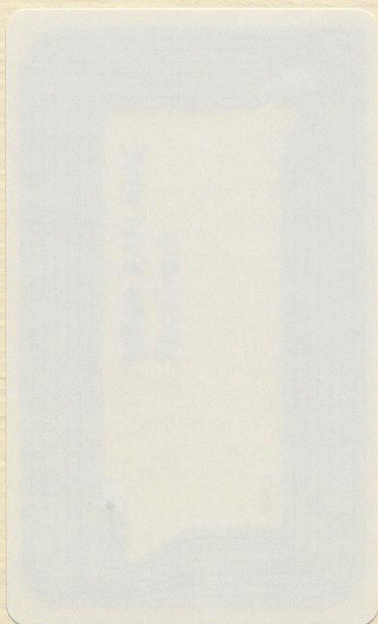




N12<514737858 021



UBTÜBINGEN



Buchhandlung
P. Schaffhauser
Biberach, Krummer Weg 34

Theol

Salzburger Theologische Zeitschrift

1.2
1997. 1998
ohne TR

- Raymund Schwager *Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte*
- Medard Kehl *Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen*
- Heinrich Schmidinger *Erlösung als Thema der modernen Philosophie?*
- Walter Weiss *Erlösung als Thema der modernen Literatur?*
- Wilhelm Achleitner / Ulrich Winkler *Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl*

Besprechungen

- Gisbert Greshake *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (Johanna Schreiner)*
- David Krieger / Christian J. Jäggi *Natur als Kulturprodukt. Kultur-ökologie und Umweltethik (Ulrich Winkler)*
- Wilfried Lochbühler *Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft (Andreas M. Weiß/Joachim Hagel)*

1. Jahrgang

Heft 1

1997

03. FEB. 1998 827100

74 9575

✓ZID

	Editorial	1
Raymund Schwager	Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte	2
Medard Kehl	Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen	15
Heinrich Schmidinger	Erlösung als Thema der modernen Philosophie?	24
Walter Weiss	Erlösung als Thema der modernen Literatur?	37
Wilhelm Achleitner / Ulrich Winkler	Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl	44

Besprechungen

Gisbert Greshake	Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie (Johanna Schreiner)	57
David Krieger / Christian J. Jäggi	Natur als Kulturprodukt. Kulturökologie und Umweltethik (Ulrich Winkler)	61
Wilfried Lochbühler	Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft (Andreas M. Weiß/Joachim Hagel)	66

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Univ.-Prof. Dr. Medard KEHL, Philosophisch-Theologische Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt am Main; Univ.-Prof. Dr. Raymund SCHWAGER, Institut für Dogmatische und Ökumenische Theologie, Universitätsstraße 4, A-6020 Innsbruck; Univ.-Prof. Dr. Heinrich SCHMIDINGER, Institut für Christliche Philosophie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Univ.-Prof. Dr. Walter WEISS, Süßmeyerstraße 3, A-5020 Salzburg; Dr. Wilhelm ACHLEITNER, Puchberg 1, A-4600 Wels; Dr. Johanna SCHREINER, Karl Marx Ring 37, D-81735 München; Dr. Joachim HAGEL, Pfarre St. Martin v. Tours, Pfarrer Kerer Str. 1, D-85435 Erding-Langengeisling; Mag. Alois HALBMAYER, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg (Mitveranstalter des Symposiums); Mag. Karl-Heinz KRONAWETTER, Dr. Richard Canaval Gasse 25/6, A-9020 Klagenfurt

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Herausgeber: Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2677; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at, Fax +43-662-6389-2627; Internet: <http://www.sbg.ac.at/mot/sathz/sathz.htm>; Umschlag Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ 108 002 9180, PSK-KontoNr. 50 30 161, BLZ 6000; BRD: SKB-Nürnberg, Konto Nr. 944580, BLZ 760 605 61; CH: Luzerner Kantonalbank Ruswil, KontoNr. 01-60-500 349-00; CL 778.60; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft ca. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 55,- ÖS / 7,70 DM / 7,20 Sfr zuzügl. Porto; Abo jährl. 100,- ÖS / 14,- DM / 13,60 Sfr zuzügl. Porto; Bestellungen an: Astrid Widmayer, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, Astrid.Widmayer@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.

Editorial

Voller Spannung heben wir mit diesen Zeilen eine neue Zeitschrift aus der Taufe. Gegen alle Argumente, die man gegen ein solches Projekt anführen kann, wagen wir die Gründung der „Salzburger Theologischen Zeitschrift“. Die Themen werden sich hauptsächlich an der Systematischen Theologie ausrichten. Salzburg steht neben der geographischen Angabe der weltbekannten Kulturstadt auch für eine alte theologische Tradition, die unsere Publikation zwar nicht repräsentieren kann, von der sie wohl aber geprägt wird. Da sich der zaudernde Rat Kohelets für ein solches Unternehmen nicht beherzigen läßt („Besser der Ausgang einer Sache als ihr Anfang, besser der Vorsichtige als der Stürmische.“ Koh 7,8), hoffen wir auf das Gelingen und laden viele LeserInnen und (auch junge) AutorInnen ein, dazu beizutragen.

Die Artikel dieses Heftes geben die Vorträge beim Symposium „Traditionen der Hoffnung beleben“ wieder, das am 10. u. 11. April 1997 an der Theologischen Fakultät Salzburg zu Ehren von Univ.-Prof. Dr. GOTTFRIED BACHL anlässlich seines 65. Geburtstages abgehalten wurde. In der Eschatologie haben sich in der neueren Theologiegeschichte bedeutende Innovationen ereignet. Sie rückte wieder mehr ins Bewußtsein als strukturprägendes Element der gesamten Theologie und wurde zum anderen zurückhaltender gegenüber früherer Beredsamkeit in Jenseitsauskünften. Prof. Bachl hat mit sensibler Kreativität eine unverwechselbare Sprache für die christliche Hoffnung gefunden und so wesentlich dazu beigetragen, daß die Theologie dennoch nicht zu verstummen brauchte.

Die Dogmatikerkollegen Professor RAIMUND SCHWAGER aus Innsbruck und Professor MEDARD KEHL aus Frankfurt/St. Georgen setzen sich mit theologischem Ursprung und heutiger Herausforderung der Eschatologie auseinander. Die Apokalyptik war ein wichtiger Motor urchristlicher Hoffnung, wurde aber immer mehr zum zeitgeschichtlich bedingten, ungeliebten Kind der Eschatologie. Neue Zugänge werden gesucht. - Das bekannteste neuere Lehrbuch der Eschatologie von M. Kehl ist sehr verschwiegen über die Hoffnung für die nicht-menschliche Schöpfung. Hier stellt der Autor neue Überlegungen an angesichts der ökologischen Herausforderung. - Der Philosoph Professor HEINRICH SCHMIDINGER und der bedeutende Professor für neuere deutsche Sprache und Literatur WALTER WEISS suchen nach heutigen Hoffungs- und Erlösungsansätzen in einer pessimistisch geprägten Zeit. Eine Publikationsliste von Prof. Bachl beschließt den Beitragsteil. - Die Besprechungen beziehen sich weniger auf Spezialuntersuchungen, sondern werden zentrale und aktuelle Themen bringen. Eine wichtige Trinitätslehre und zwei ökologische Publikationen wurden diesmal ausgewählt.

Apokalyptik

Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte

Raymund Schwager SJ, Innsbruck

Das Thema *Apokalyptik* fasziniert und wird belächelt. Die Zeitschrift *Profil* sprach am Ende des vergangenen Jahres (23.12.1996) im Blick auf die nahe Zukunft von einer Sehnsucht nach der Apokalypse,¹ und populäre christliche Bücher, die apokalyptische Visionen ausmalen, erreichen Verkaufszahlen in Millionenhöhe.² Die moderne akademische Theologie steht diesen Trends skeptisch gegenüber und kommt dennoch vom Thema der Apokalyptik nicht los, weil es, wie Gottfried Bachl festgehalten hat, „kaum eine andere Anschauung des Lebens [gibt], in der so dicht und heftig die alles bewegenden Interessen des Menschen versammelt sind“³. Die Spannung um die Apokalyptik durchzieht deshalb auch die ganze Theologie- und Kirchengeschichte.

1. Probleme mit der Apokalyptik



Seit die frühchristliche Naherwartung nachgelassen und Origenes und Augustinus das tausendjährige Reich Christi in der Offenbarung des Johannes auf die Kirche hin gedeutet haben, ist für diese aus der Apokalyptik die Lehre von den letzten Dingen geworden, und in der Kirche herrschte, wie Friedrich Heer meinte, eine Art „Apokalypse-Blindheit“⁴. Dennoch blieb die Faszination der Endzeit erhalten⁵, und apokalyptisches Denken hat sogar weltgeschichtliche Folgen gehabt, wie vor allem die Auswirkungen der Lehre von den drei Zeitaltern bei Joachim von Fiore zeigen.⁶

- 1 Sehnsucht nach der Apokalypse. Das kommende Jahr 1997 von A bis Z. Eine Prognose von S. Hamann, G. Hoffmann-Ostenhof und M. Siegert, in: *Profil* Nr. 52, 23. Dez. 1996, 60-64.
- 2 Z.B. H. Lindsey, C. Carlson, *Alter Planet Erde wohin? Im Vorfeld des dritten Weltkriegs*, Asslar 1991. Dieses Buch, das sich auf die apokalyptischen biblischen Texte stützt und mittels der Ereignisse um den Staat Israel auch zeitliche Berechnungen versucht, soll weltweit eine Auflage von mehr als 20 Millionen erreicht haben.
- 3 G. Bachl, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 283.
- 4 F. Heer, *Apokalypse - Gestern, heute und morgen*, in: *Die Furche*, 30. Nov. 1995, 77.
- 5 L'attesta della fine dei tempi nel Medioevo. Atti della settimana di studio 5-9 settembre 1988, hg. von O. Capitani, Bologna 1990; J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 150-217.
- 6 K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953; H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim*

ZA 9575

Für die Neuzeit gilt ähnliches. War für die liberale Theologie Jesus vor allem ein Lehrer der Sittlichkeit, so zeichneten Johannes Weiss⁷ und Albert Schweitzer⁸ ihn als Apokalyptiker, der das nahe Ende dieser Welt erwartet habe, ja es herbeidrängen wollte und sich dabei getäuscht habe. Die Apokalyptik wurde so zum bevorzugten Argument für die Kritik an der Bibel. Rudolf Bultmann schrieb 1941: „Die mythische Eschatologie ist im Grunde durch die einfache Tatsache erledigt, daß Christi Parusie nicht, wie das Neue Testament erwartet, alsbald stattgefunden hat, sondern daß die Weltgeschichte weiterlief und - wie jeder Zurechnungsfähige überzeugt ist - weiterlaufen wird.“⁹ Bei diesem Urteil spielte nicht nur die Täuschung, der Jesus und das Neue Testament erlegen sein sollen, eine wichtige Rolle, auch die moderne naturwissenschaftliche Kosmologie schien gegen die Apokalyptik zu sprechen. Angesichts der neuen Kenntnisse von der „Unermeßlichkeit des Alls“ sagte schon Ernst Troeltsch in seinen Heidelberger Vorlesungen von 1911 und 1912: „Die vor uns stehende Welt von unsagbarer Größe ist eine andere als die des Siebentagewerks der Bibel ... An einem bestimmten Punkt sind wir aus der Entwicklung hervorgegangen, an einem bestimmten Punkt werden wir wieder verschwinden - mehr sagt die Wissenschaft nicht. Wie der Anfang ohne uns war, so wird auch das Ende ohne uns sein. Auf's Religiöse übertragen, bedeutet diese Einsicht: das Ende ist nicht das der Apokalypse.“¹⁰ Angesichts der neuen Kenntnisse über die Entwicklung des Kosmos treten das Ende der Menschheit und das Ende der Welt tatsächlich auseinander. Ist die Apokalyptik damit aber erledigt? Eine breite theologische Strömung suchte das Problem dadurch zu lösen, daß Eschatologie und Apokalyptik unterschieden, ja getrennt wurden. Die erstere wurde dialektisch - sei es als Einbruch der Ewigkeit in die Zeit (K. Barth) oder als das Unbedingte in der Zeit (R. Bultmann) - verstanden und die letztere fallengelassen. Aber diese Trennung konnte nicht voll befriedigen, und der Stachel der Apokalyptik blieb. Ernst Käsemann stellte 1962 kritisch fest, daß man seit zwei Generationen dieses Thema umdeute, bevor man es ernsthaft gehört habe, und er vertrat mit Nachdruck, die Apokalyptik sei die Mutter der christlichen Theologie.¹¹ Auch in der neuen politischen Theologie fand dieses Thema wieder Anklang. Johann

de Flore (2 Bde.), Paris 1979/81; J. Taubes, *Abendländische Eschatologie*, München ²1991.

- 7 J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, hg. von F. Hahn, Göttingen ³1964.
- 8 A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ⁵1933.
- 9 R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos I*, hg. von H.-W. Bartsch, Hamburg ⁴1960, 18.
- 10 E. Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, hg. von Gertrud von le Fort, München 1925 (Neudruck: Aalen 1981), 64.
- 11 E. Käsemann, *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik*, in: *ZThK* 59 (1962) 257-284; auch in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, Göttingen 1964, 105-131.

Baptist Metz argumentierte - unter Berufung auf Käsemann - gerade mit dem Thema der Apokalyptik, um das moderne evolutionäre Denken zu kritisieren:

„‘Naherwartung’, aus den zentralen Passagen des Neuen Testaments immer wieder auf die Tagesordnung der Theologie und des Christentums gerückt, erscheint einem Bewußtsein, dem die Zeit längst zur leeren, evolutionär zerdehnten Unendlichkeit geworden ist, als ungeheure Zumutung, als Mythos aus archaischer Zeit. Gleichwohl bleibt die theologische Uminterpretation der ‘Naherwartung’ in eine ‘Stetserwartung’ ein semantischer Betrug an der temporalen Grundverfassung des Christentums, das eben nicht einen zeitlosen Kern, sondern gerade einen Zeitkern hat.“¹²

Mit diesem Plädoyer für die Apokalyptik und gegen die Evolutionslogik wollte Metz keineswegs Spekulationen über den Zeitpunkt kommender Katastrophen anregen. Nach ihm enthält die Apokalyptik vielmehr eine Lehre vom katastrophischen Wesen jeder Zeit:

„Sieht man in der jüdisch-christlichen Apokalyptik, die doch zu recht als ‘Mutter der christlichen Theologie’ (E. Käsemann) gelten darf, nicht primär die mythische Bannung der Zeit in ein starres Weltschema, sondern - im Gegenteil - die radikale Verzeitlichung der Welt, dann ist das Katastrophenbewußtsein der Apokalyptik fundamental ein Zeitbewußtsein, und zwar nicht etwa ein Bewußtsein vom Zeitpunkt der Katastrophe, sondern vom katastrophischen Wesen der Zeit selbst, vom Charakter der Diskontinuität, des Abbruchs und des Endes der Zeit.“¹³

Kann diese Rettung der Apokalyptik überzeugen? Kaum, denn die Zeit hat im christlichen Verständnis nicht bloß ein katastrophisches Wesen. Die Bibel spricht ebenso von der messianischen Zeit, ja von der Fülle der Zeit, in der die Erlösung geschieht. Weder eine globale Verwerfung der apokalyptischen Thematik noch eine ungeprüfte Berufung auf sie dürften weiterführen. Es gilt vielmehr, die verschiedenen Elemente, die mit der Apokalyptik verbunden sind, eigens zu sichten und zu werten. Dazu gehört auch die Gerichtsthematik. Die biblischen Aussagen vom Ende der Zeit stehen praktisch immer im Kontext der Gerichtsreden, die der modernen Theologie ebenfalls Schwierigkeiten bereiten. In der Gerichtsthematik dürfte sogar ein besonders schwieriges Problem liegen. G. Bachl hat überzeugend gezeigt, daß vor allem die zwischentestamentarische Apokalyptik die kleine Gemeinde der Gerechten, die sich ganz auf der Seite Gottes fühlt, scharf von der großen Masse der Frevler, die zum Reich des Satans gehören, abtrennt. Dabei erwecken die Gerechten den Eindruck, ganz von einem Geist des Ressentiments und der Rache erfüllt zu sein.¹⁴ Vor allem bezüglich der Lehre von der Hölle, die zur Apokalyptik gehört, ist zu fragen: ist sie nicht eine

12 J.-B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz ²1992, 168.

13 Ebd. 155.

14 Bachl, *Über den Tod und das Leben danach* (s. Anm. 3) 288-321.

Lehre, die ganz aus dem Ressentiment und Rachegeist entsprungen ist? Manche Kritiker des Christentums sagen dies ausdrücklich¹⁵, und auch die moderne Theologie denkt offen oder heimlich vielfach ähnlich. Viele theologische Autoren lassen deshalb dieses Thema in den Hintergrund treten oder übergehen es ganz. Ist dies aber eine Lösung? Kritiker des Christentums, wie etwa Franz Buggle, greifen nicht bloß die biblische Lehre vom Zorn Gottes und von der Hölle an, sondern sie werfen der modernen Theologie auch eine fundamentale Unehrlichkeit vor, weil sie aus der Bibel willkürlich auswähle, was ihr passe, und dennoch behaupte christliche Theologie zu sein. Die offizielle kirchliche Theologie sei zwar grausam, aber wenigstens ehrlich.¹⁶ Wollen wir nicht einem derart harten Verdikt verfallen, müssen wir uns folglich beim Thema der Apokalyptik nicht bloß der kosmologischen Problematik und der Frage der Naherwartung stellen, sondern ebenso auf die Gerichtsverkündigung eingehen. Im begrenzten Rahmen dieser Untersuchung kann dies selbstverständlich nicht ausführlich geschehen. Ich möchte deshalb nur kurz andeuten, welcher Lösungsvorschlag für die Gerichtsproblematik mir überzeugend scheint und wie dabei auch die Probleme mit der Zeit und der Kosmologie in ein neues Licht treten.

2. Dramatisches Heilsverständnis

Jesus hat nicht eine abstrakte Lehre vorgetragen, sondern ein Geschehen verkündet, das zur Entscheidung drängte: die anbrechende Gottesherrschaft. Er trat nicht im eigenen Namen auf, sondern er verstand sich als Instrument eines neuen und endgültigen Handelns Gottes am erwählten Volk. Die Reaktionen dieses Volkes auf das Wirken Jesu gehörten deshalb zur komplexen und dramatischen Bundesgeschichte, und die Antworten Jesu auf die Reaktionen des Volkes sind als weitere Schritte im Handeln Gottes zu verstehen. Die Botschaft, die Jesus durch sein Wirken vermittelte, läßt sich folglich weder in ein theoretisches Schema pressen, noch unter einen einzigen Oberbegriff subsumieren. Sie ist vielmehr nach dem Modell eines Dramas zu verstehen, bei dem Aktionen Reaktionen auslösen, und diese Reaktionen den weiteren Gang der Handlung und des

15 „Christus hatte nach meiner Ansicht einen sehr schweren Charakterfehler, nämlich daß er an die Hölle glaubte. Ich meinerseits finde nicht, daß jemand, der wirklich zutiefst menschenfreundlich ist, an eine ewigwährende Strafe glauben kann. Christus, wie er in den Evangelien geschildert wird, glaubte ganz gewiß an eine ewige Strafe, und wiederholt findet man in ihnen eine rachsüchtige Wut auf jene Menschen, die auf seine Predigten nicht hören wollten ... Ich muß sagen, daß diese ganze Lehre vom Höllenfeuer als Strafe für die Sünde eine grausame Lehre ist. Sie hat Grausamkeit in die Welt gebracht und für Generationen unbarmherzige Folgen.“ B. Russell, *Warum ich kein Christ bin?*, hg. v. P. Edwards, übersetzt von M. Steipe, München 1963, 30.

16 F. Buggle, *Denn sie wissen nicht, was sie glauben: oder warum man ehrlicher Weise nicht mehr Christ sein kann*, Reinbek 1992.

