

über dem Judentum argumentiert Mostert, wenn er, ausgehend von Barths Erwählungs- und Bundestheologie, einerseits für ein explizit theologisches Kirchenverständnis plädiert, das antizipierendes Zeichen und Instrument des Reiches Gottes ist, andererseits aber auch die bleibende Berufung Israels zum Dienst an der Menschheit auf dem Weg zum universalen Heil betont (135f.).

Zwei weitere Beiträge weiten den theologischen Blick auf die Erlösung der gesamten Welt: *Nicola Hoggard Creegan* spricht sich mit biblisch-theologischen Argumenten gegen eine anthropozentrische Verengung der Soteriologie aus (61–75), und *Geoff Thompson* vergleicht die Konzeption des „anonymen Christseins“ bei Karl Rahner mit der These vom offenbarungsunterstützenden Wert „profaner Worte“ bei Karl Barth (137–153).

Nicht nur dieser letzte, explizit ökumenisch angelegte Beitrag regt zu einer Debatte über die Konfessionsgrenzen hinweg an. Aufgrund der durchweg thematisch-systematischen Methodik treten die in jeder Soteriologie wichtigen Fragen sofort in den Blick, ohne dass die Darstellung geschichtlich-konfessioneller Besonderheiten ihn allzu sehr verstellte. Allerdings wäre es naiv anzunehmen, die Differenzen seien mit einer analytischen Methode schon überwunden. Die jeweiligen Ansätze und Ergebnisse der Beiträge dieses Bds. in ihrer Herkunft zu verorten, lässt manche These auch aus ihrem Kontext heraus verstehen.

Ferner sollte der strenge theologische Zugang anthropologische Zugänge zur Soteriologie nicht ausschließen. Auch wenn die Erlösung nicht von der menschlichen Erlösungserwartung her begründet werden kann, kann man doch vor allem über sie den Glauben verständlich machen – auch dies ist eine wichtige Aufgabe der Theologie. Die Frage nach dem zu erlösenden Menschen ist sicher genauso wichtig wie die Frage nach dem erlösenden Gott.

Beim vorliegenden Sammelbd. handelt es sich um ein verlegerisch vorbildlich aufbereitetes Buch mit einem ausführlichen Anhang, der ein Auswahl-Literaturverzeichnis, ein Bibelstellenregister sowie einen praktischen analytischen Index umfasst. Es gelingt den Autoren – auch im Rückgriff auf klassische und umstrittene Theologumena – eine spannende Auseinandersetzung mit zentralen Streitfragen der Soteriologie, die überaus lesenswert ist.

B. KNORN S. J.

BÄR, MARTINA, *Mensch und Ebenbild Gottes sein*. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau (Erfurter Theologische Studien; 101) Würzburg: Echter 2011. XXVIII/370 S., ISBN 978-3-429-03371-2.

Die Einleitung beginnt mit Zahlen zur weltweiten Misshandlung von Frauen, um von da aus die „geschlechterbezogene Theodizeefrage“ (4) ins Zentrum zu rücken, im Blick auf die (Gen 1,26 f.) „Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner geschlechtlichen Differenzierung“ (5), die hier in subjekt- und freiheitstheoretischem Ansatz erörtert werden soll. Die Untersuchung ist dreigeteilt: I. Geschlechterbezogene Theodizeefrage und Hermeneutik der Dialogik, II. Anthropologie der Geschlechter, III. Theologische Anthropologie.

