

mation der weltlichen Herrschaft des Papsttums bedeuteten eine Sakralisierung des Amtes und seines Inhabers“ (109). Nirgendwo, so B., habe sich diese Tendenz in ähnlicher Weise verdichtet wie in der Sancta Sanctorum – wenngleich dann die Frage gestellt werden muss, warum sich keine mittelalterlichen Reflexe außerhalb römischer Kontexte finden lassen, sondern der Schatz erst mit der Abwesenheit der Päpste im avignonesischen Exil ein ablasswürdiger Pilgerort zu werden begann. Auch erscheinen die Hinweise B.s auf die Zugänglichkeit und Sichtbarkeit des Schatzes anhand der *libri indulgentiae* des 14. Jhdts. widersprüchlich (120–124). Überzeugend hingegen sind die Ausführungen zur Transformierung der Materialität dieses Schatzes und der anderen stadtrömischen Schätze durch Inventarisierung/Verschriftlichung unter Bonifaz VIII., so dass sie schließlich in einem Heiligen Jahr als Ablässe „ausgegossen“ werden konnten (124–142) – wobei wiederum gerade für die Sancta Sanctorum der erste nachweisliche Ablass unter Johannes XXII. ausgestellt wurde. Mit dem 15. Jhd. konnte schließlich die gesamte Stadt – hier ist dem von B. gewählten Bsp. Nikolaus Muffel zuzustimmen – als „Schatz“ interpretiert werden (147–155).

Drei weitere Fallstudien zur Sakralisierung des französischen Königtums durch seinen Schatz bis hin zur Sainte-Chapelle (156–221), des Reiches (222–301) sowie zum „Schatz der Stadt“ am Beispiel des Baiser Münsterschatzes (302–385) vervollständigen „Das Blut der Märtyrer“; ein kurzes Schlusswort (386–392) bietet eine konzise Zusammenfassung der systematischen Thesen, ein Namen- und Ortsregister (von dem man sich etwa für „Rom“ eine kleingliedrigere Ordnung wünschen würde) helfen bei der Benutzung, ebenso die 51 s/w-Abb., die in überwiegend sehr guter Auflösung geboten werden.

Die Habilitationsschrift B.s bietet mit ihren Versuchen einer Systematisierung des Schatzes und Schatzbegriffs anhand eines kenntnisreich ausgebreiteten Materialfundus ein diskussionswürdiges und in vieler Hinsicht anschlussfähiges, interdisziplinär angelegtes Werk. Wenn B. allerdings nicht mehr von seinen materiellen und schriftlichen Quellen, sondern von religionswissenschaftlichen und soziologischen Theorien ausgeht (64–73), hinterlassen seine Übertragungen auf dezidiert christliche Kontexte einen schalen Beigeschmack, gerade wenn er vorher unter Einbezug der Allegorese eine schlüssigere Hermeneutik vorgelegt hat. Daneben erscheinen die Charakterisierungen einer konstatierten Veränderung im Inkarnationsverständnis (vgl. „spirituell gemeint“, 89) und zur Entstehung des Reliquienwesens („Totemismus“, 91) verfehlt. Quellenkritisch wäre anhand der „Wende im christlichen Schatzverständnis“ mit Konstantin und Silvester dessen *Vita* im *Liber Pontificalis* eindeutiger als späte Reflexion einer idealisierten Frühzeit zu markieren. Diese (theologischen) *monita* beeinträchtigen den grundsätzlichen Wert der Arbeit aber nicht: B. macht mit seiner Schrift das Thema „Schatz“ für die theologische Forschung nutzbar, und vor allem im Hinblick auf Reliquiensammlungen bzw. das Verhältnis von Reliquie und Reliquiar dürften seine Forschungen spannende Perspektiven ergeben. Zugleich stellen sie aber anders akzentuiert zahlreiche Fragen der Mediävistik neu – wie die nach Öffentlichkeit und Sichtbarkeit, um nur zwei zu nennen –, und bieten zugleich kenntnisreich entwickelt Materialien und Anregungen für weitere Studien.