Geschehens beeinflussen, wie bereits die alttestamentliche Geschichte zeigt, in der Gott immer wieder auf menschliche Taten reagiert hat.

In einem derartigen dramatischen Kontext erweisen sich die Gerichtsworte als Reaktion Jesu auf erste Formen der Ablehnung, die seine Botschaft erfahren hat. Durch die Rede vom Gericht zeigte er auf, daß seine Verkündigung einen unbedingten Charakter hat, und er machte die letzten Konsequenzen einer möglichen Ablehnung deutlich. Wer sich gegen jenen Gott verschließt, der sich in der anbrechenden Gottesherrschaft als ein verzeihender Gott mitteilt, verfehlt sein Heil und begibt sich auf den Weg zum ewigen Verderben.

Durch eine nähere Analyse der Gerichtsworte kann deutlich gemacht werden, daß dieses Gericht als Selbstgericht im johanneischen Sinn zu verstehen ist. Der Gott der unbedingten Güte verändert nicht plötzlich seinen Charakter, um im Zorn die ablehnenden Menschen zu bestrafen. Die Gerichtsworte zeigen vielmehr, daß die Menschen, die auf das Angebot der Güte negativ antworten, unfähig werden, weitere Güte zu empfangen. Sie schließen sich selber immer tiefer in ihre eigene selbstgemachte Welt ein, die für sie schließlich zur Hölle wird.

Durch solche Gerichtsworte wollte Jesus seine Hörer und Hörerinnen aufrütteln. Die Folgen waren aber anders. Die Rede vom Gericht bewirkte eine weitere Verhärtung und provozierte sogar ein gewaltsames Vorgehen gegen ihn. Aber auch angesichts dieser bedrohlichen Wende blieb Jesus seiner Botschaft vom Gott, der die Sünder sucht, treu. Weder überließ er die Menschen ihrem eigenen Schicksal, noch schob er die Frage ihres Heils auf ein mögliches Handeln Gottes jenseits seines eigenen Wirkens ab. Aus seiner Sicht drängte sich alles in seinem Geschick zusammen: er verstand deshalb auch seinen Tod als Ausdruck des Handelns Gottes an den Menschen. Er nahm das Böse, das ihm angetan wurde und das seine Gegner auf ihn projizierten in Freiheit und im Gehorsam gegenüber dem Willen seines himmlischen Vaters an, um so mit den Sündern in ihrer verschlossenen und gottfernen Welt solidarisch zu werden. Er erwies sich damit bis in sein Leiden hinein als der gute Hirt, der den verloren Schafen selbst auf dem Weg zur Hölle nachgeht, um sie in der letzten Ferne nochmals einzuholen und zu retten. Sein gewaltsamer Tod war folglich weder ein zufälliges Ereignis nach seiner Verkündigung, noch entsprang er dem Willen eines zürnenden Gottes, der anstelle der Sünder seinen eigenen Sohn dem Straftod ausliefert. Der Kreuzestod war vielmehr der Höhepunkt einer dramatischen Auseinandersetzung zwischen dem Bundesgott und seinem Volk, eine Auseinandersetzung, in der das Geschick der ganzen Menschheit stellvertretend durchgestanden wurde.

Die Auferweckung des Gekreuzigten zeigt, daß auch von Gott her gesehen das ganze Gerichts- und Heilsdrama mit dem erwählten Volk und der Menschheit sich im Geschick eines einzigen Lebens ereignet hat. Die österliche Botschaft des Friedens an die versagenden Jünger und an die tötende Menschheit

macht ferner deutlich, daß Gott tatsächlich ein Gott der unbedingten Güte ist und selbst auf die größte menschliche Untat - auf die Ermordung seines Sohnes - nochmals mit einem neuen Angebot des Verzeihens antwortet.¹⁷

3. Transformation theologischer Vorstellungen

Dieses kurz skizzierte dramatische Verständnis vom Handeln Gottes in Gericht und Erlösung nimmt die Gerichtsworte sehr ernst und führt dennoch nicht zu einer Verdunkelung des Gottesbildes, wohl aber zu einer Transformation aller theologischen Vorstellungen im Laufe des Dramas. Diese Transformationen sollen im kommenden an einzelnen Punkten etwas näher verdeutlicht werden.

(1) Die Vorstellung vom Gericht wandelt sich zum Gedanken des Selbstgerichts, der zeigt, daß Gott die Freiheit seiner Geschöpfe - bis zum Grenzpunkt Hölle - radikal respektiert. Er überläßt die Menschen dennoch nicht ihrer selbstgewählten Verlorenheit. Jesus als der Ankündiger des Gerichts läßt sich vielmehr mit seiner ganzen Person ins Selbstgericht der Menschen hineinziehen: der Ankündiger des Gerichts wird selber gerichtet. Was dies nachösterlich bedeutet, können wir bei Paulus verfolgen, der die Gerichtsscheidung neu deutet. Er spricht z.B. von einem Christen, der schlimmer lebt als die Heiden. Die Gemeinde soll diesen Menschen dem Satan übergeben zum Verderben des Fleisches, damit sein Geist am Tag des Gerichtes gerettet wird (1 Kor 5,1-5; vgl. 3,10-15; Röm 11,25-36). Die große apokalyptische Scheidung bleibt folglich erhalten. Wie könnte sie auch verschwinden angesichts all des ungeheuren Unrechts in der Welt! Sie ist aber nach dem Durchgang durch das Heildrama Jesu nicht mehr - wie in der zwischentestamentarischen Literatur - eine Scheidung zwischen der kleinen Gemeinde der Gerechten und der großen Masse der Satsansjünger, sondern eine Scheidung in den Menschen selber.

(2) In ähnlicher Weise transformiert sich die Vorstellung von der Naherwartung. Die Nähe der Gottesherrschaft, die Jesus ankündigt, ist die Nähe eines lebendigen Gottes, von dem man sich - gemäß der Glaubenserfahrung Israels - kein fixes Bild machen darf und in dessen Namen folglich nie eine detaillierte Prognose für die Zukunft möglich ist. Jesus kündigte das unbedingte Handeln dieses Gottes an und sprach insofern von seiner Nähe; er stellte aber keine Prognosen auf, weil er wußte, daß das Handeln seines himmlischen Vaters - im Sinne der Glaubensgeschichte Israels - immer auch von menschlichen Reaktio-

17 Für eine ausführlichere Darstellung, vgl. R. Schwager, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur ³1994; ders., Jesus im Heildrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck ²1996; Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium, hg. von J. Niewiadomski und W. Palaver, Innsbruck 1992; ders., Erbsünde und Heildrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (Beiträge zur mimetischen Theorie 4), Münster/Thaur 1997.

nen abhängt, obwohl es letztlich von diesen in keiner Weise bestimmt wird. Die ablehnenden Reaktionen gegen seine Botschaft bewirkten eine ganz neue Modalität ihrer Realisierung, brachten diese aber nicht zum Scheitern.¹⁸ Aus der Verkündigung der nahen Gottesherrschaft, die zunächst noch innerhalb des Lebens Jesu ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens auf Erden erwarten ließ, wurde ein Heilshandeln Gottes durch das Kreuz und die Auferweckung. Darin lag keine Selbsttäuschung Jesu weder bezüglich der Zeit noch bezüglich der irdischen oder transzendenten Verwirklichung des Reiches. Diese Transformationen entsprachen vielmehr der bereits in der Bundesgeschichte Israels vorgezeichneten Dramatik mit ihren Transformationen, die jedem Propheten ein irdisch ungewisses Schicksal zumuteten.

(3) Im Drama auf der Bühne wird normalerweise die Zeit verdichtet. Ereignisse, die im Alltag weit auseinanderliegen, treten in einen unmittelbaren Zusammenhang und bringen so ihren Sinn und ihre Problematik, ihre innere, meist verdeckte Dynamik offen zur Darstellung.¹⁹ Das Handeln Gottes in der Geschichte des erwählten Volkes und in der liturgischen Erinnerung Israels bewirkte eine analoge Komprimierung der Zeit. Im Leben Jesu kam es sogar zu einer noch radikaleren Verdichtung, weil Gott durch ihn einen endgültigen Anruf an sein Volk und an die ganze Menschheit richtete. Innerhalb der kurzen Zeitspanne seines öffentlichen Wirkens und seines Geschickes bis hin zur Auferweckung und zur Geistsendung ereignete sich eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit allen Mächten, die die Menschheit in ihrer Geschichte bedrängen und bestimmen,²⁰ wie die Betonung des „heute“²¹ und der drängende Charakter

18 „Wir haben nun sämtliche Fäden der Logik in Händen, welche die Ankündigung des Gottesreiches zu einer apokalyptischen Ankündigung umgestaltet: Wenn die Menschen den Frieden zurückweisen, den Jesus ihnen anbietet, den Frieden, der nicht aus Gewalt kommt und deshalb über das menschliche Verstehen hinausgeht, wird die Wirkkraft der Offenbarung Jesu zunächst durch Gewalttätigkeit in Erscheinung treten, durch eine sakrifizielle und kulturelle Krise, die unerhört radikal sein wird, weil es kein sakralisiertes Opfer mehr gibt. In der Sicht des Evangeliums scheitert mit dem Scheitern des Gottesreiches nicht das Unternehmen, dem Jesus sich hingibt, sondern muß notgedrungen der leichte, direkte Weg aufgegeben werden, der darin bestanden hätte, daß sämtliche von ihm angemahnten Verhaltensregeln angenommen worden wären; man muß nun Zuflucht nehmen zum indirekten Weg, der von der Zustimmung aller Menschen absieht und über die Kreuzigung und die Apokalypse verläuft.“ R. Girard, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Übersetzt von A. Berg, Freiburg i. Br. 1983, 211.

19 Neben der dramatischen Erfahrung ergeben sich auch von den modernen Naturwissenschaften her Hinweise zur Thematik der Verdichtung der Zeit; vgl. R. Schwager, *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik* (Beiträge zur mimetischen Theorie 4), Thaur/Münster 1997, 80-82.

20 Mit der Verdichtung der Zeit ist auch die Thematik der Stellvertretung gegeben.

21 Vgl. Lk 2,11; 4,21; 13,32f.; 19,5-9; 22,34; 23,43; Apg 13,33; Hebr 1,5; 3,7-15; 4,7; 5,5; 13,8.

der Gerichtsgleichnisse deutlich machen. Sein Geschick wurde deshalb zu einem real-symbolischen Ereignis oder zu einem Theodrama²², das in der liturgischen Feier immer wieder Gegenwart werden kann. Aus diesem Drama lassen sich zwar keine Einzelheiten für die Zukunft deduzieren, weil Gott immer ein überraschender Gott bleibt, in dessen Licht aber alle kommenden Ereignisse, so unerwartet sie auch sein mögen, auf ihre letzte Tiefe hin gelesen werden können. Auch wenn das Apokalyptische keine Anhaltspunkte für Berechnungen gibt, drückt sich in ihm doch eine radikale Verdichtung der Zeit aus, die einerseits das Geschick Jesu zum Realsymbol macht, und andererseits auf die kommende Weltzeit im Sinne einer Dramatisierung und Verschärfung einwirkt.

(4) In den apokalyptischen Texten des Alten Testaments ist die Auferstehung der Toten unmittelbar mit dem Endgericht und dem Bild von einem neuen Himmel und einer neuen Erde verbunden (vgl. Jes 24,1-27,13; 66,1-24; Dan 12,1-4; 2 Makk 7,1-42; 12,43-45). Im Geschick Jesu hob sich die Auferweckung des Gekreuzigten aber vom allgemeinen Hintergrund des Endes der Welt und der Menschheit ab. Diese Diastase offenbart, daß das Ende im rein zeitlichen Sinn und das Ende im Sinne der Endgültigkeit nicht unmittelbar zusammenfallen. Längst bevor die modernen Naturwissenschaften die Vorstellung von der Vollendung problematisiert und ein neues Bild von einem möglichen Ende der Menschheit und des Kosmos entworfen haben, ereignete sich im Geschick Jesu auch unter dieser Rücksicht eine grundsätzliche Transformation der apokalyptischen Vorstellung, wodurch diese nicht überholt, wohl aber differenziert wurde. Wenn E. Troeltsch und andere Theologen das naturwissenschaftliche Bild von einem möglichen Ende der Menschheit gegen die Apokalypse auspielen, dann übersehen sie, daß bereits im Geschick Jesu das Apokalyptische in ein real-symbolisches Drama verwandelt wurde. Durch diese Transformation werden die innerweltlichen Zeichen der theologischen Endzeit vom rein chronologischen Ende unterschieden. Zu den innerweltlichen Zeichen des Apokalyptischen und der theologischen Endzeit gehört vor allem die Verschärfung des Konfliktes zwischen Gut und Böse: Verfolgung der an Christus Glaubenden, Spaltungen bis in die Familien hinein, Kriege, apokalyptische Reiter und antichristliche Mächte.

Im Blick auf die Offenbarung des Johannes schreibt Jürgen Moltmann:

„Es bleibt (jedoch) ein theologisches Rätsel, warum die urchristliche Gemeinde noch weitere apokalyptische Endkämpfe zwischen Gott und den gottlosen Mächten, zwischen dem Erzengel Michael und dem Drachen und zwischen Christus und dem Antichristen erwartete, obwohl sie doch an den eschatologischen Sieg Christi in seinem Kreuz und seiner Auferstehung glaubten und in ihren Doxologien die Herrschaft Christi über das All priesen. Warum wiederholt sich in den apokalyptischen Geschichtsbildern immer wieder das Szenario von Kampf, Niederlage, Auferstehung und Sieg? Warum kommt

22 Vgl. *Apocalypse as Dramatic Enactment*: S. D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*, Oxford 1994.

das 'Tier aus dem Abgrund' wieder hoch? Warum kommt nach dem tausendjährigen Friedensreich noch einmal ein Endkampf zwischen Gog und Magog?²³

Ist dies alles wirklich ein theologisches Rätsel? Der Eindruck des Rätsels dürfte nur dann entstehen, wenn man die neutestamentliche Dramatik mit ihrem Charakter der Verdichtung der Zeit und der Verschärfung des Kampfes zwischen Gut und Böse in der Zeit nach dem Kommen Christi übersieht. Achtet man hingegen darauf, dann erweist sich die ganze Zeit der Kirche als apokalyptisch im neutestamentlichen Sinn. Was im Geschick Jesu grundsätzlich - im Sinne eines real-symbolischen Dramas - durchgestanden wurde, muß in der nachfolgenden Geschichte auf je verschiedenen Ebenen nochmals stets neu errungen werden.

(5) Die apokalyptische Verschärfung zeigt sich weltgeschichtlich am deutlichsten durch die modernen Wissenschaften, die im christlichen Kontext und unter Verfremdung christlicher Impulse entstanden sind.²⁴ Diese Wissenschaften sind von sich aus weder gut noch böse; sie sind aber auch nicht wertneutral, denn sie werden, wie C. F. von Weizsäcker betont, von einer „Erkenntnis ohne Liebe“²⁵ vorangetrieben. Diese Erkenntnis steigert die Macht. Wissenschaft und Technik haben deshalb - nochmals mit C.F. von Weizsäcker - einen verschärfenden Charakter.²⁶ Neue Formen des Guten, aber auch ganz neue Dimensionen des Bösen und der Selbstzerstörung werden möglich. Das wissenschaftliche Unternehmen ist deshalb ein gewagtes Abenteuer, das sich etwa darin zeigt, daß „ein schnurgerader Weg von Galilei bis zur Atombombe“²⁷ oder zur Genmanipulation führt. Die Wissenschaften gehören zu den apokalyptischen Kräften, die

23 J. Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995, 259.

24 Vgl. R. Schwager, *Glaube, der die Welt verwandelt*, Mainz 1976, 107-120.

25 „Die wissenschaftliche und technische Welt der Neuzeit ist das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, das Erkenntnis ohne Liebe heißt. Diese Erkenntnis ist an sich weder gut noch böse. Ihr Wert hängt davon ab, in den Dienst welcher Macht sie tritt. Ihr Ideal war, frei von jeder Macht zu sein. So hat sie den Menschen schrittweise aus seinen instinktiven und traditionellen Bindungen gelöst, aber ihn nicht in die neue Bindung der Liebe geführt ... Wenn aber die Erkenntnis ohne Liebe in den Dienst des Widerstandes gegen die Liebe tritt, so rückt sie an die Stelle, die in den mythischen Bildern des Christentums durch den Teufel bezeichnet ist. Die Schlange im Paradies rät dem Menschen zur Erkenntnis ohne Liebe. Der Antichrist ist die Macht in der Geschichte, welche die lieblose Erkenntnis zur Vernichtung der Liebe ins Feld führt. Sie ist freilich auch die Macht, die sich durch ihren Sieg selbst vernichtet.“ C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Göttingen 1970, 126.

26 „Die Formel, die Technik sei wertneutral, ist ungenau. Wissenschaft und Technik sind nicht wertneutral, sondern verschärfend. Sie steigern die Macht mit ihren Folgen. Sie schützen den Menschen vor Naturgewalten und bedrohen ihn durch Zerstörung seiner natürlichen Umwelt.“ C. F. von Weizsäcker, *Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft*, in: EK 11 (1970) 641.

27 C. F. Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, München 1983, 355f.

in der Zeit zwischen dem ersten Kommen Christi und dem Ende der Menschheit die Problematik von Gut und Böse verschärfen.

(6) Zur Verschärfung gehört vor allem eine neue und universalere Dimension der Verantwortung. Mittels der aus den Naturwissenschaften entsprungenen Technik wurde die Möglichkeit geschaffen, daß die Menschheit sich heute selber vernichten kann. Wir leben damit in einer neuartigen Situation, auch wenn ganz offen bleibt, ob die bedrohliche Möglichkeit bald oder in Jahrhunderten oder überhaupt je Wirklichkeit werden wird. Jede Generation lebt von nun an auf alle Fälle angesichts eines möglichen Endes der ganzen Menschheit, für das sie selber die Verantwortung tragen würde. Die ersten Christen richteten sich auf eine baldige Wiederkunft Christi aus. Diese Form der apokalyptischen Erwartung hat sich mit der Zeit verflüchtigt, auch wenn, wie wir gesehen haben, das christliche Bewußtsein nie ganz davon losgekommen ist. Heute ist das Leben angesichts eines möglichen Endes der Menschheit von einer ganz anderen Seite her wieder aktuell geworden. Das Apokalyptische hat sich auch unter dieser Rücksicht nicht aufgelöst, sondern nur transformiert: es hat selber eine Welt geschaffen, in der es auf neue Weise realistisch wurde.

(7) Wenn das Apokalyptische sich selber eine Welt schafft, in der es neu aktuell wird und neu verstanden werden kann, und dies sogar auf eine Weise, die der inneren Dynamik des Dramas Jesu (Selbstgericht) zutiefst entspricht, dann haben wir eine neuartige hermeneutische Problematik vor uns. Es geht nicht mehr bloß um die Frage, wie die biblische Botschaft in einen fremden Kontext übersetzt werden kann. Die Botschaft schafft sich vielmehr indirekt selber diesen Kontext. Sie wirkt transformierend in die Menschheit hinein, löst in ihr tiefgehende Veränderungsprozesse aus und führt schließlich zu solch neuen Möglichkeiten, die auch dem apokalyptischen Thema eine neue Wendung geben. Die modernen Möglichkeiten der Selbstvernichtung lassen die biblischen Aussagen zur Apokalyptik in einem Licht erscheinen, das sowohl dem biblischen Verständnis des Selbstgerichts voll entspricht als auch der heutigen Welt eine tiefere Deutung gibt.