I. Philosophisch stellt sich vor dem Bösen die Sinn-Frage; theologisch geht es um eine Rechtfertigung Gottes. Ist das unumgänglich? Im Rückblick auf die bisherigen Gender-Debatten zeigt die Autorin (= B.) a) das Ungenügen bloßer Anthropodizeefrage, weil Frau- wie Mannsein auch internen Differenzen und Hierarchien unterliegen und die Wirkung religiöser Symbolsysteme berücksichtigt werden muss (56 f.); sodann b) der zugespitzten Androdizeefrage mit ihrer Opfer-Täter-Schematisierung, zumal das Böse nicht zuerst in Sexualität und sexueller Konkupiszenz haust (keine Spur von Bedauern darüber, dass am Streit „um“ [?] den § 218 die Frauen- zur Massenbewegung wurde?); und auch c) der spezifisch weiblichen Theodizeefrage: männlicher Erlöser, männlicher Gott? Es geht um das gemeinsame Fragen von Frauen und Männern an die Adresse Gottes angesichts ihrer Unheilsgeschichte, im Horizont der Freiheit von Mensch wie Gott, der aus solcher Sicht „unmöglich die Menschheit mit einer Erbsünde bestrafen“ kann (85). – Dies gemeinsame Fragen bedarf einer Hermeneutik der Dialogik, für die B. sich auf M. Bachtin stützt. Eigentliches Erkennen ist ihm nicht die Objekt-, sondern

Subjekterkenntnis, und hier so, dass Fremderkennen und Selbsterkenntnis sich eng verbinden. Wort ist darum „zweistimmiges“ (100), Sprache wesentlich – wie an Dostoevskis Romanwerk abzulesen – polyphon (101). Das lässt sich nun auch auf Texte übertragen (was J. Kristeva unternommen hat). Wahrheit liegt so statt in der Aufhebung des Widerspruchs in wechselseitigem Verstehen. Darin haben das Lachen, das Karnevalistische, die Komödie ihren Ort. Aus solcher Intertextualität kann ein Transpositionsprozess hervorgehen, ein neues Zeichensystem (das etwa „Mensch“ und „Mann“ nicht mehr gleichsetzt – 124), das gesellschaftliche Veränderungen in Gang bringt. Da aber Versöhnung als solche noch kein Wahrheitskriterium darstellt, will B. schließlich diese Hermeneutik durch die Anerkennungshermeneutik J. G. Fichtes ergänzen und vertiefen.

II. Der Dreischritt von Teil II der Arbeit beginnt so mit einer Darstellung des transzendentalen Ichs (D. Henrich, M. Frank, E. Düsing, P. Baumanns): Tathandlung, Selbstbewusstsein, intellektuelle Anschauung, Nicht-Ich, Streben, Sehnsucht. Entscheidend ist der Selbstvollzug des freien Menschen. – Nach dieser sozusagen vorgeschlechtlichen Grundlegung wendet B. sich Schelling zu, weil der, aus seinem naturphilosophischen Ansatz, eigens die Geschlechterthematik behandelt: Zweigeschlechtlichkeit als „der höchste Punkt der Differenzierung, da sie das Ganze bedeutet und die Produktivität zur Wiederholung bringt“ (177). Statt in der Tradition der Hälften-Ergänzung sieht er das Geheimnis der Liebe darin, „daß das, was für sich absolut seyn könnte, dennoch es für keinen Raub achtet für sich absolut zu seyn, sondern das andere sucht, und es nur in der Identität mit diesem ist“ (185), ebenso in der Freiheitsschrift (196) bis zum Programmwort der Spätphilosophie „Person sucht Person“ (197). – Von Schelling führt der dritte Schritt zur frühromantischen Liebe im Jenaer Kreis. Der Hauptname hier ist zunächst F. Schlegel, von der Woldegar-Rezension über transzendente Poesie und Ironie zur Lucinde (mit Exkurs zur Kabbala und einem kritischen zu Fichtes Konzept der bloß leidenden Frau). Nach gut vier Seiten zu Schleiermacher geht es um Schelling und Caroline, in herzlicher Verteidigung ihrer leidenschaftlichen Liebe (im Literaturverzeichnis fehlt mir P. v. Matt, Liebesverrat). – Als ein eigenes Kap. beschließen den Teil Überlegungen, im Anschluss an H. Nagl-Docekal (die schon in der Einleitung vorgestellt wurde), über die Geschlechterkategorie unter freiheitstheoretischen Prämissen: „Freiheit steht in keinem Bedingungs- und Zusammenhang zu körperlichen Vorgaben“ (274) – was natürlich auch für die Gottebenbildlichkeit gilt (275). Die biologische Disposition nimmt Einfluss, doch nicht determinierend (280).