A. MATENA

### 3. Systematische Theologie

NEGATIVE THEOLOGIE HEUTE? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition.

Herausgegeben von Alois Halbmayr und Gregor Maria Hoff (Quaestiones Disputatae; 226). Freiburg i. Br.: Herder 2008. 303 S., ISBN 3-451-02226-5.

„Negative Theologie“ (= NTh) hat in der heutigen Gesellschaft Konjunktur. Ein Jahrzehnt nach W. Oelmüller, *Negative Theologie heute. Die Lage der Menschen vor Gott* (1999) ist der neue Bd. erschienen, statt des Untertitels nun mit Fragezeichen. – Nietzsche diagnostizierte seinerzeit (JGB 53): „Dies ist es, was ich, als Ursachen für den Niedergang des europäischen Theismus, aus vielerlei Gesprächen, fragend, hinhorchend,

ausfindig gemacht habe; es scheint mir, daß zwar der religiöse Instinkt mächtig im Wachsen ist – daß er aber gerade die theistische Befriedigung mit tiefem Mißtrauen ablehnt.“ Schmid-Salomon (*Wo bitte geht's zu Gott?, fragte das kleine Ferkel*) in der *Tagesspost*: „Ein unvorstellbarer Gott wie der Spinozas oder Meister Eckerts könnte durchaus existieren, der Gott des Katechismus der katholischen Kirche aber wohl eher nicht ... Selbst Richard Dawkins hat sich ja als religiös im Einsteinschen Sinne definiert. Auch ich habe kein Problem mit dem Religionsbegriff Schleiermachers, der Religion als ‚Sinn und Geschmack für das Unendliche‘ begriff ... Im Grunde könnte man uns als radikale Befürworter des jüdischen Bilderverbots betrachten.“ Eine Missdeutung des Bilderverbots, die leider immer wieder selbst bei Theologen begegnet, wie auch die Gärtnerparabel (die den Glauben als Theorie = Hypothesennetz missversteht – hier 102 von H. Keul gelobt). Die Vielfalt und Unklarheit des mit NTh Gemeinten, von der Goteshymnik eines Dionysius bis zur Aufhebung in Anthropologie bei G.-A. Goldschmidt, spricht natürlich schon die Einleitung an – und markiert so zugleich den Status quaestionis nach Abschluss des Buchs. Wie hilfreich ist es jedoch (14), Unsagbarkeit mit Unbegreifbarkeit gleichzusetzen (Adorno – ist doch nur Uneinsichtiges begründungsbedürftig) oder mit Unbeschreiblichkeit (zudem gar wissenschaftlicher – Tractatus, per Notenschrift [H.-J. Schneider] – lässt sich doch nicht einmal eine Farbe beschreiben)? Und wie denkt denkender Glaube Gegenwart, wenn er einfach die gängige Rede vom Gottesfehl und der Abwesenheit Seiner übernimmt?