Der hermeneutische Zirkel, mit dem wir es hier zu tun haben, spielt nicht mehr bloß im Kopf eines Individuums oder innerhalb einer Kultur. Er umspannt vielmehr Jahrtausende und hat nicht bloß eine ideengeschichtliche, sondern eine weltgeschichtliche Dimension. Er wird damit empirisch-realistisch nachprüfbar. Die Entwicklung der modernen Welt führte scheinbar immer weiter von der Welt der Bibel weg. Gerade unter apokalyptischer Rücksicht kehrte sie aber - unerwartet und ungewollt - zu einer neuen und zugleich tieferen Sicht der Bibel zurück. Wir haben es folglich mit einem selbstreferenziellen Prozeß zu tun, der auf weltgeschichtlicher Ebene die selbstreferenziellen Prozesse im neutestamentlichen Drama auf analoge Weise „abbildet“ und wiederholt. Wie innerhalb des Geschehens Jesu all das, was er durch seine Botschaft geweckt hat, voll auf ihn zurückschlug und ihn dazu führte, der von ihm gepredigten Feindesliebe und

Gewaltfrei durch sein eigenes Tun angesichts der Reaktionen seiner Feinde eine präzisere und schärfere Gestalt zu geben, so wirkt heute das, was die biblische Botschaft in der Welt an Veränderungen angestoßen hat, auf sie selber zurück und macht es möglich, daß sie nochmals neu gelesen werden kann.

(8) Eine weitere Dimension der Verschärfung innerhalb dieses selbstreferenziellen Prozesses, von der man allerdings noch nicht weiß, ob sie Wirklichkeit werden wird, ist mindestens zu erahnen. Bisher habe ich die bleibende Aktualität der apokalyptischen Thematik dadurch aufzuzeigen versucht, daß ich die Diastase zwischen der Auferweckung Jesu als einem innergeschichtlichen Ereignis und dem Ende der Welt betont und das mögliche Ende der Menschheit so verstanden habe, daß dabei vom Ende der Erde und des Kosmos abgesehen wurde. Bedeutet dies, daß wir uns für eine rein anthropologische Interpretation der apokalyptischen Ereignisse zu entscheiden und alle kosmischen Aussagen des Alten und Neuen Testaments von der Erschütterung der Welt und vom neuen Himmel und der neuen Erde als reine Bilder auszuscheiden haben? Eine solche Deutung würde ganz dem „Dogma“ der Moderne entsprechen, das Freiheit und Geschichte einerseits und Natur und Kosmos anderseits klar trennt. Die modernere Theologie hat auch tatsächlich schon längst begonnen, gemäß diesem „Dogma“ möglichst alle naturhaften Vorstellungen bei ihrer Deutung der biblischen Schriften als legendarisch zu verstehen und sie als bloße Bilder einer Freiheitsgeschichte zu deuten. In diesem Sinne wurden die biblischen Erzählungen von Naturwundern, von der Jungfrauengeburt und vom leeren Grab Jesu „modernisiert“. War es aber eine echte Modernisierung?

Die *science studies* betonen heute, daß die Menschen gerade im Zuge der modernen Emanzipation immer tiefer in die Natur eingegriffen haben. Das „Dogma“ der Trennung von Natur und Freiheit wird deshalb von dieser Seite her scharf in Frage gestellt.²⁸ Wie weit die Menschen tatsächlich in die Natur eingreifen können, läßt sich gegenwärtig noch nicht voll abschätzen. Die Eingriffsmöglichkeiten in die menschliche Umwelt und in die eigene Natur des Menschen sind aber auf alle Fälle groß, und die Spekulationen der Physiker, die bisher immer als Vortrupp des wissenschaftlichen Abenteuers gegolten haben, gehen beim Versuch, eine Vereinheitlichung von Quantentheorie und Relativitätstheorie zu schaffen, weit über den irdischen Rahmen hinaus. Frank Tipler entwirft in „Die Physik der Unsterblichkeit“²⁹ eine Vision, gemäß der das menschliche Leben auf Erden in transformierter Form schrittweise den ganzen Kosmos besiedeln und schließlich sogar die weitere Evolution des Universums beeinflussen wird. Paul Davies berichtet von Überlegungen und Berechnungen, gemäß denen unser Universum energetisch ein falsches Vakuum sein könnte, das ausgehend von einer winzigen Blase explosionsartig in einen anderen energeti-

28 B. Latour, Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Übersetzt von G. Roßler, Berlin 1995.

29 München 1994.

schen Zustand (echtes Vakuum) umkippen und dabei alles in unserem Universum vernichten könnte.³⁰ Noch weiter geht Alan Guth, der das heutige Standardmodell vom inflationären Universum entworfen hat, nach dem sich dieses fast aus nichts aufgebläht hat. Guth leitet daraus spekulierend ab, daß man mit wenig Materie - mit zehn Kilogramm „im Hinterhof“ - ein ganzes neues Kind-Universum, das wie durch eine Nabelschnur mit unserem Mutter-Universum verbunden wäre, schaffen könnte.³¹ Solche Spekulationen, die auch Szenarien einer neuen Form der Unsterblichkeit enthalten³² und die wie Tagträume von Geistesgestörten wirken, werden heute von anerkanntesten Wissenschaftlern angestellt und in ihren Kreisen ernst genommen. Ob dies - trotz des wissenschaftlichen Nimbus - nur wirre Phantasien sind oder ob ihnen eines Tages irgendwelche reale Möglichkeiten entsprechen werden, läßt sich heute wohl kaum beurteilen. Angesichts solcher Spekulation in der „härtesten“ Wissenschaft wäre es aber auf alle Fälle für Theologen nicht besonders modern, sich auf eine rein anthropologische Deutung der apokalyptischen Texte zurückzuziehen.

Es lassen sich auch noch weitere Szenarien entwerfen, die gegen eine anthropologische Reduktion sprechen. Gemäß heutiger Theorie hat der Einschlag eines Kometen vor 65 Millionen Jahren den Sauriern auf Erden ein Ende bereitet, dabei aber auch für die weitere Evolution der Säugetiere den Weg frei gemacht. Mögliche Einschläge von großen Kometen sind auch heute nicht auszuschließen, und 1996 weckte der Komet Hale-Bopp entsprechende Überlegungen

30 P. Davies, Krawall im All, in: Die Zeit, 31. Jan. 1997, 46f.

31 A. Guth, Ein Universum im Hinterhof, in: J. Brockman, Die dritte Kultur. Das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. Übersetzt von S. Vogel, München 1996, 385-398.

32 „Abgesehen von solchen praktischen Erwägungen eröffnet die bloße Möglichkeit der Existenz von Kind-Universen die Aussicht auf echte Unsterblichkeit - nicht nur für unsere Nachkommen, sondern auch für Universen. Statt uns Gedanken über Leben und Tod des Universums zu machen, sollten wir lieber an eine Familie von Universen denken, die sich unendlich fortpflanzen, indem jedes neue Universum Generationen von weiteren erzeugt, möglicherweise in ungeheurer Zahl. Mit solcher kosmischer Fruchtbarkeit hätte die Ansammlung von Universen - oder das Metauniversum, wie man es eigentlich nennen müßte - womöglich weder Anfang noch Ende. Jedes einzelne Universum würde Entstehen, Entwicklung und Tod erleben, aber die Gattung insgesamt würde ewig bestehen.

Bei diesem Szenario drängt sich die Frage auf, ob die Erschaffung unseres Universums auf natürlichem Wege erfolgt ist (ähnlich der Geburt eines Kindes auf die von der Natur vorgesehene Weise) oder Ergebnis geplanten Eingreifens war (wie bei einem Retortenbaby). Wir können uns vorstellen, daß eine hinreichend fortgeschrittene und altruistische Gesellschaft von Wesen in einem Mutter-Universum, deren eigenes Universum zum Untergang verurteilt ist, Kind-Universen zu erzeugen beschlösse - nicht um einen Fluchtweg für das eigene Überleben zu eröffnen, sondern um dafür zu sorgen, daß das Leben irgendwo weiterbestehen kann.“ Davies, Krawall im All (s. Anm. 30) 47.

und Phantasien. *Der Spiegel* schrieb sogar in einer Titelgeschichte: „Kometen sind - also doch - Vorboten eines fernen Finales. Sie geben dem oft belächelten Begriff 'Schicksal' ein neues Gewicht. Der gnädige Schöpfergott hat in dieser Weltsicht endgültig abgedankt. Auf seinem Thron sitzt bloß ein mythisches Monstrum, das - wie der sagenhafte Riese Polyphem es mit Odysseus tat - die Menschen mit Felsen bombardiert.“³³ Daß der biblische Gott der Liebe nicht ein niedlicher lieber Gott ist, der den Menschen alle Schwierigkeiten und alle Gefahren aus dem Weg räumt, wußte die Christenheit schon immer. Sie brauchte diesbezüglich nicht auf die neuesten Erkenntnisse des *Spiegels* zu warten. Neben den vorläufig noch äußerst phantastischen Spekulationen über die Möglichkeit kosmischer Eingriffe des Menschen, zeigen die realistischeren Berechnungen über mögliche Einschläge großer Kometen, daß gerade von naturwissenschaftlicher Seite große kosmische Katastrophen nicht auszuschließen sind. Es liegt folglich kein Anlaß vor, eine rein anthropologische Deutung der apokalyptischen Texte in der Bibel zu behaupten. Selbst wenn wir heute nicht klären können, welche Realität diesen kosmischen Bildern eines Tages noch entsprechen mag, dürfte es dennoch geraten sein, sie als real-symbolische Aussagen festzuhalten. Andernfalls würden die Christen das kosmische Feld nur der Filmindustrie mit ihren „Kriegen der Sterne“ und der Gemeinde der Ufo-Gläubigen undiskutiert überlassen.

Die kosmischen Bilder festhalten und dennoch nicht wissen, was sie letztlich bedeuten, - angesichts eines möglichen nahen Endes leben, auch wenn das Leben der Menschheit vielleicht noch sehr lange weitergehen wird, dürfte der Theologie von G. Bachtel nahekomen, der in *Der schwierige Jesus* sich gegen vorschnelle Systematisierungen wendet, im Blick auf das Wort Jesu vom bergesversetzenden Glauben aber dennoch sagt: „Er schlingt das Seil um die ganze Welt, wohin immer sie reichen mag, um die Summe ihrer Schicksale, um die kausalen Notwendigkeiten, die sie enthält, um Stern und Erde und Leben und Tod, und wirft es Gott zu, der es gewiß fängt und den Werfer hält - so wird sie leicht mitsamt dem Schrecken, den sie einjagt.“³⁴

33 *Der Spiegel*, 31. März 1997, 222.

34 G. Bachtel, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck 1994, 48.

Neue Hoffnung für den Kosmos

Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen

Medard Kehl SJ, Frankfurt

Der Vorschlag zu diesem Thema und auch seine Formulierung gehen auf einen der Organisatoren dieses Symposiums, auf Herrn Dr. U. Winkler zurück, der sich mit diesem Thema ja ausführlich in seiner hochinteressanten Dissertation beschäftigt hat: „Vom Wert der Welt. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie“.¹ Den ersten Anstoß jedoch zur intensiveren Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis von menschlicher und kosmischer Vollendung gab justament der zu ehrende Kollege Gottfried Bachl, und zwar bereits vor sieben Jahren. 1990 veröffentlichte er in der „Orientierung“ (54 Jg., 220ff) eine ausführliche und wohlwollende, weitgehend Zustimmung bekundende Besprechung meiner „Eschatologie“. Am Schluß dieser Rezension jedoch, wo er eine „Mischung aus Fragezeichen, Zweifeln und Widerspruch“ anfügt, beklagt er zunächst den generellen Mangel heutiger Eschatologie an Sinnlichkeit und Anschaulichkeit: „Gegenüber der prallen Kraft der alten Form erscheint sie unanschaulich, blaß und arm“ (222).

Einen wichtigen Grund dafür sieht G. Bachl in der These K. Rahners, der ich mich damals angeschlossen hatte, „daß die Materie in sich nicht vollendbar ist“. Dazu bemerkt er: „Ich kann hier nur sagen, daß ich das bis jetzt noch nicht verstanden habe. Ich bin aber geneigt, am Fundament dieser Theorie das idealistische Postulat zu vermuten, die mikro- und makrokosmische Masse der Materie sei schließlich und endlich auf den Punkt der Geist-Freiheit einzuschmelzen. Was bleibt in dieser Reduktion noch vom materialistischen Interesse? Mehr als eine Erinnerung, die dem Geist anhaftet?“ (ebd.). G. Bachl sieht in der Übernahme dieser Theorie einen ungelösten Widerspruch zu dem am Anfang meiner Eschatologie hervorgehobenen erkenntnisleitenden Interesse an einer „Hoffnung, die die Erde liebt“.

Ich mußte bereits damals dem Einwand Bachls recht geben, auch wenn ich keine andere theologische Theorie sah, die dem Problem besser beikommen konnte; aber die angemahnte Inkonsistenz war offenkundig. Seitdem rumort diese Frage nach der spezifischen Hoffnung für Erde und Kosmos in mir wie ein steckengebliebener Dorn, über den die eh recht dünne Haut eschatologischer Spekulationen einfach nicht wachsen will oder kann. So bot denn dieses Symposium, zumal der konkrete Vorschlag von U. Winkler, einen willkommenen Anlaß, diese Frage noch einmal gründlicher und konsistenter anzu-

gehen. In einem ersten Schritt werde ich ein paar kurze problemgeschichtliche Vorbemerkungen zu dieser Thematik machen, ehe ich im zweiten und dritten Schritt eine systematische Antwort auf die gestellte Frage nach der möglichen Vollendbarkeit des Kosmos, der Erde und aller geschaffenen Wesen und Dinge versuchen werde.

1. Problemgeschichtliche Vorbemerkungen

Bereits in der Patristik, also in den ersten fünf Jahrhunderten christlicher Theologie, beginnt eine von der griechischen Philosophie und Theologie her geförderte Entwicklung, die sich im Mittelalter und in der Neuzeit v.a. in der westlichen Theologie immer stärker durchgesetzt hat: das eschatologische Interesse konzentrierte sich mehr und mehr auf das individuelle Heil der unsterblichen Seele direkt nach dem Tod und auf die endzeitliche Auferstehung der Toten am jüngsten Tag; für eine endgültige Rettung unserer Erde und des ganzen Kosmos blieb wenig Raum. Selbst der an sich so welt- und schöpfungsfreundliche Thomas v. Aquin war davon überzeugt, daß am Ende der Zeit die materielle Welt in ihrer konkreten Gestalt ganz verschwinden werde; nur in ihrer letzten ontologischen Substanz werde sie in den unvergänglichen Zustand der Himmelskörper (also der Sonne und der Sterne) verwandelt; so allein bliebe sie ewig erhalten. Die Gestirne in ihrem bereits innerzeitlich an die Ewigkeit erinnernden Gleichmaß der Bewegung bildeten das Modell der ewigen Vollendung aller irdischen Dinge und Wesen nach dem Ende der Zeit.

Am radikalsten äußerte sich zu dieser Thematik die altlutherische Orthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts (z.B. bei Johann Gerhard). Sie lehrte ausdrücklich die eschatologische Vernichtung der Welt, ihre „*reductio in nihilum*“, also ihre Annihilation. Warum? Nun, einfach deshalb weil die Welt am Ende nicht mehr nötig ist; denn wenn die gläubigen Menschen zur unmittelbaren seligen Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht gelangt sind, brauchen sie die geschöpflichen Vermittlungen, die sinnlichen Zeichen und Gleichnisse Gottes in der Welt nicht mehr. Diese haben ihren Sinn rein als Mittel der menschlichen Gotteserkenntnis; wenn diese im Himmel vollendet ist, verliert die ganze übrige Welt ihren Daseinssinn².

Über dieses extreme Desinteresse an der letzten Zukunft der Welt ist die gegenwärtige evangelische wie katholische Theologie sicher längst hinaus. Aber dennoch hat sich in der Neuzeit bis in unsere Gegenwart hinein eine darin bereits deutlich werdende Tendenz durchgehalten: nämlich die Ver zweckung der Welt auf den Menschen hin und auf seine endgültige Vollendung als Wesen von Geist und Freiheit. So gilt - wie gesagt - auch für K. Rahner,

2 Vgl. dazu J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, München 1995, 295ff.; K. Stock, *Annihilation mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt*, München 1971.

dem sich darin sehr viele katholische Theologen angeschlossen haben, daß die materielle Welt zwar „rein in sich“ nicht vollendbar ist; aber wegen ihrer aus der Evolution erkannten Entwicklung auf den menschlichen Geist hin, also wegen ihrer Fähigkeit zur „Selbsttranszendenz“ auf das Geistige hin wird sie zu einem bleibenden Moment der leib-geistigen Einheit des Menschen. Darum bekommt sie auch an *seiner* endgültigen Vollendung teil. Sie wird *im Menschen* und durch ihn „mit-vollendet“ - gleichsam als der die ganze Welt einbeziehende „Groß-Leib“ des Menschen.³ Ich selbst habe diese Geist-Materie-Metaphysik Rahners grundsätzlich übernommen, sie allerdings etwas vereinfacht und auf die theologische Frage nach dem möglichen Beitrag der „Dinge“ dieser Welt für den Aufbau des Reiches Gottes umgeformt. Dabei kam ich zu folgendem Ergebnis: In dem Maß, wie sie vom Menschen in sein Reich-Gottes-relevantes Tun und Erleben einbezogen werden, können sie mit dem Menschen im vollendeten Reich Gottes aufgehoben werden. Also insofern sie ihm Grund zur Freude, zur Dankbarkeit, zur Kreativität, zum Vertrauen, zur Hoffnung und zur Liebe sind, sind sie im Menschen vollendbar.⁴ Das heißt also: *nur* in der menschlich vermittelten, menschlich angeeigneten und internalisierten, menschlich verwandelten Weise, also durch und durch „humanisiert“ und „kultiviert“ soll demnach die außermenschliche Wirklichkeit unserer Welt auch endgültig zur Vollendung kommen, „vollendbar“ sein können, nicht aber aufgrund ihrer eigenen Seinsweise.

Stimmt das wirklich? Genau das ist die Kernfrage, die Gottfried Bachl seinerzeit angestoßen hat und die gerade durch die ökologische Diskussion auch innerhalb der Theologie noch verschärft worden ist. Nun, ich bin inzwischen nicht mehr von der Schlüssigkeit meiner früheren eschatologischen Theorie überzeugt. Denn dahinter scheint doch eine theologische *Anthropozentrik* zu stehen, die mehr dem neuzeitlichen als dem biblischen Menschen- und Weltbild entspricht. Denn sie betrachtet die ganze Schöpfung fast ausschließlich nach ihrem Sinn und Nutzen für den Menschen, mag dieser Nutzen sehr direkt pragmatisch oder - sublimier - ästhetisch, ethisch, kulturell oder theologisch aufgefaßt werden. Ein solcher Ansatz ist aber inzwischen fraglich geworden; wie in der gesamten Theologie vollzieht sich auch in der Eschatologie im Augenblick eine gewisse Revision, nämlich in dem Sinn, daß die Vollendung der Schöpfung nicht anthropozentrisch, also auf den Menschen hin reduziert als sehr vergeistigte und verinnerlichte Teilhabe an seiner Vollendung gedacht wird, sondern als eine eigene Form der Vollendung.

Daß die Schöpfung nicht *ohne* den Menschen und *unabhängig* von ihm zur Vollendung des Reiches Gottes kommen wird, ist biblisch und theologisch selbstverständlich. „Reich-Gottes“, „neuer Himmel und neue Erde“, das

3 K. Rahner, Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Schriften zur Theologie VIII, 593-608.

4 M. Kehl, Eschatologie, Würzburg ³1996, 241.

„himmlische Jerusalem“, die „Hochzeit des Lammes“ - alle neutestamentlichen Vollendungssymbole machen nur Sinn, wenn dabei auch dem Menschen seine besondere Rolle in der Vollendung der Schöpfung zugesprochen wird. Ebenso unbezweifelbar ist auch, daß nach der anfangs zitierten Römerbriefstelle für Paulus die menschliche Vollendung als Befreiung von der Sklaverei und Verlorenheit in dieser vergänglich-sündigen Welt „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ das Modell der gesamten Schöpfungsvollendung abgibt. Aber daraus folgt keineswegs, daß die Schöpfung gleichsam nur als Partizipant der spezifisch menschlichen Vollendung angesehen werden muß. Kann sie nicht auch in ihrer Unterschiedenheit vom Menschen und damit auch in ihrer jeweils eigenen Wirklichkeit als vollendbar, als „Reich-Gottes-fähig“ gedacht werden? Ich meine ja. In zwei systematischen Gedankengängen möchte ich diese Überzeugung positiv zu begründen versuchen; zunächst aus einer schöpfungstheologischen, dann aus einer ekklesiologischen Überlegung heraus.

