH. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag. Herausgegeben von *Michael Meyer-Blanc* und *Walter Fürst*. Freiburg i. Br.: Herder; Rheinbach: CMZ-Verlag 2003. 376 S., ISBN: Herder: 3-451-28084-1; CMZ: 3-87062-059-5.

Zu den auffallendsten und bedrückendsten Zügen der ökumenischen Szene gehört die Kluft, die sich zwischen den Auffassungen und Erwartungen der Christen „an der Basis“ und den Überzeugungen und Entscheidungen der Christen in kirchenleitenden Ämtern und der Fachtheologen aufgetan hat. Das wechselseitige Nicht-mehr-Verstehen führt zu allseitiger Enttäuschung und Entfremdung. Jeder Beitrag zur Überwindung dieser Kluft ist aller Anstrengung auf der einen Seite und aller Anerkennung auf der anderen Seite wert. Offenbar ist Bonner Theologen dieser Sachverhalt besonders bewußt. Vor wenigen Jahren haben der evangelische Theologe Martin Honecker und der katholische Theologe Hans Waldenfels ein Buch herausgebracht, das der Vermittlung ökumenischen Basiswissens dienen sollte und mehrere Auflagen erlebt hat: „Zu Gast beim anderen: evangelisch-katholischer Fremdenführer“ (Neuaufgabe: Paderborn: Bonifatius 1997). Und nun haben wieder zwei Bonner Theologen ein derartiges Unternehmen gewagt. Michael Meyer-Blanc ist Professor für Praktische Theologie an der evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn, Walter Fürst Professor für Pastoraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät in Bonn. Es ist ihnen in bemerkenswerter Weise gelungen, das breite Spektrum der ökumenisch relevanten Themen so abzuleuchten, daß die Kontinuitäten und die Diskontinuitäten zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche und ihren Lehren und Wegen deutlich hervortreten. Die zahlreichen Autoren, die die verschiedenen Beiträge verfaßt haben, haben es im Bewußtsein ihrer kirchlichen und ökumenischen Verantwortung getan, wobei mal eher konsensökumenische (dies ist vorwiegend, freilich nicht ausschließlich, bei den katholischen Autoren der Fall) und mal eher profilökumenische Hintergrundeinstellungen zum Zuge kommen (letzteres ist wiederum vorwiegend, wenngleich nicht ausschließlich, bei den evangelischen Verfasser gegeben). Es gehörte zum Programm, das die Herausgeber verwirklichen wollten, daß in verständlicher Sprache theologische Information auf dem Niveau der Verlässlichkeit und Genauigkeit vermittelt werden soll. Von daher ist das vorliegende Buch, auch wenn es sich an die Menschen „im Alltag“ und also nicht im Hörsaal oder am Studiertisch wendet, doch recht anspruchsvoll geraten.

Nach ihrem Vorwort lassen die Herausgeber zwei prominente Vertreter der evangelischen und der katholischen Kirche – beide „Laien“ – mit Skizzen zu der Frage, was für sie das „typisch Katholische“ und das „typisch Evangelische“ ist, zu Wort kommen. Der eine ist *Hans Joachim Meyer*, der Vorsitzende des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, der andere ist *Jürgen Schmude*, der Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Sie haben aus eigener und gründlich reflektierter Erfahrung Kabinettsstücke der Vergegenwärtigung der beiden kirchlichen Lebenswelten, für die sie stehen, zustandegebracht. Auf diese Texte folgt ein vergleichsweise langer Abschnitt, der von den beiden Herausgebern des Buches gemeinsam verfaßt und verantwortet wird. Er ist überschrieben „Typisch christlich“ – was uns verbindet“. Dieser Text ist von der Überzeugung getragen, daß die evangelisch-katholischen Differenzen nicht bis an die Wurzeln der Kirchen reichen, sondern auf einer breiten gemeinsamen Grundlage aufrufen und von einer wesentlichen Gemeinsamkeit umgriffen werden. Daran und den größten Teil des Buches ausmachend, schließen sich insgesamt 34 von verschiedenen Verf. geschriebene Artikel zu ökumenisch wichtigen Sachverhalten an. Sie beziehen sich paarweise, d. h. nacheinander von einem katholischen und einem evangelischen Verf. geschrieben, auf 17 Themen, die zu drei Gruppen zusammengefaßt sind: Gruppe „A: Pra-