III. Auf der Basis der (II) dargestellten Geschlechteranthropologie sind nun die theologischen Fragen (I) zu behandeln: nach der schöpfungstheologischen Rechtfertigung der Geschlechterdifferenz. Zuerst exegetisch: Gen 1,27: Die Ebenbildlichkeit liegt (W. Groß) in verantwortungsvoller Herrschaft; „männlich“, „weiblich“ sind nicht essenziell auf soziale Rollenbilder hin zu lesen, sondern zielen auf den gesegneten Fortpflanzungsakt; Adam meint zunächst (nicht androzentrisch, sondern genderbewusst) den Gattungsmenschen. Gen 2–3: In den Strafsprüchen nach dem Sündenfall kommt es zur Macht-Stufung; vom Begehren der Frau ist die Rede, nicht vom männlichen. „Der paradisiische Zustand von Unsterblichkeit, Unschuld, Müßiggang, sexueller Freizügigkeit, Schmerzlosigkeit und Ur-Gemeinschaft inter pares ist vorüber“ (302 – no comment). Immerhin ist der Sündenfall nicht sexuell zu verstehen; er entspringt der Freiheit. [Setzt also doch ein Verständnis der Gut-Böse-Differenz voraus? – Und wäre neu nur, dass der Mensch nun seine Handlungsmaximen selbst bestimmen könne, wozu er aus dem Paradies vertrieben werden muss? Wie, wenn das Verbot das Sicheinlassen auf das Böse meinte (Erkennen wie Gen 4,1)?]. Vom Verlust der imago Dei spricht erst Irenäus. Jedenfalls wird sie durch Christus und den Geist restituiert. Zum Sündenfall übrigens begegnet natürlich „die opinio communis der Feministischen Theologie“: bei den Erwartungen an weibliche Hingabe werde die Frau weniger zur Hybris versucht als vielmehr zum Selbstverlust, ihre Sünde sei „versäumte Selbstwerdung“ (323 – als wären Frauen wirklich nur in Gefahr, zu viel zu lieben statt zu wenig). Für eine mögliche Korrektur dieser Sicht zieht B. noch einmal Schelling heran; denn für ihn droht dem autonomen Menschen durchaus Hybris, aber das Heil liegt nicht in Exzentrik. (Ob freilich die Hybris originär ist und nicht camouffierte Angst? Die Angst des Lebens treibe aus dem Zentrum, heißt es in der Freiheitsschrift.) Und die Sünde geschieht hier nicht in

Adam-Eva-Differenz, sondern ist Fall (J. Böhme) des androgynen Adam Kadmon. Dies sowie die triadische Sicht des Menschen (Körper, Seele, Geist) vermeidet die Naturalisierung des Falls und die Bestimmung des Menschen von seinem Leib her, so dass die Gleichheit zwischen den Geschlechtern gewahrt bleibt. Das erklärt die so extensive wie intensive Orientierung B.s an Schelling, obwohl es andererseits verwundern darf, in einer theologischen Arbeit das Dreieinigkeits-Mysterium anscheinend ohne Vorbehalte in einer theosophischen Lehre (zu) überwindender Potenzen (329) dargelegt zu finden (das Wesen Gottes „mit dem Vater identisch, der auf Sohn und Hl. Geist als seine Natur konstitutiv bezogen ist“ [341]). – Verständlich, dass das Konzept positiver, hörender Philosophie Künstler wie Theologen fasziniert; doch wie steht es mit der Unterscheidung der Geister? Schon 1809 wird die Freiheit als „zum Guten und Bösen“ bestimmt, in Gott bleibt der egozentrisch naturale Existenzgrund zwar unweigerlich gezähmt; aber das Licht geht aus dem Dunkel hervor – ehe dann später Gottes Freiheit als eine auch zum Nichts erscheint. In der Tat ist die Notwendigkeit Gottes „übermodal“ zu denken (B. Thum – E. Jüngel: „mehr als notwendig“) Und fraglos hängen Freiheit und Würde des Menschen daran, dass Gott ihn/sie nicht schaffen muss (353 f.). Auch Erlösung muss demnach nicht sein, sie entspringt Gottes Empathie. Bzgl. der Männlichkeit des Erlösers aber [die Folgen für das Geschlechterverhältnis bei einem wie seine/ihre Mutter weiblichen Erlöser wären ja nur im Licht der Jungfrauengeburt ein Thema?] wird zuerst Jesu Integrität angesprochen, dann der Geist als offenbartes weibliches Prinzip der Gottheit, drittens Maria (356 f.). Analog zur Ruach wäre angesichts der Leidensgeschichte der Frauen schließlich die Schekinah anzusprechen (358 f.).