2. Schöpfung und Vollendung

Von einer biblischen Schöpfungstheologie her könnte unsere Frage auf den ersten Blick sehr leicht und schnell beantwortet werden, indem nämlich das ganze bisher dargelegte Problem schlicht als „hausgemacht“ und überflüssig deklariert würde. Es könnte jemand einwenden: Was quälst du dich so mit dieser Frage herum? Der eigentliche Grund für eine erhoffte Vollendung sowohl für den Menschen wie für die ganze Schöpfung ist doch auf jeden Fall die unbedingte Treue Gottes zu seinen Geschöpfen (und nicht die unsterbliche Seele des Menschen!). Das Ja, das Gott am Anfang der Schöpfung und im ständig andauernden Schöpfungsakt („*creatio continua*“) zu jedem Geschöpf spricht und durch das es überhaupt nur existieren kann, dieses Ja ist doch in Jesus Christus unwiderruflich gesprochen worden und führt darum jedes Geschöpf (auch durch alle Untergänge und Tode hindurch) in seine endgültige Vollendung hinein - wie auch immer sie im einzelnen aussehen mag. Genügt das nicht? Was braucht es da noch mehr an theologischen Begründungen?

Nun, das alles ist unbestritten; aber es trifft nicht den Kern des Problems! Denn bei diesem Einwand wird - im Gegensatz zur sonst üblichen theologischen Argumentation - der aktive Part bei der Vollendung ganz allein Gott zugesprochen, wohingegen die Eigentätigkeit der Geschöpfe dabei kaum mehr reflektiert wird. Das ist aber theologisch äußerst unbefriedigend. Denn Gottes Handeln am Geschöpf, sei es das schöpferisch ins-Dasein rufende, sei es das vergebend-erlösende, oder sei es das vollendende Handeln bleibt dem Geschöpf *niemals äußerlich*; es befähigt es vielmehr von Anfang an zum eigenständigen Mittun. Es ist nicht bloß Handeln Gottes *am* Geschöpf, sondern *mit*

ihm und *durch* es. Das macht ja gerade die Essenz des ständigen Schöpfungshandelns Gottes und damit auch die Würde des Geschöpfseins aus: daß ihm eine eigene Qualität geschenkt wird, auf seine Weise der unbedingten Treue Gottes gerecht zu werden, darauf eingehen und antworten zu können. Der Schöpfer beschenkt seine Geschöpfe immer schon mit der Begabung, „Gottes fähig“ zu sein.

Das gilt nicht nur für den Menschen, auch wenn es bei ihm besonders deutlich hervortritt; etwa in seiner Gottebenbildlichkeit oder in seiner Fähigkeit zur Gotteserkenntnis, zum Gebet, zum Glauben, Hoffen und Lieben, worin ja seine personale Unzerstörbarkeit auch im Tod beruht. Vom biblischen Schöpfungsglauben und auch von der großen theologischen Tradition her sind alle Geschöpfe auf vergleichbare Weise mit dieser „Antwort-fähigkeit“ auf Gottes Wort begabt. Denn alle Geschöpfe treten immer neu ins Dasein, indem sie dem Schöpferwort „gehören“. Das ist der theologische Sinn des ersten Schöpfungsberichtes in Gen 1, wenn es immer wieder heißt: Gott sprach: „Es werde ...“, und es ward so ...“; alle Geschöpfe entstehen, indem sie den Ruf Gottes bejahend beantworten. Insofern sind sie alle der „Zustimmung“ zu ihrem Geschaffensein und zum Urteil des Schöpfers über seine Geschöpfe fähig: „Und Gott sah, daß es gut war“.

Die Bibel nennt diese grundlegende Zustimmung der Geschöpfe zu ihrem Dasein das „Lob Gottes“, zu dem die ganze Schöpfung fähig ist. Denken Sie etwa nur an die Psalmen! Der evangelische Theologe Claus Westermann gibt eine sehr treffende Erläuterung dieses „Lobes Gottes“ durch die Schöpfung:

„Das Gutsein der Schöpfung, das ihr Schönsein einschließt, will den Widerhall der Freude und damit des Lobes wecken. In dem Satz, der die Werke der Schöpfung begleitet, ist dieser Widerhall des Gotteslobes schon angedeutet, der dann überschwinglich zu Wort kommt in den Psalmen, in denen die Kreatur zum Lob gerufen wird:

‘Lobet den Herrn vom Himmel her,
lobet ihn in den Höhen...
lobet ihn, Sonne und Mond,
lobet ihn, ihr leuchtenden Sterne...!’ (Ps 148).

Alle Geschöpfe haben am Ganzen der Schöpfung teil, und alle haben im Ganzen einen Sinn, das bringen diese Psalmen zum Ausdruck durch das Hingewandtsein der Geschöpfe zu ihrem Schöpfer, dem Lob des Schöpfers. In diesem Hingewandtsein zum Schöpfer ist etwas Gemeinsames zwischen den Geschöpfen, Menschen, Tieren und allem anderen: Loben ist zu Gott hingewandte Daseinsfreude, und diese Daseinsfreude eignet der Schöpfung als ganzer.“⁵

Ziehen wir diese schöpfungstheologische Einsicht nun in die Eschatologie hinein aus! Die mit der Geschöpflichkeit gegebene Fähigkeit der „Zustimmung“

zum Dasein ist der eigentliche Grund dafür, daß die Schöpfung im ganzen und alle einzelnen Geschöpfe auf je eigene Weise auch vollendungsfähig, „ewigkeitsfähig“ sind. Denn das Lob Gottes, dieses große Ja zu Gott und seinen Werken, das die Geschöpfe durch ihr Dasein und ihr Schönsein „sprechen“, überdauert Raum und Zeit; es füllt den Raum der Ewigkeit, den Himmel; es ist die Grundmelodie der „kosmischen Liturgie“, die nach der Offenbarung des Johannes im himmlischen Jerusalem gefeiert wird und die das Zentrum des neuen Himmels und der neuen Erde sein wird.

Aber bedarf es zu dieser „ewigen Liturgie“ wirklich noch der Steine und der Sterne, der Pflanzen und der Tiere? Was bringt das „Lob Gottes“ der irdisch-materiellen Schöpfung über das Lob der Engel und Menschen hinaus? Kann es nicht in ihren ewigen Lobgesang eingehen und darin „aufgehoben“ sein?

Nun, hier hilft uns die biblische *Reich-Gottes-Verheißung* ein Stück weiter: Damit die Herrschaft Gottes endlich im ganzen als universal wirksam erkannt werden kann, dazu bedarf es der vollendeten Schöpfung und ihres Lobes Gottes im ganzen. Denn erst wenn die Schöpfung als ganze vollendet ist, wenn sie im ganzen dem Gerechtigkeits-, Friedens- und Lebenswillen Gottes zustimmt, wird es offenkundig, daß Gott wirklich der Schöpfer und damit der einzige *Herr* der *gesamten* Wirklichkeit ist. Diese Tatsache ist jetzt durchaus noch strittig, eben aufgrund der eigenständigen Selbstbestimmung der Geschöpfe, die nicht einfachhin der ihnen angelegten Bestimmung Gottes für sie entspricht, zumal aufgrund der sündigen Selbstbestimmung des Menschen, die bis zur „Verselbständigung“ gegenüber Gott führt.⁶ Für die endgültige Evidenz des Schöpferseins Gottes braucht es die ganze vollendbare und vollendete Schöpfung in ihrer eigenen Weise der Zustimmung zum universalen Heilswillen Gottes, eben zur Verwandlung der Welt ins Reich Gottes. Gerade auch um die Herrschaft der menschlichen Sünde zu beenden, die „tief in den Naturbedingungen des gegenwärtigen Daseins verwurzelt ist“ und die ihrerseits das Verhältnis der Menschen zu Gott, zueinander und auch zur ganzen Schöpfung im Sinn einer zerstörerischen Selbstsucht verletzt, darum bedarf es für das endgültige Kommen des Reiches Gottes auch der in der gesamten jüdisch-christlichen Tradition erhofften „kosmischen Erneuerung der Welt“, eben eines „Neuen Himmels“ und einer „Neuen Erde“.⁷

6 Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. 3, Göttingen 1993, 625ff.

7 W. Pannenberg, a.a.O. 629 f.

Ich möchte diesen etwas kompliziert klingenden Gedankengang abschließen mit einem schlichten Osterlied von Friedrich Spee; ein Lied, das die Auferstehung Jesu als Vorgeschmack dieser kosmischen Erneuerung besingt (GL 219):

„Die ganze Welt, Herr Jesu Christ, Halleluja, Halleluja,
in deiner Urständ fröhlich ist. Halleluja, Halleluja.

Des Himmels Heer im Himmel singt, -
die Christenheit auf Erden klingt. -

Jetzt grünet, was nur grünen kann, -
die Bäume zu blühen fangen an. -

Es singen *jetzt* die Vögel all, -
jetzt singt und klingt die Nachtigall. -

Der Sonnenschein *jetzt* kommt herein, -
und gibt der Welt ein' neuen Schein. -

Die ganze Welt, Herr Jesu Christ, -
in deiner Urständ fröhlich ist. -“

Jetzt beginnt die Natur und die ganze Welt wieder zu leben! Nicht etwa nur, weil Frühling ist, sondern weil Jesus von den Toten auferstanden ist und sich die ganze Schöpfung im jährlichen Osterfest wieder erneuert, zur neuen Schöpfung wird. In seiner anrührenden Kindlichkeit hat mich dieses Lied assoziativ an das Wort Jesu erinnert: „Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen“ (Mk 10,15). Genau das ist es: in ihrer Fähigkeit zur äußerst erd- und gerade darum gottnahen Daseinsfreude bilden Kinder wohl noch die engste Nahtstelle zwischen der Menschenwelt und allen anderen Geschöpfen. Ihr spontanes und unmittelbares Ja zum Dasein fängt gleichsam das Ja der ganzen Schöpfung auf und schlägt so die Brücke zum bewußten und ausdrücklichen Ja des erwachsenen Menschen. Vermutlich hat Jesus die Kinder uns gerade deswegen als Maßstab unseres Hinzutretendürfens zum Reich Gottes empfohlen.

3. Die Vollendung des „Leibes Christi“

Die nun folgende systematische Überlegung soll noch etwas stärker die *gemeinsame* und doch je-eigene Berufung des Menschen und der außermenschlichen Schöpfung zur Vollendung betonen. In einer anthropozentrischen Sicht der Vollendung der Welt kann - wie wir sahen - die materielle Welt nicht „in sich“ vollendet werden, sondern nur „im Menschen“, der sie durch seinen

Leib in sich aufgenommen und sie sich so auf menschliche Weise anverwandelt, „einverleibt“ hat: Der Kosmos als „Groß-Leib“ des Menschen. Ich habe schon deutlich gemacht, daß diese Sicht wohl nicht der biblischen Vorstellung von der Vollendung der Welt entspricht; denn da ist das Ziel der Schöpfung nicht einfachhin der alles integrierende Geist des Menschen und sein so vollendeter kosmischer „Leib“, sondern der Leib eines einzigen Menschen, der Leib des „neuen Adam“, eben der „Leib Christi“. Nach dem Epheser- und Kolosserbrief besteht die Heiligung und Rettung der Welt durch Gott darin, daß die Glaubenden ihre eigene individuelle Leiblichkeit übersteigen und sie verwandeln lassen in den „Leib Christi“ hinein, also in die den ganzen Kosmos erfüllende und versöhnende Gestalt des auferstandenen Christus. Als der „Erstgeborene der ganzen Schöpfung“ und zugleich als „Erstgeborener von den Toten“ (Kol 1,15.18) ist der auferstandene Christus in Person der „Neue Himmel“ und die „Neue Erde“; und nur in der Teilhabe an ihm werden wir vollendet.

Diese Teilhabe am auferstandenen Leib Christi wird konkret greifbar in der *Eucharistie*: Hier, in der Feier der großen Danksagung der Kirche, geschieht anfanghaft die Eingliederung und die Umwandlung der ganzen Schöpfung in den Leib Christi; sie ist der konkrete Ort des endgültigen Versöhnungshandelns Gottes in und an seiner Welt, der „Vorschein“ der Liturgie des Neuen Himmels und der Neuen Erde (vgl. Teilhard de Chardin und seine eucharistische Kosmologie und Eschatologie!).

In dieser biblischen Sichtweise wird die neuzeitliche Anthropozentrik hinsichtlich der Vollendung der Welt entscheidend gebrochen. Denn diese Vollendung der Welt verdankt sich eben nicht mehr der Dominanz des menschlichen Geistes und seiner Freiheit, durch die sich der Mensch die ganze Schöpfung „einverleibt“ und „anverwandelt“, damit sie an *seiner* Vollendung teilbekomme. Nein, dieser biblischen Verheißung geht es um die „Einverleibung“ und „Umwandlung“ sowohl der Menschen wie auch der ganzen Schöpfung in den ihnen *gemeinsam vorgegebenen* „Leib Christi“, des Auferstandenen, an dem sie je auf ihre Weise partizipieren und *dadurch* zu der jedem Geschöpf eigenen, ihm vom Schöpfer ursprünglich zugedachten Vollendung gelangen können. Die Einbindung auch der menschlichen Vollendung in ein größeres Ganzes, eben in den „Leib Christi“, macht die Schöpfung nicht mehr zum sekundären Teilhaber an der Vollendung des Menschen, sondern zum originären Teilhaber an der Vollendung des Leibes Christi, sowohl in seiner personalen (= der auferstandene Herr) wie in seiner sozialen Gestalt (= die vollendete „Gemeinschaft der Heiligen“).

Dieser Gedankengang findet sich bereits in der Theologie Friedrich Christoph Oetingers (1702-1782), jenes großen Theologen des protestantischen Pietismus im 18. Jhd. Ohne die pietistischen, theosophischen und sonstigen zeitbedingten „Eierschalen“ seiner Eschatologie übernehmen zu wollen,

scheint sich seine Vorstellung von der Vollendung der Schöpfung mit dem bisher Gesagten zu decken. Erhard Kunz hat im Handbuch der Dogmengeschichte Oetingers Eschatologie so zusammengefaßt (unter Einbeziehung von Originalziten des Autors): „Man muß nicht meinen, daß im Himmel nichts sei als Gott. Nein, im Himmel ist eine ganze Welt, auf der neuen Erde sind Gärten, Paradies, Früchte ...' Man wird Gott nicht nur in seiner 'bloßen Essenz' schauen, sondern auch in den Geschöpfen, 'welche im Zusammenschluß mit Christo eine Harmonie ausmachen. Da wird Gott ein Wesen sein, nicht bloß geistlich zu sehen, sondern in herausgesetzter Offenbarung Gottes in der körperlichen Fülle der Gemeinde, welche da ist sein Leib, die Erfüllung dessen, der alles in allem erfüllt. 'In der vollendeten Gemeinschaft der Menschen wird das, was in Gott verborgen ist, körperlich, leibhaft zur Erscheinung kommen. In diesem Sinne gilt: 'Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes, wie aus der Stadt Gottes, Offenb. 21 und 22, klar erhellet!'"⁸

Sehr anschaulich wird diese Hoffnung auch in dem alten Gebet „Seele Christi, heilige mich“ ausgesprochen; nämlich in der Bitte: „In deinen Wunden berge mich.“ Das ist für mich das treffendste Symbol des Himmels, den ich erhoffe und auf den ich mich freue: Geborgen sein in den leibhaftig erlittenen, jetzt aber „verklärten“ Wunden des Auferstandenen; also versöhnt sein mit dem Leid der ganzen Schöpfung, dem eigenen und dem der anderen Geschöpfe. Und zwar deswegen versöhnt sein, weil wir im auferstandenen Jesus - jetzt nur ahnungsweise, einst aber unverborgen - mit allen Sinnen wahrnehmen können, wie alles Leben und Leiden von der Sympathie Gottes, von dem grenzenlosen Mit-Leiden Gottes noch einmal unterfaßt und aufgefangen ist, wie darum alles auch ein Weg zum Heil sein kann. Das ungebrochene „Gott finden in allen Dingen“, gerade auch in den Tränen und Schmerzen unserer Erde, das könnte die Einheit des Neuen Himmels mit der Neuen Erde sein.

Einen Vorgeschmack erlebe ich jedes Jahr, wenn wir mit etwa 200 geistig und körperlich behinderten Menschen und ihren Freunden drei Tage lang im Stil der „Arche“ von Jean Vanier Pfingsten feiern. Da kommt so viel Leid und Elend zusammen, daß einem oft genug zum Heulen zumute ist. Aber zugleich kenne ich keine fröhlicheren Feste als dort, wenn die Behinderten, sogar mit ihren Rollstühlen, in das Tanzen und Spielen miteinstimmen und wir uns stundenlang einfach mit- und aneinander freuen. Ja, das Wort des hl. Ambrosius stimmt wirklich: „Wo Liebe sich freut, da ist ein Fest“, da beginnt der Himmel, das Fest der Versöhnung mit dem Leid und den Tränen der Schöpfung. Denn da wird die ganze Schöpfung hineingeborgen in den verwundeten und geheilten Leib des auferstandenen Christus und so zu ihrer Vollendung gebracht.

8 E. Kunz, Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung (Handbuch der Dogmengeschichte IV/7c, 1. Teil), Freiburg 1980, 88.

Erlösung als Thema der modernen Philosophie?

Heinrich Schmidinger, Salzburg

Wenn man unter *moderner* Philosophie *gegenwärtige* Philosophie versteht, so ist Erlösung in ihr kein Thema. Dafür haben nicht nur einige Richtungen der Philosophie des 20. Jahrhunderts gesorgt - ich erwähne lediglich die Phänomenologie Edmund Husserls, die aus dem sogenannten Wiener Kreis hervorgegangenen Formen der modernen Logik, Wissenschaftstheorie und Sprachphilosophie, den Kritischen Rationalismus, die Analytische Philosophie, den Skeptizismus eines Cioran, eines Marquard oder eines Schlette sowie den postmodernen Neostrukturalismus -, sondern vor allem auch jene politischen Entwicklungen und Geschehnisse unseres Jahrhunderts, die mit den nationalsozialistischen und kommunistischen Massenmorden in Verbindung stehen und über die dahinterstehenden Ideologien und Parteiprogramme jene Philosophien belasteten, ja desavouierten, die diesen mit ihren geschichtsphilosophischen Heilskonzepten Pate gestanden hatten. Die meisten Philosophen unserer Zeit, traue ich mich zu behaupten, gehen soteriologischen Fragen, d.h. Fragen, die sich auf das Gelingen des Menschseins überhaupt sowie auf das Heil der ganzen Natur beziehen, aus dem Weg. Sie ziehen es vor, sich - in bisher nie dagewesenem Maße - mit der eigenen Geschichte zu beschäftigen, oder aber Problemen zuzuwenden, die nach Kierkegaard wohl interessant, vom existentiellen Gesichtspunkt aus betrachtet aber nicht von Interesse sind. Wo sie nicht anders können und sich plötzlich doch mit den „unabweisbaren Fragen“¹ des Menschen konfrontiert sehen - etwa im Bereich der Ethik -, wählen sie häufig zwei Wege: Entweder sie beschränken die Gültigkeit ihrer diesbezüglichen Aussagen auf das überblickbar Nächstliegende oder aber sie belassen es bei der Darbietung eines sogenannten „Orientierungswissens“,² d.h. beim Auflisten, Systematisieren und Erläutern möglicher bzw. aus der Geschichte bereits bekannter Antworten. Die Folge davon ist, daß sich nicht wenige Leute fragen, ob es der Philosophie überhaupt noch um den Menschen und die ihn letztlich einzig bewegenden Probleme - wie Glück, Tod, Sinn des Lebens, Existenz Gottes und dergleichen - geht.