Das Buch bietet sieben Beiträge „der nachrückenden theologischen Generation“ (17), jeweils von den sechs anderen Beitragenden kommentiert. – Den Anfang macht *Magnus Striet*, Grenzen des Nicht-Sprechens. Er verweist einmal auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus, sodann auf Feuerbachs Argument, dass wirkliche Existenz bestimmte Existenz sein muss. Bestehen bleibt freilich die Unvorstellbarkeit göttlicher Freiheit und die Theodizeeproblematik. – *Thomas Schärtl*, „Negationes non summe amamus“ (Duns Scotus), zeigt, dass ein sprachanalytischer Anweg „nicht ohne ein Minimum sprachaffirmativer und sprachoptimistischer Einstellungen“ auskommt (54). Weder vollkommene Kategorientranszendenz noch Typen-Konnex-Transzendenz sind letztlich denkbar. Zur Sprachtranszendenz verweist er auf Analogie und Metapher. – Auch *Johann Ev. Hafner*, Gott als Kontingenznegation, betont, dass die dem Zeitalter entsprechende Tendenz zur negativen Theologie „innere Grenzen zu wahren“ hat. „Sie darf sich nicht so weit entkernen, dass sie unfähig wird, ihre Hauptaufgabe wahrzunehmen: die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Systemtheoretisch untersucht er unterschiedliche Sprechbedingungen: prädikatenlogische-, prädikations-, aussagen- und code-logische (123, Z. 14 v. u.: „entweder ‚p‘ oder ‚q‘“). „Die Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz unterscheidet sich von der Differenz zwischen dem Heilige[n – gemeint ist *der Heilige!*] und Transzendenz und Immanenz“ (130). – Im Ausgang von von Balthasars Ästhetik und Metz' Plädoyer für die Opferperspektive bringt *Willibald Sandler*, Negative Theologie in dramatischer Perspektivität, die Innsbrucker Theologie der R. Schwager-Schule ein. – Daran schließt sich *Alois Halbmayr*, Das ideologiekritische Potential negativer Theologie, für die Politische Theologie an, mit Vorstellung von M. Walzer, J.-L. Nancy (Christi Kenosis indes [203] ist – auch gegen Vattimo – nicht die des Vaters!) und Cl. Lefort sowie einem Votum für „Repolitisierung des Privaten“ (207). – Im Fortgang der Akzentverschiebung hin zur NTh zeichnet *Hildegund Keul* Gravuren der Mystik in christlicher Gottesrede nach, vom Schweigen der Frauen angesichts des leeren Grabs (Mk) und der Wo?-Frage Maria Magdalenas bis zur Frage nach der Anwesenheit des Abwesenden in zeitgenössischer Kunst. – „Hermeneutischer Gottesentzug?“ überschreibt schließlich *Gregor Maria Hoff* seine Lektüre von Augustinus' *De Trinitate* (besonders V). Als allmächtig müsse Gott (280f.) „vor seiner freiwilligen Bindung an logische Gesetze“ ihnen gegenüber „souverän sein“? Blicke uns dann in der Tat mehr als nur NTh? (Und mit welchem Recht noch Th?)

In den Kommentaren äußern sich die Beitragenden je von ihren Positionen aus (wie auch der Rezensent), mit Rückfragen, Einreden, Bekräftigung und Ergänzung. Hier dazu erst recht nur Einzelanmerkungen. So dazu, dass für Sandler Analogie ein zentrales Instrument einer „gemäßigten negativen Theologie“ (95) ist (ähnlich fragt 135 Schärtl bei Hafner an), oder Halbmayr gegen das Jakobitendekret (DH 1351) das „Bilderver-

bot“ ins ‚Feld führt (100) und Keul die Metapher als Sprachüberschreitung bezeichnet (103, statt als eigentliches Wortgeschehen, das freilich weder abbildet noch beschreibt). Worte sind eben nicht Zeichen (Hoff 106), die „den Tod der unendlichen Qualifikationen“ sterben.