Auf Schelling kommt B. auch im Ausblick zu sprechen, gegen den möglichen Vorwurf an seine Trinitätstheorie, sie legitimierte patriarchal-hegemoniale Strukturen (in der Tat merkwürdig, wie oft bei den jüngeren Theologen das Irenäus-Wort von den beiden Armen des Vaters begegnet, als wäre es nicht der Geist, der die Kirche zum Credo der Gleichrangigkeit der Personen geführt hat). B. verweist hier auf die Sophia [geschaffen! Spr. 8,22; Sir 1,4; 24,8], bei Solovjov, Bulgakov und Florenski sogar „als viertes hypostatisches Element der Trinität“ (fehlt bloß noch C. G. Jung, der 348 in einer längeren Fußnote auftaucht, doch für die Androgynie, nicht mit der Quaternität). Bei Schelling gebe es zudem die „Einsicht“ (366), „dass das Absolute, YHWH (Ex 3,14), als die absolute Freiheit vom dialektischen Gefüge seiner eigenen drei Potenzen (Vater, Sohn und Hl. Geist) zu unterscheiden sei“. Während bei der wieder stärker beachteten „partizipativen Attributionsanalogie“ die freiheitsnotwendige (?) Univozität zur Vorsicht mahnt (367 f.), kann so, wie im Text Fichte mit „Ich bin Ich“, bei den Fußnoten F. Schlegel mit seiner Ironie das letzte Wort haben. – Und das will beiden der Rezensent nicht nehmen. J. SPLETT

4. Praktische Theologie

LEIMGRUBER, UTE, *Avantgarde in der Krise*. Eine pastoraltheologische Ortsbestimmung der Frauenorden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Fuldaer Studien; 14). Freiburg i. Br.: Herder 2011. XI/443 S., ISBN 978-3-451-30526-9.

„Die Krise ist ein ungemein produktiver Zustand. Man muss ihm nur den Beigeschmack der Katastrophe nehmen.“ Mit diesem Wort von Max Frisch beginnt Ute Leimgruber (= L.) ihre Habilitationsschrift „Avantgarde in der Krise“ über die apostolischen Frauenorden in Deutschland. Damit spielt sie einerseits auf die reale Situation in diesen Orden an, die wenige oder gar keine Eintritte mehr zu verzeichnen haben, betont aber andererseits die nach wie vor wichtige Bedeutung der Frauenorden als Avantgarde, und die Chance, die gerade in der existenziellen Krise liegt. Die Verf.in hat sich einer Thematik angenommen, die bereits pastoralpsychologisch unter die Lupe genommen worden ist (Katharina Kluitmann, *Die letzte macht das Licht an? Eine psychologische Untersuchung zur Situation junger Frauen in apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften in Deutschland*, Münster 2007), die jedoch nicht pastoraltheologisch untersucht wurde, so dass das vorliegende Werk einen wichtigen Stellenwert einnehmen kann.