Es sind aber nicht nur die Leute mit ihren Fragen, welche die Philosophie daran erinnern, daß sie sich „gegenüber“ der Soteriologie zu positionieren hat,

1 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, A 7: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben [...]“.

2 Diesen Begriff hat vor allem Willi Oelmüller immer wieder ins Gespräch gebracht, zuletzt wieder in W. Oelmüller / R. Dölle Oelmüller, Grundkurs Religionsphilosophie, München 1997, 15ff, 97ff, 105ff u.ö.

es ist vor allem auch die Philosophie selbst, die *von sich aus* immer wieder darauf stößt. Heute scheint mir dies vor allem in zwei Bereichen der Fall zu sein: Zum *einen* herrscht ein verblüffendes Interesse für die Problemstellungen der Theodizee. In den vergangenen Jahren ist darüber eine beachtliche Menge an Fachliteratur erschienen.³ Das erstaunt nicht nur angesichts der Schwierigkeit der zu lösenden Fragen, sondern auch angesichts der Tatsache, daß Gott in der Philosophie so gut wie keine Rolle mehr spielen und unser Zeitalter eine Epoche der „Gottesfinsternis“ sein soll. Jedenfalls sieht sich die Philosophie - wenn es erlaubt ist, so undifferenziert zu sprechen - mit spezifisch soteriologischen Themen konfrontiert. Denn was es mit dem Leid aller Kreaturen auf sich hat bzw. was es für die Anstrengungen um die Vernunft und das Gute bedeutet, daß es das Böse gibt, ist nicht allein eine Herausforderung für die Vernunft, der es um die Vernünftigkeit ihrer selbst geht, sondern ebenso für die konkrete Existenz des Menschen. Zum *andern* gelangt die vielfach angestrebte Verwissenschaftlichung der Philosophie an die Grenzen ihrer Relevanz für die Lebenswelt der Menschen, die selbst für Philosophen und Wissenschaftler religionskritischer Einstellung wesentlich durch religiöse Dimensionen bestimmt bleibt.⁴ Im Bereich des Religiösen spielen jedoch allemal die soteriologischen Fragen eine zentrale Rolle. Und so kommt die Philosophie erneut, will sie den Kontakt zur Lebenswelt nicht völlig zugunsten einer reinen Expertenwelt abschneiden, in Berührung mit der Soteriologie.

Schon diese beiden winzigen Beobachtungen zeigen, daß sich die Philosophie - nach *meiner* Beurteilung - gegenwärtig in dem Dilemma befindet, einerseits alles mit der Soteriologie Zusammenhängende weit von sich zu weisen, andererseits aber doch von eben diesem *de facto* immer wieder eingeholt zu werden. Das stellt vor die Frage, wie sich die Philosophie *grundsätzlich* zur

3 Aus der seit 1990 erschienen Literatur erwähne ich nur W. Oelmüller (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990; C. F. Geyer, Die Theodizee - Diskurs, Dokumentation, Transformation, Stuttgart 1992 (mit umfangreichen Literaturhinweisen); W. Oelmüller (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann, München 1992; G. Theobald, Hiobs Botschaft - Die Ablösung der metaphysischen durch die poetische Theodizee, Gütersloh 1993; H. Streminger, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizeeproblem, Tübingen 1992; C. Colpe / W. Schmidt-Biggemann (Hg.), Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen, Frankfurt 1993; A. Schuller / W. von Rahden (Hg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993; O. Marquard, Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen, München 1995.

4 In diesem Zusammenhang hat vor allem Jürgen Habermas auf die Bedeutung der Religion hingewiesen. Vgl. dazu M. Knapp, Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns, Würzburg 1993, 561-567, 567ff; zur Frage der Lebenswelt siehe J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1981, Bd. II, 171-293; ders.: Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988, 63-104.

Soteriologie verhält und wie *im Lichte dessen* das eben angesprochene Dilemma zu werten ist. Damit jedoch darauf geantwortet werden kann, bedarf es zum einen eines Blickes in die Geschichte des neuzeitlichen Denkens und zum anderen einer kurzen systematischen Überlegung.

Ganz bewußt sprach ich gerade vom *neuzeitlichen* Denken, denn das Verhältnis von Philosophie und Soteriologie, möchte ich behaupten, ist ein *spezifisch neuzeitliches* Problem, genauer noch ein Problem, das erst mit der *Aufklärung* jene Gestalt annimmt, die bis in unsere Tage bestimmend geblieben ist.⁵

Um das zu sehen, genügt eine Erinnerung daran, daß für den überwiegenden Teil des ganzen antiken und mittelalterlichen Denkens Philosophie und Soteriologie eine mehr oder weniger selbstverständliche Einheit bildeten, wobei ich für die Zwecke dieser Darlegung unter Soteriologie sowohl die Frage nach dem Heil als auch die Frage nach dem Glück subsumiere, was ungenau ist, weil Heil und Glück zwar viel miteinander zu tun haben, zugleich aber nicht miteinander verwechselt werden dürfen, weil Heil im Unterschied zum Glück jedem Menschen zugesichertes Glück ist und darüber hinaus, ebenfalls im Unterschied zum Glück, die ganze Natur in eine prophezeite Vollendungs-dynamik einbezieht. Diese kaum reflektierte Einheit von Philosophie und Soteriologie belegt bereits der antike und mittelalterliche Gebrauch des Wortes „Philosophie“, der zu Bedeutungen wie „Lebensweisheit“, „Anleitung zum gelingenden Leben“ oder „Weg zum menschlichen Glück“ geführt hat.⁶ Philosophie war in diesem Sinne keine Wissenschaft nach neuzeitlichem oder modernem Muster, sondern eine Lehre umfassender Lebensgestaltung. Nicht von ungefähr konnten schon die Kirchenväter von einer „Philosophie der Bibel“, von einer „Philosophie des Moses“, von einer „Philosophie Christi“ bzw. von einer „christlichen Philosophie“ sprechen. Ebenso wenig überrascht es, daß die Denker des Mittelalters unter „christlicher Philosophie“ die Nachfolge Jesu im allgemeinen sowie das Leben der Mönche im speziellen verstanden und daß noch im Kreis der Humanisten und Reformatoren, bis tief ins 16. Jahrhundert hinein, „*philosophia christiana*“ - in polemischer Verwendung gegen die Scholastik - das einfache Leben der „*imitatio Christi*“ bzw. „Theologie“ als Denken und Handeln aus dem Glauben bedeutete.⁷ Sie alle konnten an ein bereits aus vorchristlicher Zeit überkommenes Verständnis von Philosophie an-

5 Zum Folgenden siehe meinen Beitrag: „Nur noch ein Gott kann uns retten.“ Die Ohnmacht der Philosophie?, in: Österreichische Forschungsgemeinschaft (Hg.), Die „Krise der Moderne“ und die Renaissance der Geisteswissenschaften, Wien 1997, 429-448, bes. 434ff (hier auch weitere detaillierte Literaturangaben).

6 Vgl. u.a. den Artikel „Philosophie“, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989) bes. 616-656.

7 Vgl. H. Schmidinger, Philosophie, christliche, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie VII (1989) 886-898.

knüpfen, das - wie Augustinus⁸ ausdrücklich festhält - eine klare Unterscheidung von der „religio“ nicht vorsah.

Das änderte sich unter dem Einfluß von drei Faktoren, die zum Teil wohl schon im Mittelalter wirksam zu werden begannen, in ihrer vollen Tragweite jedoch erst in der Neuzeit zum Durchbruch kamen und in ihrer Kombination sogar wesentlich dazu beigetragen haben, die Neuzeit als Epoche *sui generis* zu konstituieren. Den *ersten* Faktor bildet die Entstehung der Wissenschaftstheorie seit dem 11. und 12. Jahrhundert, die sich in ihrem ersten Auftreten wesentlich als eine Ausdifferenzierung von Theologie und Philosophie darstellte.⁹ Sie führte schon im 13. Jahrhundert - etwa bei Thomas von Aquin¹⁰ - zur Frage nach der Rechtfertigung einer Wissenschaft, die über die Philosophie hinausgehe, und endete bereits damals bei der Antwort, daß die Philosophie alleine den meisten Menschen kein Heil bieten könne, daß sich also Philosophie und Theologie in der Soteriologie unterschieden, welche die Theologie in vollem Ausmaß enthalte und die Philosophie nicht enthalte. Der *zweite* Faktor ist in der reformatorischen Theologie zu sehen, welche die Philosophie geradezu ausschließlich auf ihre Zuständigkeit für das Heil des Menschen befragte und ihr im Lichte ihres „sola gratia“- bzw. „sola fide“-Prinzips jegliche Kompetenz für dasselbe absprach, ja in ihr sogar einen Inbegriff des Sündigen und Widergöttlichen im Menschen erkannte, welches nur Unheil, Verderben und Tod bringt. Als *dritter* Faktor muß die zunehmende Autonomisierung der entstehenden Naturwissenschaft gegenüber der Theologie angesehen werden, welche spätestens im 17. Jahrhundert auch zu einem Grundprinzip der Philosophie wurde. In diesem Fall ging die Initiative zur Trennung von Theologie und Philosophie von letzterer aus. Das bedeutete zum einen, daß man die konkrete Zuständigkeit für Heilsfragen - schon aus politischer Opportunität heraus - der Theologie und den Kirchen überließ, es bedeutete zum andern aber auch, daß man daranging, eigene, nicht theologische, ja allmählich sogar säkularisierte Soteriologien zu entwickeln. Diese Soteriologien wiederum hielt man als solche vorerst noch zurück, indem man sie entweder in Utopien kleidete, die keine unmittelbar-konkrete Wirklichkeitsrelevanz beanspruchten, oder in allgemein-selbstverständlichen Konklusionen verpackte, wie z.B. in derjenigen, daß die Befolgung des Methodenkanons der Wissenschaft die Menschheit in ihrer Suche nach Wahrheit und damit in ihrer Suche nach dem Heil weiterbringe, bzw. in derjenigen, daß die Umsetzung bestimmter ethischer Prinzipien einen alles verändernden Fortschritt für den Menschen impliziere. So unscheinbar diese Saat vorerst auch erschienen sein mag, sie ging gegen Ende des 18. Jahr-

8 De vera religione V 8,26.

9 Vgl. u.a. M.-D.Chenu, *La théologie au douzième siècle* (1957), Paris 1966; L. O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century*, Leiden 1982; U. Leinsle, *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, 76ff.

10 *Summa theologiae* I 1,1; *Summa contra gentiles* I 4.

hundreds, in der Aufklärung also, derart mächtig auf, daß die Philosophie plötzlich doch wieder zu einer Soteriologie wurde und dies in einem Ausmaß, wie sie es zuvor nie gewesen war.

Bevor ich jedoch dazu komme, möchte ich festhalten, daß nach meiner Sicht der Geschichte das Problem des Verhältnisses zwischen Philosophie und Soteriologie ein spezifisches neuzeitliches ist, weil sich erst in der Neuzeit eine gegenüber der Theologie selbständige Philosophie entwickelt hat. Deshalb entstand auch erst jetzt die Frage, ob die Philosophie überhaupt und, wenn ja, in welchem Ausmaß für die Erlösung und das Heil der Menschheit zuständig sei.

Daß nun die Philosophie *als Philosophie* trotzdem noch einmal mit ungeheurem Anspruch die soteriologische Szene betreten hat, rührt meines Erachtens von zwei Ursachen her: Zum *einen* ging die Philosophie während der Aufklärungszeit dazu über, die Religion nicht nur zu kritisieren, sondern auch dazu, sie für überholt zu erklären und zu *ersetzen*. Letzteres zog nach sich, daß die Philosophie von da an auch übernehmen mußte, was sie zu ersetzen beanspruchte. Sie hatte m.a.W. die Religion und damit natürlich auch die Soteriologie *in sich* aufzuheben. Daß unter diesem Vorzeichen die zuvor angesprochenen Utopien und zurückhaltend geäußerten Anleitungen zum seligen Leben mit einem Male zentrale Relevanz erhielten, liegt auf der Hand. Aber dies allein erklärt den damaligen Siegeszug der philosophischen Soteriologien nicht. Dazu spielte noch ein weiterer Faktor mit. Zum *anderen* nämlich kam die Überzeugung auf, daß die Philosophie als Wissenschaft dabei sei, absolutes Wissen zu erlangen. Dies wurde gewiß erst vom Deutschen Idealismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts *expressis verbis* behauptet. Mit der ebenfalls damals erst aufkommenden Vorstellung von der einen Weltgeschichte, die ein einziges Subjekt darstelle und die ganze Menschheit verbinde, egal wie gleichzeitig oder ungleichzeitig die partiellen Entwicklungen in ihr verlaufen, und dem damit einhergehenden Bewußtsein, daß man den Verlauf dieser einen und umfassenden Weltgeschichte *genau kenne*, stand derselbe Anspruch aber *de facto* schon während der Aufklärung im Raume.¹¹ Erst diese beiden Faktoren gemeinsam – der Ersatz der Religion einerseits sowie das Bewußtsein um den Besitz eines absoluten Wissens andererseits – erklären die Entstehung von *Geschichtsphilosophien*, die von jetzt an als ausschließliche und unbedingte Soteriologien auftreten.

Es ist hier nicht der Ort auf diese soteriologischen Geschichtsphilosophien idealistischer, marxistischer, lebensphilosophischer, darwinistischer und szientistischer Art im einzelnen einzugehen. Nur so viel sei festgehalten: Diese Geschichtsphilosophien haben durch ihre Umsetzung in politische Ideologien sowie durch ihre Einwurzelungen in die allgemeinen Weltanschauungen konkrete

11 Vgl. R. Koselleck, *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte* (1967), in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1989, 38–66, bes. 47ff.

Geschichte gemacht. Das gilt nicht nur für das 19., sondern ebenso für das 20. Jahrhundert. Ich stimme Karl Raimund Popper zu, wenn er sagt, daß sich die Geschichtsphilosophien des vergangenen Jahrhunderts aus der Verantwortung für die Menschheitskatastrophen unseres Jahrhundert nicht wegstehlen können.¹² Den Soteriologien geschichtsphilosophischer Art ist aber auch zu verdanken, daß sich über einen beträchtlichen Teil der gesamt-philosophischen Szene so etwas wie eine *soteriologische Stimmung* gebreitet hat. Das zeigt sich vor allem daran, daß selbst Philosophien, die mit der Geschichtsphilosophie überhaupt nichts im Sinn hatten, wie z.B. der Existenzialismus kierkegaard-scher Prägung, der auf den Einzelnen und nicht auf die Menschheitsgeschichte setzte, oder der Positivismus eines Auguste Comte, der mit seiner ganzen Philosophie an die Natur- und Sozialwissenschaften anschließen wollte, daß also selbst diese Philosophien letztlich auf soteriologische Anliegen hinielten. Die soteriologische Stimmung äußert sich aber auch darin, daß sich *die Erwartung der Rezipienten* von Philosophie immer mehr darauf einstellte, von dieser Antworten auf Heilsfragen, ja mehr noch: Anleitungen zum Heil des Menschen oder gar Herbeiführungen von Heilsangeboten zu erhalten. Der unglaubliche Erfolg, den einzelne Philosophen mit ihren Werken erzielen konnten, beruht nach meiner Beurteilung zu einem guten Teil darauf, daß sie dieser Erwartung in irgendeiner Form entsprachen. Einen deutlichen Ausdruck für die soteriologische Stimmung, die durch die Geschichtsphilosophien verbreitet wurde, erblicke ich schließlich in dem, was ich das *Stellvertretungssyndrom* einiger Strömungen der modernen Philosophie nennen würde. Darunter verstehe ich die schon bei den deutschen Idealisten, aber nicht weniger bei Denkern wie Nietzsche, Heidegger und einigen Neomarxisten spürbare Berausung an dem Gefühl, stellvertretend für die ganze Menschheit denken und damit auch irgendwie der ganzen Menschheit denkend ins Bessere, Freiere und Lichtere vorausgehen zu dürfen.

Es waren leider nicht philosophisch-wissenschaftliche Erkenntnisse, die zur faktischen Infragestellung der soteriologischen Geschichtsphilosophien geführt haben, obwohl es diese Erkenntnisse seit dem 19. Jahrhundert in nicht geringer Zahl gegeben hätte. Ich erwähne in diesem Zusammenhang nur die zunehmende Wahrnehmung der Relativität, Begrenztheit und Standpunktbezogenheit jeglichen menschlichen Denkens, die dank der (an Hume und Kant anschließenden) Erkenntniskritik, der Hermeneutik, der Wissenschaftstheorie, der Sprachphilosophie und - nicht zu vergessen - der christlichen Philosophie sowie der (nie unterbrochenen) humanistisch-skeptischen Tradition immer intensiver wurde. Nein, es waren die mit dem Nationalsozialismus und dem Stalinismus in Verbindung stehenden Menschheitskatastrophen unseres Jahrhunderts, die zur unbedingt notwendigen Abkehr von jeglicher geschichtsphiloso-

12 K. R. Popper, Kritik des Historizismus (1944/45), Tübingen ⁵1979, passim.

phischer Spekulation mit soteriologischer Ambition zwingen. Erst sie nämlich machten klar, daß es gegen geschichtliche Ereignisse wie die Vernichtung von Millionen und Abermillionen Menschen, aber auch gegen die solche Ereignisse in Kauf nehmenden *Deutungen* - ideologischer oder geschichtsphilosophischer Art - einen *unbedingten ethischen Einspruch* gibt. Was in den Konzentrationslagern und in den Gulags geschehen ist, *hat* nicht nur keinen wie immer gearbeteten Sinn, sondern *darf* im Namen des Menschen keinen Sinn haben, denn jeglicher Sinn, von wo immer er stammen würde - auch von Gott¹³ -, liefe auf eine Rechtfertigung der Täter und Taten hinaus.

Soweit es nach dem Zusammenbruch der soteriologischen Geschichtsphilosophien innerhalb der Philosophie des 20. Jahrhunderts noch eine Behandlung soteriologischer Themen gab, stand sie erwartungsgemäß in einer Auseinandersetzung mit denselben. Dies wiederum brachte es mit sich, daß zuerst nach der Bedingung der Möglichkeit nicht nur der Geschichtsphilosophien, sondern auch der mit ihnen im Zusammenhang stehenden Menschheitskatastrophen gefragt werden mußte. Erst im Anschluß daran konnte man dazu übergehen, andere Wege einzuschlagen und zu empfehlen. Das bedeutete: *Wenn man sich überhaupt soteriologischen Themen näherte, dann nicht mit der Frage „Wie kann Heil geschaffen oder gefunden werden?“, sondern vielmehr mit der Frage „Wie kann Unheil wie das soeben erlebte in Zukunft verhindert werden?“*. Aber nicht nur darin waren sich die ansonsten so unterschiedlichen Denkbemühungen einig. Grundsätzliche Einigkeit herrschte frappierenderweise auch darüber, daß die Ursachen für die Geschichtssoteriologien samt ihren Folgen weit zurücklagen, also nicht nur in der Aufklärung zu suchen sind, sondern bereits in der griechischen Antike. Ich sage „frappierenderweise“, denn der Versuch wirkgeschichtliche Zusammenhänge über ganze Jahrhunderte, ja Jahrtausende herzustellen, rückt seinerseits zumindest in die Nähe einer neuerlichen Geschichtsphilosophie. Der französische Philosoph François Lyotard hat darauf nicht ganz zu Unrecht aufmerksam gemacht, indem er etwa einem - hinsichtlich Geschichtsphilosophie unverdächtigen - Philosophen wie Jürgen Habermas vorwarf, an einer neuen großen Geschichte zu werken, die alle negativen Hypothesen der eben erst abgetretenen Geschichtsphilosophien enthalte.¹⁴ Wie dem auch sei: Ich meine, daß man vor diesem Hintergrund innerhalb der modernen Philosophie *drei* Ansätze ausmachen kann, die selbst wohl keine expliziten soteriologischen Ansprüche erhoben haben, die aber doch *ex negativo*, d.h. aus der Absicht heraus, erlebtes Unheil sich nicht wiederholen zu lassen, so etwas wie *implizit soteriologische* Aussagen gemacht haben.