„Das Subjekt ‚Gott‘ wird also durch Negation bestimmt, aber nur dann, wenn die Prädikate superlativ und nicht privativ verwendet werden“ (Hafner, 114). Doch ist solche „Negation“ noch wirklich eine? (Zumal wenn man bedenkt, dass – entgegen dem Schriftbild – zwar nicht der Erfahrung des Endens, aber dem Gedanken „endlich“ die Idee des Unendlichen vorausgeht.) Was etwa ist bei Schwager „negativ“ außer Kritik an falschen Gottesbildern? Man sollte auch Paradox und Oxymoron, ja noch die Unvereinbarkeit klar vom Widerspruch unterscheiden. Und sind, wie angemerkt, schon einfachste Gegebenheiten unbeschreiblich, so ließe sich andererseits durchaus fragen, wer/was wirklich unaussprechlich und unsagbar wäre (um selbst dann noch, oder eben dann Nichts-sagendes zu verbieten). In einem Bd. verwandter Thematik: *Unmöglichkeiten* (Hg. I. U. Dalferth [u. a.], Tübingen 2009) liest man zum Thema *Hermeneutik und Religion*: „Sprache kann alles sagen. In einem nichttrivialen Sinne gilt, dass es kein Unsagbares gibt“ (183, E. Angehrn); H. J. Schneider (oben zitiert): „Es gibt für die natürliche Sprache (im Unterschied zur Notation) keinen Bereich des Unsagbaren, den wir durch eine besondere Form des Unsinn sprachlich ‚zeigend‘ erreichen können“ (231). Steht das nicht auch für die Bibel so, von der darum H. U. v. Balthasar unmissverständlich erklärt, „dass trotz vieler entgegenstehender Behauptungen in der Bibel von negativer Theologie überhaupt nicht die Rede ist“? (Sein und Nichts in der abendländischen Mystik [Hg. W. Strolz], Freiburg i. Br. 1984, 13). – Beim weisungswidrigen Schweigen der Frauen (Mk 16,7f.) ist es nicht geblieben, sonst gäbe es uns Christen nicht. Und zur „Magdalenensekunde“: „Μή, μου ἄπτου“ (Joh 20,17) besagt nicht „noli me tangere“. Sollte Klammern positiv sein, liebevolle Freigabe hingegen negativ? Im Ganzen aber: Zahlt Theologie hier (unterschiedlich hoch) den Preis für ihren Wissenschaftsanspruch? J. SPLETT

ETHIK DER LEBENSFELDER. Festschrift für Philipp Schmitz SJ. Herausgegeben von *Paul Chummar Chittilappilly* CMI. Freiburg i. Br.: Herder 2010. 368 S., ISBN 978-3-451-34019-2.

Die vorliegende Festschrift für den bekannten Moraltheologen Philipp Schmitz (früher Frankfurt am Main [St. Georgen], ab 1996 Rom [Gregoriana]) enthält 16 Beiträge; auf einige ganz wenige möchte ich etwas näher eingehen. *Josef Schuster* (Verantwortung oder neuronales Ereignis? Ethische Anmerkungen zur Frage der Willensfreiheit, 17–28) bedenkt die Willensfreiheit. Er stellt zunächst fest: „Zumindest bei einem Teil der interessierten Öffentlichkeit hat die Debatte um Determinismus und Willensfreiheit den Eindruck erweckt, als seien es die neurowissenschaftlich engagierten Biologen und Neurologen, die darüber zu befinden hätten, ob es so etwas wie Willensfreiheit gebe oder nicht“ (17). In Wirklichkeit ist das Thema „Freiheit“ in erster Linie *ein*, wenn nicht gar *das* Thema der Philosophie und Theologie. Freiheit ist dabei die Fähigkeit, seinem Willen selbst eine Richtung zu geben. Die Willensfreiheit kann also definiert werden als die Fähigkeit, mich selbst für oder gegen ein bestimmtes (mir physisch mögliches und als sinnvoll erfahrbares) Verhalten zu entscheiden. Innerer Grund der Fähigkeit, sich vom „Trieindruck“, den ein Objekt ausübt, im Einzelnen so zu distanzieren, dass man davon nicht mitgerissen wird, sondern dass es zu einem Nein oder Ja kommen kann, ist die Bindung an allgemeinere und höhere Werthorizonte, letztlich an die Idee des Guten überhaupt. Um dies zu exemplifizieren, scheint es sinnvoll, einige Überlegungen zu den Begriffen der „Verantwortung“ und der „Handlung“ anzustellen. Der Begriff Verantwortung beinhaltet, dass wir in der Regel annehmen können, dass Handlungen von Menschen ausgehen und dass Menschen für diese Handlungen (bzw. für die Unterlassungen) zuständig sind. Diese Überlegung verweist uns auf den Begriff der Handlung, der freilich alles andere als eindeutig ist. Bei einer (rein) deskriptiven Handlungstheorie wird man unterscheiden müssen zwischen den „empirisch aufweisbaren Handlungszusammenhängen“, den „empirisch aufweisbaren Handlungsbedingungen“ und den „empirisch aufweisbaren Handlungsergebnissen“. Diese deskriptiven Handlungstheorien