13 Elie Wiesel, *Macht Gebete aus meinen Geschichten* (1986), Freiburg 1987, 62f.

14 J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen* (1979), deutsch von O. Pfersmann, Wien 1993.

An erster Stelle nenne ich die *Kritik der Aufklärung*, die von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno entwickelt wurde und in den Theorien der „kritischen Theorie“ sowie der „negativen Dialektik“ ihr systematisches Pendant gefunden hat.¹⁵ Diese Position verdient deshalb als erste berücksichtigt zu werden, weil sie sich bereits in ihrer Sprache sowie in der Form ihres Denkens eng an die idealistischen und marxistischen Philosophien anlehnt. Ihre große These besteht bekanntlich darin, daß alles, was mit dem Menschen, seinem Denken und seinem Handeln, zu tun hat, einer *nicht endenden Dialektik* unterworfen ist. Dialektik heißt in diesem Fall: Alles, was in irgendeiner Weise durch den Menschen Wirklichkeit wird, hat den Charakter einer Position, wir können auch sagen: einer These, die im selben Augenblick, in der sie bezogen wird, auch schon ihre Negation, ihre Antithese, erzeugt. Diese Dialektik kommt, wie gesagt, nie an ein Ende. Solange sie herrscht, tritt daher auch nichts Ganzes oder Vollendetes - etwa eine Synthese - in Erscheinung. Was nun in der Geschichte immer wieder geschehen ist, was letztlich zu den Katastrophen unseres Jahrhunderts geführt hat und was eine dauernde Versuchung für jeden Menschen und jede Gesellschaft darstellt, ist das Verkennen der Dialektik. Dadurch geschieht dreierlei: Zum ersten wird übersehen, daß jede Position immer auch das enthält, wogegen sie Position ist, von ihrer Negation also; zum zweiten stellt sich unweigerlich ein Wirklichkeitsverlust ein, der allemal mit Ungerechtigkeit und Gewalt einhergeht; und zum dritten kommt ein Schicksal in Gang, das niemand in der Hand hat, das aber doch jeden erfaßt, weil die nicht wahrgenommene oder bewußt unterdrückte und ausgegrenzte Negation aufgrund des dialektischen Gesetzes irgendwann und irgendwo geradezu selbstgesetzlich zurückschlägt. Es ist die Tragödie der Aufklärung, daß ihr das verborgen blieb, denn so wurde sie, ohne daß sie es wollte, zu Mitversacherin des Faschismus und des Stalinismus, die beide für Horkheimer und Adorno letztlich nichts anderes darstellen als den Ausbruch dessen, was durch die Aufklärung negiert wurde: die gesamte Sphäre dessen, was die Vernunft zu beherrschen vorgab. Inwiefern kann aber nun der Dialektik der Geschichte entsprochen werden? Wir können auch fragen: Wie ist das bislang, aus der Verkennung der Dialektik erwachsene Unheil vermeidbar? Nach Adorno dadurch, daß permanent für die Negationen der Positionen Partei ergriffen wird. Auf diese Weise verringert sich die Möglichkeit der (meist gewalttätigen) Verfestigungen in der Geschichte und die Dialektik bleibt in Gang. Zu den Posi-

15 Zum Folgenden: M. Horkheimer / Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (1947), in: Max Horkheimer - Gesammelte Schriften, Bd. 5, Frankfurt 1987; Th. W. Adorno, *Negative Dialektik* (1966), in: Theodor W. Adorno - Gesammelte Schriften, Bd. 6, Frankfurt 1975; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950* (1973), Torino 1979, 401-444; R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte - Theoretische Entwicklung - Politische Bedeutung* (1986), München 1988, 364-390, 663-676.

tionen kommt es unwillkürlich. Was nicht selbstverständlich ist, ist die Berücksichtigung der Negationen. Deshalb müssen sie im Blick bleiben. Dies schließlich geschieht durch die dauernde Kritik alles Bestehenden, durch das Wachhalten der Sehnsucht nach dem (von keiner Geschichte realisierbaren) ganz Anderen, durch die unmißverständliche Parteinahme für alles Unterdrückte, Entrechtete und Verkannte. Was auf diesem Wege erreicht wird, ist gewiß nicht mehr das absolute, dem Eschaton vorbehaltene Heil, sehr wohl aber ein Weg zu dem vom Menschen realisierbaren Heil.

Als *zweiter* Ansatz sind alle jene Positionen zu nennen, die im weitesten Sinne das menschliche Denken und Handeln aus der *Zwischenmenschlichkeit* heraus begreifen, konkret die *Dialogphilosophie*,¹⁶ die *existenzialistische Kommunikationstheorie*¹⁷ der - auf die Vorstellung von der „offenen Gesellschaft“ hin orientierte - *Kritische Rationalismus*¹⁸ sowie die - mit der Norm von der „idealen Sprechsituation“ verbundene - *Theorie des kommunikativen Handelns*.¹⁹ So unterschiedlich diese Positionen auch sind, sie treffen sich in der Kritik an den Geschichtsphilosophien doch in zwei fundamentalen Punkten: daß diese nämlich erstens Wissensansprüche erhoben haben, die vor keiner Erkenntniskritik je Bestand haben könnten, und daß ihnen zweitens die wesentliche Rolle der Sprache für alles menschliche Denken und Handeln verborgen geblieben ist. Beides hat schon in der platonischen Philosophie dazu geführt, daß die Wahnvorstellung von einem absoluten Wissen aufkam, welches zumindest wenige Menschen prinzipiell erreichen könnten, daß gleichzeitig jedes Gespür für die Relativität und Standpunktbezogenheit alles Menschlichen verloren ging und daß damit das Denken zwangsläufig intolerant, dogmatisch und repressiv wurde. Auch unter dieser Rücksicht brachten der Nationalsozialismus und der Stalinismus nichts anderes zum Ausdruck als eine Gewalttätigkeit, die im scheinbar so realitätsfernen Denken schon längst gang und gäbe war. Das

-
- 16 Unter vielem anderen siehe bes. F. Ebner, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente* (1929), Frankfurt 1980; M. Buber, *Ich und Du* (1923), in: M. Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1984, 5-136; H.-H. Schrey, *Dialogisches Denken*, Darmstadt 1970, 47-91; H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht*, Innsbruck-Wien 1994, 89-102.
- 17 Vgl. u.a. K. Jaspers, *Philosophie*, Bd.II: *Existenzerhellung* (1932), München-Zürich 1994, 24-200, 415-440.
- 18 Vgl. u.a. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd.II: *Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen* (1945), Tübingen 1957.
- 19 Vgl. u.a. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt 1973, Bd.II, 220-435; J. Habermas, *Wahrheitstheorien* (1973), in: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984; ders.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1981, Bd.I, 47ff; siehe zudem: H. Schmidinger, *Friede als Transzendental. Zur Theorie der „idealen Kommunikationsgemeinschaft“ bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas*, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 31 (1986) 77-98.

Unheil, das dadurch über die gesamte Menschheit gekommen ist, kann daher nur vermieden werden, wenn bewußt wird, daß das Grundexistenzial alles Menschseins nicht die Substanz, sondern die *Relation* ist - die Beziehung zum Andern, die Beziehung zum Du. Damit verbunden ist die Konsequenz, daß es die absolute Wahrheit und folglich auch den Anspruch auf zweifelsfrei sichere Erkenntnis für den Menschen nicht geben kann, sondern allemal nur eine relative Wahrheit mit entsprechend begrenzten Erkenntnisansprüchen, die innerhalb der nicht hintergehbaren kommunikativen Konstellation auf andere Wahrheiten mit ebenso begrenzten Erkenntnisansprüchen stößt. Was angesichts dessen wiederum getan werden kann, ist die gegenseitige Anerkennung des Rechts auf die je eigene Wahrheit, was auch heißt: die gegenseitige Anerkennung des Rechts auf die je eigenen Grenzen und die daraus resultierenden Irrtümer. Ob dies im Zuge eines argumentativen Diskurses oder im Einsatz einer personalen Ich-Du-Beziehung geschieht, ist eine weitere Frage, die hier nicht behandelt werden kann.²⁰ Fest steht jedenfalls für alle hier angesprochenen Positionen: Unter den genannten Voraussetzungen der Zwischenmenschlichkeit bleibt die Freiheit des Menschen gewahrt und dadurch *per se* jedes Unheil vermieden, das zur Vernichtung des einen Menschen durch einen anderen führt.

*Drittens: Martin Heidegger.*²¹ Kein Philosoph des 20. Jahrhunderts hat so ausdrücklich vom „Heil“ und „Heilen“ gesprochen wie er. Kaum ein anderer hat sich so weit in die Sphären des Religiösen und Prophetischen vorgewagt. Und nirgendwo anders als bei ihm begegnet einem so provozierendes Reden von einem rettenden „Gott“, dessen Ausbleiben oder dessen Ankunft dem Menschen zu denken aufgegeben sei. Dennoch ist Heidegger den beiden anderen Positionen in struktureller Hinsicht nicht unähnlich. Denn auch er betrachtet die großen Katastrophen unseres Jahrhunderts - bei ihm „Weltkriege“ genannt - als unvermeidliche Konsequenz eines abendländischen Schicksals, das sich seit der attischen Philosophie über dem weiteren Verlauf der Menschheitsgeschichte zusammenbraute. Und ebenso wie die anderen zitierten Philosophen ist auch er der Meinung, daß ein Ausweg aus dieser Unheilsgeschichte nur gefunden werden kann, wenn die Geschichte einen neuen Weg nimmt. Was aber bedeutet das bei Heidegger? Kurz angedeutet dies: Der Philosophie hat sich bereits bei Platon und Aristoteles die *ontologische Differenz* zwischen jenen Unterschieden, die zwischen der uns begegnenden Wirklichkeit herrschen, und jenem Unterschied, der zwischen eben diesem uns Begegnendem und seinem Ursprung waltet, verborgen. Dadurch verschloß sich ihr nicht nur ein sachgemäßes Denken des Ursprungs, sondern ebenso das Wesen des Denkens sowie das, worauf das Denken gerichtet ist - die Wahrheit. Die Folge davon war in

20 Ausführlicheres dazu in: H. Schmidinger, *Der Mensch ist Person*, wie Anm. 16, 89ff, 136-146.

21 Zum Folgenden: H. Schmidinger, „Nur noch ein Gott kann uns retten“, wie Anm. 5, 429ff, 441f (hier auch Belege aus dem Werk Heideggers).

letzter Konsequenz der neuzeitliche Subjektivismus, der nach Heidegger letztlich immer darauf abzielte, die Wirklichkeit in die Verfügungsgewalt des Menschen zu bringen. Die Technik ist ihm der vollendete Ausdruck dafür.²² Sie war es auch, die den Weltkriegen erst ihre Vernichtungsgewalt gegeben hat. Die Technik freilich ist in der absoluten Subjektivitätsphilosophie Hegels sowie im Nihilismus Nietzsches in ihrem „Wesen“ bereits vorausgedacht worden. Deshalb kann eine Abkehr von dieser „Irre“, welche die ganze abendländische Geschichte darstellt, primär nur im Denken erfolgen. Das aber vermag der Mensch von sich alleine aus nicht zu bewirken. Vielmehr muß sich die ontologische Differenz *von sich selbst her* wieder entbergen - genauso übrigens, wie sie sich zu Zeiten der attischen Philosophie *selbst* verborgen hat. Die Entscheidung über Heil und Unheil liegt somit nicht beim Menschen. Nicht einmal die Bereitschaft zu einer Änderung seines Denkens kann sein Werk sein. Auch sie versteht Heidegger als eine Einräumung, die dem Menschen geschickshaft gewährt wird. So überrascht es schließlich nicht, daß sein letztes Wort zur Frage nach dem Heil der Menschheit in dem posthum veröffentlichten Ausspruch „Nur noch ein Gott kann uns retten“ besteht.

Aufgrund der Redezeit, die mir zur Verfügung steht, muß ich es bei diesen Hinweisen belassen, obwohl natürlich viel dazu zu sagen wäre. Ich schließe mit der zu Beginn meines Vortrages angekündigten kurzen systematischen Überlegung. Auch sie fängt allerdings geschichtlich an, sofern ich noch einmal daran erinnere, daß die *Philosophie* der Aufklärung mit dem Anspruch aufgetreten ist, die *Religion* ersetzen zu können. Diese These ist meiner Beurteilung nach durch den Fortgang der Forschung ebenso widerlegt worden wie die These von der Möglichkeit eines umfassenden menschlichen Blickes über die Menschheitsgeschichte. Denn es hat sich gezeigt, daß die Religion ein *Paradigma umfassender menschlicher Wirklichkeitsbetrachtung und Wirklichkeitsbewältigung sui generis* ist, das wohl mit anderen Paradigmen wie der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie, der politischen Ideologie und der allgemeinen Weltanschauungen häufig interferiert, das aber zugleich eine ursprüngliche, nicht behebbar und folglich auch niemals übersetzbare Eigenständigkeit besitzt.²³ Die Philosophie kann also genauso wenig wie die Kunst, die Wissenschaft, die Ideologie oder eine beliebige Weltanschauung die Religion einfach absorbieren, denn das, was da absorbiert würde, wäre keine Religion mehr, sondern etwas anderes.

22 M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze (1954), Pfullingen 1978, 9-95; siehe ebenso: K. Leidmair, Künstliche Intelligenz und Heidegger. Über den Zwiespalt von Natur und Geist, München 1991.

23 Vgl. u.a. R. Schaeffler, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott, Düsseldorf 1989; ders., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Freiburg-München 1995, 414-475, 483ff, 713ff, 732ff u.ö.

Wenn aber die Religion ein Paradigma umfassender menschlicher Wirklichkeitsbetrachtung und Wirklichkeitsbewältigung neben anderen Paradigmen ist, dann ist damit auch gesagt, daß sich die hier angesprochenen Paradigmen darin treffen, den Menschen in der Betrachtung und Bewältigung der ihn fordernden Wirklichkeit zu leiten. Worin jedoch liegen die Forderungen, die der Mensch zu bestehen hat? Unter anderem und nicht zuletzt in Fragen, die er beantworten muß, wenn er möchte, daß ihm sein Leben gelingt. Mit Sicherheit zählen dazu die Fragen nach dem Glück und nach dem Heil. Das wiederum heißt: Die soteriologischen Fragen betreffen nicht allein die Religion, sondern im Grunde jedes Paradigma menschlicher Wirklichkeitsbewältigung, *auch die Philosophie*.²⁴ Der Unterschied zwischen Religion und Philosophie ergibt sich folglich nicht so sehr daraus, daß die eine Seite Fragen hat, welche die andere überhaupt nicht hat, sondern vielmehr darin, *daß beide Seiten dieselben Fragen verschieden lösen*. Was wiederum hinsichtlich des eingangs beschriebenen Dilemmas der heutigen Philosophie bedeutet: Selbstverständlich sieht sich die Philosophie auch soteriologischen Fragen ausgesetzt. Das kann gar nicht anders sein, solange sie ein Paradigma umfassender menschlicher Wirklichkeitsbetrachtung und -bewältigung bleibt und solange sie ihre Berechtigung mit dem Menschen in Verbindung bringt, der seine Fragen unabhängig davon beantwortet haben will, wie die wissenschaftlichen, künstlerischen, religiösen, ideologischen oder sonstigen Kompetenzen bei der Beantwortung verteilt werden.

Wo endlich ist der Unterschied zwischen der religiösen und der philosophischen Behandlung der existenzrelevanten Fragen festzumachen? Sicherlich nicht in dem, was man lange Zeit als die Verschiedenheit von Mythos und Logos gehandelt hat, denn dies dürfte in der Zwischenzeit klar geworden sein: Mythos und Logos sind viel weniger Gegensätze, als häufig angenommen wurde.²⁵ Es verhält sich vielmehr so, daß einerseits der Mythos den Logos aus sich heraus gebären kann, was die Geschichte seit der griechischen Kultur reichlich gezeigt hat, daß andererseits aber auch der Logos wesentlich mehr Mythos enthält als man sich eingestehen wollte, was nicht zuletzt die mit der Aufklärung in Zusammenhang stehenden Katastrophen bewiesen haben. Weiterführender scheint mir dem gegenüber eine Unterscheidung zu sein, die man schon bei Sören Kierkegaard lesen kann.²⁶ Sie lautet: *Religion zielt auf existen-*

24 Zu meinem Verständnis von Philosophie siehe meinen Artikel: Ein Versuch, Philosophie zu definieren, in: O. Muck (Hg.), Sinngestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens, Innsbruck-Wien 1989, 42-52.

25 Vgl. dazu sowohl M. Horkheimer / Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, wie Anm. 15, bes. 67-103, als auch J. F. Lyotard, Das postmoderne Wissen, wie Anm. 14, passim.

26 Im Folgenden übernehme ich einen Text aus meinem Artikel „Nur noch ein Gott kann uns retten“, wie Anm. 5.

tielle Belangung, Philosophie hingegen richtet sich auf die Erstellung von beurteilbaren Theorien. Einer Religion gegenüber geht es ohne Entscheidungen, die tief in das Leben des Betroffenen eingreifen, nicht ab. Von einem neutralen Standpunkt aus kann sie daher letztlich weder begriffen noch beurteilt werden. Entweder man *erspringt* die von ihr dargebotene Wahrheit, wie es Kierkegaard formuliert hat, oder man stößt lediglich auf die äußere Fassade, die dem distanziierten Blick gleichermaßen zugänglich ist. Mit der ersprungenen Wahrheit erfährt man konsequenterweise die Wirklichkeit ganz anders als wenn man mit ihr objektiv verfährt. Religion spricht in diesem Sinne eine eigene Wirklichkeit zu, in der Regel eine *Heilswirklichkeit*, die dem Menschen sowohl den verborgenen Sinn alles Erfahrbaren als auch die Überwindung alles dessen, was diesen Sinn in Frage stellt, schenkt. Die Antwort, die der Mensch darauf gibt, kann nur im Dank, im Lobpreis, im Vertrauen, in der Hingabe, kurz in existentiellen Akten liegen, die von dieser anderen, objektiv nicht erschließbaren Wirklichkeit Zeugnis geben. *Ganz anders in der Philosophie:* Von ihr ist das existentielle Engagement, sieht man davon ab, daß auch die Bereitschaft zum argumentativen Diskurs ethische Implikationen enthält, gerade nicht gefordert. Philosophie will Wissenschaft sein, und das heißt: Philosophie bemüht sich um *Theorien über die Wirklichkeit im Ganzen*, die sowohl allgemein nachvollziehbar als auch intersubjektiv beurteilbar sind, und die keinen anderen Zweck haben als den, über die Wirklichkeit *Aufklärung* zu verschaffen. Zum Theoretisieren über die Wirklichkeit gehört jedoch eine hinreichende *Distanz* zur Wirklichkeit, die durch die sprachlich-begriffliche Verallgemeinerung und Verobjektivierung erreicht wird. Aus diesem Grunde bringt die Philosophie auch keine neue oder andere Wirklichkeit hervor, wenn zugleich nicht zu bestreiten ist, daß ihre Theorien zu existentiellen Konsequenzen führen können. Ihr geht es um das *Beschreiben*, *Erklären* und *Verstehen* der Wirklichkeit, um nichts sonst. Dem wiederum kommt sie als Wissenschaft nur nach, wenn sie auch die Voraussetzungen ihres Vorgehens reflektiert - die allgemeine Formulierbarkeit ihrer Themen, die intersubjektive Überprüfbarkeit ihrer Problemlösungen sowie die prinzipielle Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Beantwortung ihrer Fragen. Letzteres ist im Hinblick auf die Religion von allergrößter Wichtigkeit: Die Philosophie kann nämlich keine Garantie dafür abgeben, daß sie die Fragen, mit denen sie sich befaßt, auch löst. Sie muß vielmehr damit rechnen, daß einige ihrer Fragen prinzipiell unlösbar bleiben. Aber auch dies ist ihr aller Aufklärung wert.

Erlösung als Thema der modernen Literatur?

Walter Weiss, Salzburg

Vorbemerkung

Das von den Veranstaltern vorgegebene Fragezeichen hinter dem Titel dieses Beitrags ist berechtigt. Erlösung ist in der modernen Literatur viel weniger gegenwärtig als Endzeit. Eschatologie wird gleichgesetzt mit Apokalypse. Der letzte Tag, letzte Tage zeigen sich nicht zugleich als Wende, neuer Anfang, Aufhebung, sondern viel mehr als Untergang, „Auslöschung“, Vernichtung.

Ich konzentriere mich hier auf österreichische Literatur. Ich verstehe sie aber nicht als Sonderfall, sondern als Beispiel für moderne Literatur insgesamt. Und ich fasse „modern“ in einem weiteren Sinn; ich greife zurück bis Grillparzer.

Utopie als Negativum, Anti-Utopie

Die Wende von der Utopie zur vorherrschenden Anti-Utopie in der modernen Literatur wurde vornehmlich von Anglisten herausgearbeitet¹.

Franz Grillparzer formulierte sie mit dem Blick auf den habsburgischen Staat und seine Gesellschaft und universalisierte sie dann in seinen letzten, nachgelassenen Dramen, so im „Bruderzwist in Habsburg“.

Zu seinem vieldiskutierten Radetzky-Gedicht „In deinem Lager ist Österreich“ notierte er 1849 in seinem Tagebuch: „... weh unserm Staate, wenn ich mich je wieder poetisch mit ihm beschäftigen sollte, es wäre nämlich ein Zeichen, daß er wieder am Rande des Untergangs stünde.“² Daraus ging 1853 nach einem Attentat auf Kaiser Franz Joseph folgendes Epigramm hervor:

„Ich spreche (Variante „rede“) nicht, wo jeder spricht,
Wo alle schweigen, schweig ich nicht.
Weh mir und euch, wenn ich von uns je wieder singe,
Ich bin ein Dichter der letzten Dinge!“³

Da ist das vorher behauptete Eindeutigwerden der „Letzten Dinge“ förmlich mit Händen zu greifen.

-
- 1 Z.B. Hubertus Schulte Herbrüggen, *Utopie und Anti-Utopie* (Beiträge zur englischen Philologie 43), Bochum 1960.
 - 2 Franz Grillparzer, *Sämtliche Werke*, 4. Bd., München 1965, 716.
 - 3 Ders., *Sämtliche Werke*, 1. Bd., München 1969, 518.

Die Fortschreibung dieser negativen Utopie sind „Die letzten Tage der Menschheit“ (1918) von Karl Kraus, wo der Untergang des Habsburgerreiches, des Deutschen Reiches, Europas, der Menschheit und der Menschlichkeit zusammenfallen. Der Schluß dieses Monsterdramas nach dem V. Akt trägt den Titel „Die letzte Nacht“.

Hier schließt Ingeborg Bachmann mit „Malina“ (1971) an. Das dritte, das letzte Kapitel ihres Romans trägt den Titel „Von letzten Dingen“ und mündet in die Vision des Verbrennungstodes, die den Tod der Autorin grausam vorweggenommen hat: „Mein Königreich, mein Ungargassenland, das ich gehalten habe mit meinen sterblichen Händen, mein herrliches Land, jetzt nicht mehr größer als meine Herdplatte, die zu glühen anfängt ... Ich muß aufpassen, daß ich mit dem Gesicht nicht auf die Herdplatte falle, mich selber verstümmle, verbrenne ... Es kommt niemand zu Hilfe ... Es war Mord.“⁴

Thomas Bernhards „Auslöschung“ (1986) setzt diese Reihe universalisierend fort. Ihr Motto: „Ich fühle, wie der Tod mich beständig in seinen Klauen hat. Wie ich mich auch verhalte, er ist überall da (Montaigne)“.⁵

Totalisierende Gegenentwürfe

Gibt es überhaupt Gegeninstanzen, Gegenentwürfe? Ja, es gibt sie - bereits bei Grillparzer.

Sein patriotisches Drama „König Ottokars Glück und Ende“ stellt in der historischen Auseinandersetzung Rudolfs I., des Begründers der Habsburgermonarchie, mit dem Böhmenkönig Ottokar zugleich aktualisierend die Auseinandersetzung Österreich-Habsburgs mit Napoleon und der Französischen Revolution dar und deutet die daraus hervorgegangene Restauration als „restitutio ad integrum“, als Wiederherstellung des Ganzen. Beziehungsvoll wurde im Jahr des Staatsvertrags, der Wiederherstellung Österreichs, 1955, das wiedererrichtete Burgtheater mit diesem Stück eröffnet.

In den bereits erwähnten späten Dramen, „Ein Bruderzwist in Habsburg“ und „Libussa“, ist diese Restitution, diese Lösung und Erlösung aus einer bedrückenden Gegenwart, allerdings in eine weite Ferne entrückt, sodaß ihre visionäre Beschwörung durch Rudolf II. und Libussa problematisch wird.

Spätere Erlösungsvisionen, erkennbar an ihrer Rede von der Ganzheit, von der ganzen, totalen Weltordnung fallen mit ihrem Ganzheitsjargon hinter diese Problematisierung wieder zurück.

Das gilt etwa für Hofmannsthals Dramen der „konservativen Revolution“, „Jedermann“ und „Das Salzburger Große Welttheater“, die dem von Hermann

4 Ingeborg, Bachmann, Werke, 3. Bd., München 1982, 334. 337.

5 Thomas Bernhard, Auslöschung, Frankfurt am Main 1986, 5.

Broch in den „Schlafwandlern“ diagnostizierten „Wertezerfall“ (Werteaus-einanderfall) Europas, mit einem Rückgriff auf das Manifest „Die Christenheit oder Europa“ von Novalis, individuelle und gesellschaftliche Wiederherstellungen der christlich-platonischen Weltordnung als Lösung und Erlösung entgegenstellen möchten.⁶

Das gilt, wie mir scheint, auch noch für das jüngste Drama Peter Handkes „Zurüstungen für die Unsterblichkeit“ (1977).⁷ Peter Handke war, so wurde berichtet, dazu ausersehen, ein Nachfolgestück für den „Jedermann“ zu verfassen und ihn damit abzulösen. „Zurüstungen für die Unsterblichkeit“ wirken wie hervorgegangen aus diesem in der Zwischenzeit wohl aufgegebenen Vorhaben:

Leitwörter, die sich hindurchziehen, sind „die ganze „Welt“, „ein Ganzer“, „ganzerzählen“ (104), „Reich“ (82), „Weltgesetz“ (86), „das neue Gesetz“ (134), „Weltordnung“, „entdeckerische Ordnung“ (91).

Dem entspricht auf der Gegenseite die Polemik gegen die „Schilderung der letzten Tage, der letzten Nacht“ (82) und die Aussage: „- auch die Endzeiten sind vorüber -“ (90). Darin finden sich zum Teil wörtliche Bezüge auf Karl Kraus und Thomas Bernhard.

Wohl werden auch die „sogenannt unsterblichen Werke“ (109) relativiert, abgewertet als „raumfressende Unsterblichkeiten“ (110), wohl wird das „sogenannte neue Gesetz“ nur „um- und angespielt“, „löchrig und possenhaft“, aber: „Es wird kommen, umgreifend, ausschließlich, fundamental“ (134). Es bleibt unbefragt erhalten der Gestus und der Jargon der Ganzheit, der Totalität. Und Totalität geht allzu leicht über in totalitär. Wir haben das erfahren mit Nietzsches und Marxens Weltentwürfen, und jüngst bei denen des Neokapitalismus. Ich persönlich, salopp gesprochen, ein Handke-Fan, habe hier auch den fundamentalistischen Ton seiner „Gerechtigkeit für Serbien“⁸ im Ohr.

Paradoxe Augenblicke der Erlösung

Eine bisher noch nicht in den Blick gekommene Erscheinungsform von Erlösung in der modernen Literatur begegnet auch bereits bei Grillparzer.

Ich lenke dafür ihren Blick zunächst auf die Novelle „Der arme Spielmann“ (1848) und dann auf das Drama „Ein Bruderzwist in Habsburg“. Es ist

6 Vgl. dazu Walter Weiss, Salzburger Mythos? Hofmannsthals und Reinhardts Welttheater, in: Zeitgeschichte 2 (1975) 109-119.

7 Peter Handke, Zurüstungen für die Unsterblichkeit. Ein Königsdrama, Frankfurt am Main 1997.

8 Ders., Eine winterliche Reise zu den Flüssen Donau, Save, Morawa und Drina oder Gerechtigkeit für Serbien, Frankfurt am Main 1996.

uns bereits im Zusammenhang mit dem Zurückweichen dessen begegnet, was Grillparzer in seinem Tagebuch einmal so bestimmt hat: „Aller Poesie liegt die Idee einer höheren Weltordnung zu Grunde, die sich aber vom Verstande nie im Ganzen auffassen, daher nie realisieren läßt, und von welcher nur dem Gefühl vergönnt ist, dem Gleichverborgenen in der Menschenbrust, je und dann einen Teil ahnend zu erfassen.“⁹ Die universale „höhere Weltordnung“ entzieht sich der Totalerfassung und damit auch dem Ganzheits-, dem Totalitätsjargon und blitzt nur „je und dann“, in seltenen Augenblicken, auf.

Und dieses Aufblitzen geschieht im Zeichen einer paradoxen Spannung. So auch bei dem „Armen Spielmann“, wenn er ein einziges Mal von der höheren Idee seiner mißtönenden Musik spricht:

„Sie spielen den Wolfgang Amadeus Mozart und den Sebastian Bach, aber den lieben Gott spielt keiner. Die ewige Wohltat und Gnade des Tons und Klangs, seine wundertätige Übereinstimmung mit dem durstigen zerlehzenden Ohr, daß ... die Dissonanz herabgebeugt wird als wissentliche Bosheit oder vermessener Stolz, und die Wunder der Bindung und Umkehrung, wodurch auch die Sekunde zur Gnade gelangt in dem Schoß des Wohlklangs ... ein ganzes Himmelsgebäude, eins ins andere greifend, ohne Mörtel verbunden und gehalten von Gottes Hand. Davon will niemand etwas wissen bis auf wenige.“¹⁰

Und die gleiche paradoxe Spannung bestimmt auch sein Sterben, wenn er da ohne Rücksicht auf sich selbst aus dem Hochwasser zuerst Kinder rettet und dann noch für die Rettung von Rechnungsbüchern sein Leben opfert. Und wieder prägt sie sein Nachleben bei seiner verlorenen Geliebten, die ein spießhaftes Kleinbürgerleben führt und doch seine Geige aufbewahrt, „mit einer Art Symmetrie geordnet neben einem Spiegel und einem Kruzifix gegenüber.“¹¹

Daß „die Sekunde zur Gnade gelangt in den Schoß des Wohlklangs“, dies sollte man präsent haben, wenn der als Herrscher wie als Vater gescheiterte Rudolf II. im „Bruderzwist“ angesichts der herannahenden Katastrophe des 30jährigen Krieges seinen früheren Fluch über die abgefallene Stadt Prag zurücknimmt:

„... Mit jedem Atemzug
Saug ich zurück ein vorschnell rasches Wort,
Ich will allein das Weh für alle tragen.
Und also segn' ich dich, verlockte Stadt,
Was Böses du getan, es sei zum Guten.“

Und in diesem Augenblick hört der Sterbende Musik:

9 Franz Grillparzer, Prag-Reichenberger Ausgabe, von August Sauer. 2. Abt., Bd. 10, Nr. 3196, 147.

10 Ders., Sämtliche Werke, 3. Bd., München 1954, 162f.

11 Ebd. 186.

„- Ist hier Musik?
 (die Umstehenden 'hören nichts')
 Nun denn, so ist's der Nachklang von der Weihnacht,
 Die mir herübertönt aus ferner Zeit,
 An die ich glaube und im Glauben sterbe.“¹²

Auch bei dem Verfasser der „Letzten Tage der Menschheit“, bei Karl Kraus, blitzt ein ähnlicher Erlösungsaugenblick auf, in seinem Gedicht „Verwandlung“. Daraus zwei Verse:

„Heute ist Frühling, Zitternder Bote des Glücks,
 Kam durch den Winter der Welt der goldene Falter.“¹³

Franz Kafka, einer der wirkungsmächtigsten Autoren der Anti-Utopie im 20. Jahrhundert, eröffnet für seinen „Verschollenen“ im modern-abweisenden Amerika, Karl Roßmann, im letzten Kapitel seines Romanfragments das zwischen Erlösung und Drohung zweideutig schillernde „Naturtheater von Oklahoma“: „'Jeder war willkommen', hieß es, Jeder, also auch Karl! Alles, was er bisher getan hatte, war vergessen; niemand wollte ihm daraus einen Vorwurf machen ... öffentlich wurde das Versprechen gegeben, daß man auch ihn annehmen würde ... 'Wir können alle brauchen'“. Auf der anderen Seite dann aber die Drohung: „Wer jetzt die Gelegenheit versäumt, versäumt sie für immer ... Um zwölf Uhr wird alles geschlossen und nicht mehr geöffnet!“¹⁴

Und ähnlich paradox die „Kaiserliche Botschaft“, die „niemals, niemals“ ankommen kann und von der es dann doch im letzten Satz heißt: „- Du aber sitzt an deinem Fenster und erträumst sie dir, wenn der Abend kommt.“¹⁵

Die eindrucksvollste Gestaltung der paradoxen Augenblickserlösung begegnet uns in der Literatur unserer Zeit wohl bei Ilse Aichinger, in ihrem Roman „Die größere Hoffnung“ (1948, 1991). Die von der totalitären Ordnung des Hitlerregimes ausgegrenzten und verfolgten jüdischen Kinder in Wien folgen da trotz allem der Hoffnung bis zu dem Augenblick, da die Front das Ufer der belagerten Innenstadt erreicht und da hinter den umkämpften Brücken die Befreiung, der Friede winkt.

Ellen, die zentrale Person, denkt da:

„Irgendwann mußte man springen. Ellen wußte, daß sie keine Zeit mehr hatte. Sie wußte, daß sie bald springen würde. Es war alles ein einziger Anlauf gewesen ... Ellen lief gegen den Kai, gegen die umkämpften Brücken. Sie lief dem König Frieden auf seinem Kreuzweg nach. Niemand hielt sie mehr auf, niemand konnte sie aufhalten ...“

12 Ebd., 2. Bd., München 1970, V. 2380-2384, V. 2411-2415.

13 Karl Kraus, Worte in Versen. München 1959, 11.

14 Franz Kafka, Gesammelte Werke. Amerika, Frankfurt am Main 1976, 223. 229.

15 Ebd., Erzählungen, 129.

‘... die Brücke steht nicht mehr!’

‘Wir bauen sie neu!’

‘Wie soll sie heißen?’

‘Die größere Hoffnung, unsere Hoffnung! ...’

Die brennenden Augen auf den zersplitterten Rest der Brücke gerichtet, sprang Ellen über eine aus dem Boden gerissene, emporklaffende Straßenbahnschiene und wurde, noch ehe die Schwerkraft sie wieder zur Erde zog, von einer explodierenden Granate zerrissen.

Über den umkämpften Brücken stand der Morgenstern. ¹⁶

So endet der Roman paradox zwischen Vernichten und Überschreiten, Transzendieren.

Als Schüler 1988 - fünfzig Jahre nach dem „Anschluß“, nach dem Anbruch des Hitlerregimes und vierzig Jahre nach dem Erscheinen ihres Romans - Ilse Aichinger einen Preis verliehen, weil sie ihnen mit ihrem Roman „Geschichte verstehbar gemacht habe“, da bekannte sie sich in ihrer Dankes-„Rede an die Jugend“ erneut zu ihm als Zentrum ihres Dichtens: „In der Zeit der Verfolgung gab es kein Später. Jeder konnte jeden Augenblick von unserer Seite gerissen werden. Jede Stimme war so neu und so kostbar wie die Stimme eines vom Grabe wieder Auferstandenen.“

Und sie leitet daraus ihren abschließenden Appell ab: „auf der geduldigen, aber niemals einschläfernden Suche bleiben, die Freude immer erhoffen, aber diese Hoffnung nie bestechlich werden zu lassen.“ ¹⁷

Schlußbemerkung

Wir haben eine Begründung dafür gefunden, daß der von den Veranstaltern vorgegebene Titel „Erlösung in der modernen Literatur“ mit einem Fragezeichen versehen war.

16 Ilse Aichinger, Taschenbuchausgabe in acht Bänden. Bd. 1. Die größere Hoffnung. Frankfurt am Main 1991, 268f. - Vgl. dazu Anna Seghers, Aufstand der Fischer von Santa Barbara, wofür sie den Kleistpreis 1928 bekommen hat, als Kontrastparallele. Da bricht ein Aufstand Unterdrückter zusammen und ein Junge, Andreas, läuft und springt: „Es hatte keinen Sinn zu laufen, aber es war doch gut ... Sie [die Soldaten, W. W.] riefen schon ‘Halt!’ und noch mal ‘Halt!’ ... Andreas hörte noch mal ‘Halt!’, er rannte noch schneller, er hörte auch einen Knall, das war wie ein Händeklatschen: Weiter - er rannte -, Andreas war schon umgefallen, hatte sich schon überkugelt, war in den Steinen hängengeblieben, das Gesicht unkenntlich zerschlagen - aber etwas in ihm rannte noch immer weiter, rannte und rannte und zerstob schließlich nach allen Richtungen in die Luft in unbeschreiblicher Freude und Leichtigkeit.“ Berlin 1958, 130f.

17 Ebd. 280f.

Sowohl die vorwaltende Tendenz zur Anti-Utopie als auch die zunehmende Fragwürdigkeit der Beschwörung universaler Weltordnungen begründen das Fragezeichen. Am meisten überzeugen mich die zuletzt skizzierten Versuche in Richtung auf einen paradoxen Erlösungsaugenblick.

Als Literaturwissenschaftler kommt mir eine Parallele in den Sinn: Was ich zur Erlösung in der modernen Literatur gefunden habe, entspricht einer von der Metaphorikforschung beobachteten Tendenz zur Ablösung weitausegreifender Metaphernfelder und Metaphernsysteme durch die „Augenblicks-metapher“ in der Literatur des 20. Jahrhunderts.¹⁸

Die theologische Auswertung meines Befundes stelle ich den Theologen anheim.

Nur auf einen Aspekt weise ich abschließend hin: auf die unverkennbaren Jesuanalogien sowohl bei Grillparzer wie bei Ilse Aichinger. Prüfen Sie dafür nur die von mir zitierten Textstellen aus dem „Armen Spielmann“, aus dem „Bruderzwist“ und aus der „größeren Hoffnung“!¹⁹

18 Susanne Ledanff, *Die Augenblicksmetapher*. München 1981.

19 Vgl. dazu auch Walter Weiss, *Jesus in der modernen Literatur*, in: *Jesus von Nazaret*. Graz 1995, 99-105.

Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl*

Wilhelm Achleitner / Ulrich Winkler

I. Bücher

1. Zur Auslegung der Ebedweissagung (Is 52,13 - 53,12) in der Literatur des späten Judentums und im Neuen Testament, Dissertation bei P. Edouard Dhanis SJ, Gregoriana, Rom 1963; gedruckt: Linz 1982.
2. Gott in der Literatur, hg. v. G. Bachl u. H. Schink, Linz 1976.
3. Schuld und Schicksal, hg. v. G. Bachl u. W. Zauner, Linz 1979.
4. Über den Tod und das Leben danach, Graz/Wien/Köln 1980.
5. Eucharistie - Essen als Symbol? (Theologische Meditationen 62), Zürich/Einsiedeln/Köln 1983.
6. Die Zukunft nach dem Tod, Freiburg i. Br. 1985; Übersetzung ins Italienische, 1988.
7. Der beneidete Engel. Theologische Prosa, Freiburg i. Br. 1987.
8. Auch Dinge haben ihre Tränen, Texte von G. Bachl u. G. Rombold, Bilder v. H. Friedl, mit einem Vorwort v. Kardinal F. König, Innsbruck/Wien 1988.
9. Der beschädigte Eros. Frau und Mann im Christentum, Freiburg i. Br. 1989.
10. Lesen - ein Weg in die Freiheit, Innsbruck/Wien 1989.
11. Gottesbeschreibung. Reden und Lesestücke, Innsbruck/Wien 1990.
12. Der schwierige Jesus, Innsbruck 1994; ³1997
13. Familie Leben. Herausforderung für kirchliche Lehre und Praxis (Herausgeber), Düsseldorf 1995.
14. Eschatologie, Bd. 1-2 (Texte zur Theologie. Dogmatik, hg. v. W. Beinert), Graz/-Wien/Köln [im Druck].

II. Beiträge in Sammelbänden, Zeitschriften und Zeitungen

1. Jesus und die Autoritäten, in: Welser Zeitung 51 (19. 12. 1968) 1-2.
2. „Laß dich nicht füttern“, in: Welser Zeitung 52 (24. 12. 1970) 3.
3. Der Christ und die Zukunft, in: Welt der Frau. Die österreichische Frauenzeitschrift 2 (1970) 11.
4. Magie und christliches Sakrament; Wort und Sakrament; Sakramente als Grundvollzüge des christlichen Lebens, in: Die Sakramente im Religionsunterricht, hg. v. Diözesaninstitut für Laienkatechetik Linz. Tagungsberichte, Puchberg 1971, 3-11, 12-23, 24-29.
5. Die Kirche - Sinn und Aufgabe, in: Unsere Brücke, hg. v. den Theologen des Linzer Priesterseminars, Nr. 2 (1971) 2-6.
6. Das Gottesbild und die Entschiedenheit christlicher Berufung. Anmerkungen zum „character indelebilis“, in: Priesterbild im Wandel. Theologische, geschichtliche und

* Bis 1991 vgl. Gottesgeschichten. Beiträge zu einer systematischen Theologie. Für Gottfried Bachl zum 60. Geburtstag, hg. v. Wilhelm Achleitner und Ulrich Winkler, Freiburg/Basel/Wien 1992, 441-454.

- praktische Aspekte des Priesterbildes, hg. v. den Professoren der Philosophisch-Theologischen Hochschule Linz, Linz 1972, 129-165.
7. Markierungen zur christlichen Verkündigung (Theologische Information 20), Linz 1973.
8. Struwpeter-Frömmigkeit, in: Welt der Frau. Die österreichische Frauenzeitschrift 12 (1974) 6f.
9. Zur Marienverehrung (Theologische Information 30), Linz 1976.
10. Muß Gott strafen?, in: Muß Strafe sein? Familie - Schule - Staat - Herrschaft Gottes, hg. v. der österreichischen Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger“, Wien/Linz/Passau 1975, 20-24.
11. Die Analogie des Weiblichen in der Trinität, in: ThPQ 124 (1976) 127-140.
12. Gott als Produkt des Menschen. Zur Deutung der Religion bei Ludwig Feuerbach, in: G. Rombold/R. Zinnhobler (Hg.), Wegbereitung der Gegenwart, Linz 1977, 87-122.
13. Über die Verehrung der Mutter Jesu, in: Diakonia 8 (1977) 150-167.
14. Die christliche Hoffnung, in: ThPQ 125 (1977) 5-18.
15. Zehn geistliche Hinweise für die Feier der Geburt Christi, in: Welt der Frau. Die österreichische Frauenzeitschrift 12 (1977) 3.
16. Der Teufel und das Böse, in: Welt der Frau. Die österreichische Frauenzeitschrift 7 (1978) 32-35.
17. Das Glaubensproblem des Monotheismus und der Trinität (Theologische Information 37), Linz 1980.
18. Was ist das eigentlich - die Sünde? (Puchberger Arbeitsblätter), Puchberg/Wels 1980.
19. Jesus, das Licht der Zukunft, in: Linzer Kirchenzeitung 37 (19. 4. 1981) 1-2.
20. Theologische Kriterien für kirchliche Entscheidungsprozesse, in: Studententag anlässlich der zweijährigen Sedisvakanz des Linzer Bischofsstuhls, hg. v. Forum Theologie und Kirche, Linz 1981, 10-19.
21. Leben - ein für allemal. Wiedergeburt ist nicht mit Christentum vereinbar, in: Die Furche. Unabhängige Wochenzeitung für Politik, Gesellschaft, Kultur 27 (6. 7. 1983) 8.
22. Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung, in: ThPQ 131 (1983) 204-214.
23. Faszination des Schreckens. Die Hölle im christlichen System, in: KuKi 46 (1983) 187-191.
24. Mut zur Endlichkeit. Thesen zum Thema Angst, in: Unsere Brücke, hg. v. den Theologen des Linzer Priesterseminars, Nr. 1 (1983) 2.
25. Ostern mit der Natur? „Der Ort, wo sie stand, weiß von ihr nichts mehr“, in: Linzer Kirchenzeitung 39 (3. 4. 1983) 3.
26. Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung, in: ThPQ 131 (1983) 204-214.
27. Helm Stierlin - Amateurtheologe?, in: Eheberatung. Informationsblatt des Verbandes der Ehe-, Familien- und Lebensberater Österreichs, o.O. 1983, 1-3.
28. Die Frau zwischen Dämonisierung und Idealisierung, in: KuKi 47 (1984) 195-199.
29. Weder Mann noch Frau, in: Diakonia 15 (1984) 104-107.
30. Alles kommt aus der Natur. ORF-Sonntagsgedanken, Juni 1983, veröff. in: Unsere Brücke, hg. v. den Theologen des Linzer Priesterseminars, Linz 1985, 20.
31. Der Galgen von Golgotha. Impft uns das Kreuz ein schlechtes Gewissen ein?, in: Kirche präsent 13 (28. 3. 1985) 7.
32. Fragmente des Menschlichen. Erinnerung an alle Toten, in: Salzburger Nachrichten 41 (2./3. 11. 1985) 23.
33. Die Gottesmutter im Waffengeklirre, in: Welt der Frau. Die österreichische Frauenzeitschrift 5 (1985) 3.

34. Zukunft jenseits des Todes, in: P. Gordan (Hg.), *Die Zukunft der Zukunft*, Graz/-Wien/Köln 1985, 291-323.
35. Das Vertrauen Jesu zum Vater, in: H. Bogensberger/R. Kögerler (Hg.), *Grammatik des Glaubens*, Wien 1985, 77-89.
36. Der Gerechte, in: R. Walter (Hg.), *Die hundert Namen Gottes*, Freiburg i. Br. 1985, 52-58; Übersetzung ins Niederländische: De rechtvaardige, in: R. Walter (red.), *God heeft wel honderd namen*, Baarn 1986, 47-52.
37. Ändert die Priesterweihe die Vernunft? Ein Interview zum Priesterjubiläum, in: *Diakonia* 16 (1985) 258-263; abgedr. in: *Anzeiger für die Seelsorge* 6 (1987) 226-229.
38. Kirche als Ort der Versöhnung glaubhaft. Ein Gespräch mit Gottfried Bachl, in: *Rupertusblatt. Kirchenzeitung der Erzdiözese Salzburg* 41 (5. 1. 1986) 16f.
39. Die Kirche als Ort der Versöhnung, in: H. Erharder/R. Schwarzenberger (Hg.), *Versöhnte Christen. Versöhnung in der Welt. Bußpastoral und Bußpraxis heute*, Wien 1986, 63-79.
40. Die Kirche als Ort der Versöhnung. Christen sind gefordert, zur Lösung von Konflikten beizutragen, in: *Die Furche. Unabhängige Wochenzeitung für Politik, Gesellschaft, Kultur* 8 (21. 2. 1986) 13.
41. Mythos, in: U. Ruh/D. Seeber/R. Walter (Hg.), *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, Freiburg i. Br. 1986, 289-293.
42. Überlegungen zur Elementarisierung aus der Sicht des dogmatischen Theologen, in: *Christlich-pädagogische Blätter* 3 (1986) 187-195; erweiterte Fassung, in: A. Biesinger/Th. Schreijäck (Hg.), *Religionsunterricht heute. Seine elementaren theologischen Inhalte*, Freiburg i. Br. 1989, 64-87.
43. Eros und Tod, in: *KuKi* 50 (1987) 90-91.
44. Der Himmel hängt voller Ideen, in: *Rupertusblatt. Kirchenzeitung der Erzdiözese Salzburg* 42 (7. 6. 1987) 19.
45. Aufhellung der Unheimlichkeit. Die Gottesangst, in: R. Walter (Hg.), *Lebenskraft Angst. Wandlung und Befreiung*, Freiburg i. Br. 1987, 111-121.
46. An Abraham wegen Isaaks Opferung, in: *Rupertusblatt. Kirchenzeitung der Erzdiözese Salzburg* 42 (23. 8. 1987) 8.
47. Adventgebet, in: *Kolpophon. Kolpingblatt der Erzdiözese Salzburg* 4 (1987) 7-9.
48. Der mündige Jesus, in: *Salzburger Nachrichten* 43 (24. 12. 1987), *Das Wochenende I*; abgedr. in: *St. - Nikolaus-Bote. Der Murnauer Pfarrbrief* 5 (1988), o.S.
49. Dummheit, in: *Panorama. Zeitschrift der christlichen Lehrer an der Pädagogischen Akademie Salzburg*, Salzburg 9 (1988), o.S.
50. Der Hundertfache. Eine geträumte Predigt, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 6 (1988) 227-229.
51. Ästhetik und Evangelium. Fragen an Theater und Kirche, in: *HerKorr* 42 (1988) 291-297.
52. Ästhetik und Evangelium, in: *zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 3 (1988) 5-6.
53. Thesen zum Bittgebet, in: Th. Schneider/L. Ullrich (Hg.), *Vorsehung und Handeln Gottes*, Freiburg i. Br. 1988; zugleich *Erfurter Theologische Schriften* 16, Leipzig 1988, 192-207.
54. Eine andere Trinität? Gedanken zu einer Predigt des Bernhard von Clairvaux, in: H. Paarhammer/F.-M. Schmözl (Hg.), *Uni Trinoque Domino. Karl Berg. Bischof im Dienste der Einheit. Eine Festgabe. Erzbischof Karl Berg zum 80. Geburtstag*, Thaur/Tirol 1989, 255-273.

55. Das Spannungsverhältnis der Geschlechter im christlichen Denken, in: P. Gordan (Hg.), Gott schuf den Menschen als Mann und Frau, Graz/Wien/Köln 1989, 27-49.
56. Der Glaube sucht das Denken, in: ThPQ 137 (1989) 122-126.
57. „In der Wahrheit leben“. Gedanken über falsche Demut, Selbstverwirklichung und Moralismus, in: HerKorr 43 (1989) 356-362.
58. „Der jetzige Papst redet wie Josef II“. Der Dogmatiker Bachl über die katholische Kirche, in: Salzburger Nachrichten 45 (8. 11. 1989) 3.
59. II. Vatikanum wollte offene Entschiedenheit. Theologe Bachl: Jedes Konzil brachte Streit in Kirche, in: Salzburger Nachrichten 45 (9. 11. 1989) 3.
60. Kreuzerzretung. Zu einem Gedicht von Christine Lavant, in: M. Leisch-Kiesl/E. Savio (Hg.), Die Wahrheit der Kunst. Wider die Banalität. Für Günter Rombold zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1990, 85-95.
61. Glaubensfragen - Lebensfragen: Die Lust an der Stellvertretung; Das Verhängnis der Glücksuche; Die Tarnkappe des Moralismus, in: Bayerischer Rundfunk. Kirchenfunk, 18. 3. 1990.
62. Habt Salz in Euch und haltet Frieden untereinander. Widerspruch und Versöhnung, in: Aufwachen in Widersprüchen, hg. v. F. Wurst, H. Rothbucher, R. Donnenberg, Salzburg 1990, 116-130.
63. Eschatologie (I.), in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten - Hintergründe - Klärungen, hg. v. H. Gasper, J. Müller, F. Valentin, Freiburg i. Br. 1990, 244-246.
64. Mythos, in: Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten - Hintergründe - Klärungen, hg. v. H. Gasper, J. Müller, F. Valentin, Freiburg i. Br. 1990, 704-708.
65. Ästhetische Darstellung und Evangelium. Fragen an Theater und Kirche, in: W. Frühwald (Hg.), Theater. Es darf alles! Darf es alles?, Düsseldorf 1990, 66-86.
66. „Entspricht in grundsätzlichen Äußerungen dem heutigen Glaubenswissen der Kirche“. SN-Dokumentation: Gutachten des Salzburger Dogmatikers Gottfried Bachl zum „Fall Nikolasch“, in: Salzburger Nachrichten 46 (29. 9. 1990) 8.
67. Eine Ikone des glaubenden Menschen, in: Salzburger Nachrichten 46 (7. 12. 1990), Das Wochenende I.
68. Das rosige Jesuskind mit dem Drahtbein. Ein Weihnachtsbrief von Gottfried Bachl, in: Kirchenzeitung der Diözese Linz 51/52 (20. 12. 1990) 23; zugleich in Rupertusblatt. Kirchenzeitung der Erzdiözese Salzburg 51/52 (23. 12. 1990) 11 und in weiteren Kirchenzeitungen.
69. Dummheit (Mt 25,1-13), in: Christlich-pädagogische Blätter 2 (1991) 91.
70. Wider die harmlose Redseligkeit. Thesen zur Sprachkultur in der heutigen Kirche, in: HerKorr 45 (1991) 325-330.
71. Gott als Stilprinzip. Kunst und Religion in der Moderne, in: Jahrbuch der Universität Salzburg 1987-1989, hg. im Auftrag des Akademischen Senates v. A. Buschmann, München/Salzburg 1991, 27-40.
72. Auf welche Seite gehört Gott?, in: Bildungshaus Schloß Puchberg. Programm Mai 1991, hg. v. Bildungshaus Schloß Puchberg, Wels 1991, 1.
73. Von der Überholbarkeit lehramtlicher Aussagen. Geschichte des theologischen Satzes „Außerhalb der Kirche kein Heil“, in: Salzburger Nachrichten 47 (2. 9. 1991) 10.
74. Mann und frau im katholischen Sprachbild. Zu einer Ansprache Pius XII. An Neuvermählte im Jahr 1942, in: Katholische Sprache zwischen Klischee, Propaganda und Prophetie. Versuche der Unterscheidung - Chancen der Erneuerung, hg. von J. Donnenberg u. W. Reiss, Salzburg 1991, 85-110.

75. „Der Heilige Geist - Das Prinzip der kirchlichen Demokratie“ (Joel 3,1-2), in: Katholische Sprache zwischen Klischee, Propaganda und Prophetie. Versuche der Unterscheidung - Chancen der Erneuerung, hg. von J. Donnenberg u. W. Reiss, Salzburg 1991, 168-172.
76. Lebensläufe - Glaubensgeschichten. Am Beispiel Sophie Scholl und Freidrich Spee SJ, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 3 (1991) 6-7.
77. Der Tod, die Bilder und die Hoffnung, in: Geist und Leben, 65 (1992) 134-141.
78. Das Gericht, in: Christ in der Gegenwart 45 (1993) 397.
79. Art. Ästhetik. Theologisch, in: LThK 1 (31993), 1104-1107.
80. Die Vorsehung der Muse, in: Programmheft der Wiener Staatsoper, Wien 1993/94, 34-36.
81. Art. Bild. Systematisch-Theologisch, in: LThK 2 (31994), 445f.
82. Art. Biographie. Systematisch-Theologisch, in: LThK 2 (31994), 473f.
83. Hoffnung für die Guten und für die Bösen?, in: Bibel und Kirche 49 (1994) 11-15.
84. Der Glaube und die Kunst, in: JETZT. Frauen auf dem Weg des Evangeliums. Kirche-Ordensleben-Geistliche Gemeinschaften, Heft 4 (1994) 7-9.
85. Familienlosigkeit. Der Weg des frühen Mönchtums und seine Auswirkungen in der kirchlichen Lehre und Praxis bis heute, in: Bachl, Gottfried (Hg.), Familie Leben. Herausforderungen für kirchliche Lehre und Praxis, Düsseldorf 1995, 37-61.
86. Versionen des Todes bei Hoffmansthal, in: Programmheft Jedermann der Salzburger Festspiele, Salzburg 1995.
87. Art. Ehre Gottes. Systematisch-Theologisch, in: LThK 3 (31995), 508.
88. Art. Gottesbilder. Systematisch-Theologisch, in: LThK 4 (31995), 886f.
89. Art. Gottesnamen. Systematisch-Theologisch, in: LThK 4 (31995), 939.
90. Die Magie der Apparate, in: Gedanken für den Tag, hg. v. Hubert Gaisbauer, Graz/-Wien/Köln 1995.
91. Bachl, Gottfried, Kunstgenuß am Leiden?, in: „Niemand wollte es getan haben ...“ Texte und Bilder zur „Mühlviertler Hasenjagd“, Grünbach 1996, 8f.
92. Der schwierige Jesus, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 2 (1997) 14.

III. Stichworte/Theologische Texte

Herausgegeben im Eigenverlag. Heft 1-4 hg. v. Institut für Dogmatik und Ökumenische Theologie der Kath.-Theol. Hochschule Linz, Redaktion: G. Bachl, K. Kastner, E. Ortner; ab Heft 5, hg. v. Institut für Dogmatik der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Redaktion: G. Bachl.

- 1/1982: Laß mich deine Leiden nicht singen, 1-3. An Abraham wegen Isaaks Opferung - Gen 22, 4-11. Dreimal Jesus, 12-27.
- 2/1982: Paulus oder das Risiko. Aus dem Tagebuch eines römischen Sympathisanten, 1-7. Ganz oder halb? Aus dem Brief einer Ehefrau an einen befreundeten Mönch, 8-21. Der Hundertfache. Eine geträumte Predigt, 22-29.
- 4/1983: Maria - Siegerin in Schlachten?
- 5/1983: Der beneidete Engel.
- 6/1984: Ein bewegter Bewegter. Predigt zum Thomasfest am 8. 3. 1984.
- 7/1984: Ändert die Priesterweihe die Vernunft? Ein Interview zum 29. Juni.
- 8/1985: Triumphe der Schönheit.

- 9/1985: Klüger als der Hohe Rat?
- 10/1986: Das Spiel der Weisheit. Thomas von Aquino über die Theologie.
- 11/1988: Was tun mit der Vergangenheit?
- 12/1989: Gesichter der Demut.
- 13/1992: „... das eifrige Bemühen um Bildung aber ist Liebe“ (Weish 6,17)
- 14/1992: Epikur erscheint einem Gottlehrer
- 15/1993: P. Albert Schmidt OSB, Predigt beim Gottesdienst in der Kollegienkirche am 14. Oktober 1993. Tageslesungen: Röm 3,21-30a; Lk 11,47-54 (hg.).
- 16/1996 Was tut die Theologie?

IV. Predigten

Die Predigten als Geistlicher Begleiter des Katholischen Akademikerverbandes Salzburg wurden ab 1987 für 600 Personen vervielfältigt.

1. Sind die Christen in Europa müde? - 11. 1. 1987.
2. Der Himmel hängt voller Ideen - 5. 4. 1987.
3. Die Andacht zum erwachsenen Jesus - 10. 5. 1987.
4. Vom Verschwinden der Reue und der wachsenden Lust am Jüngsten Gericht - 14. 6. 1987.
5. Gott - der Dieb meiner Feinde? - 11. 10. 1987.
6. Dummheit - 8. 11. 1987.
7. Jüngste Tage - 13. 12. 1987.
8. Jesusträum - 10. 1. 1988.
9. Ergänzt die Kriegerdenkmäler! - 13. 3. 1988.
10. Und alle Lust will Ewigkeit - 10. 4. 1988.
11. Maria - große Mutter? - 8. 5. 1988.
12. Pardon für das Wörtchen Liebe - 12. 6. 1988.
13. Der Punkt, von dem ich an Gott glaube - 9. 10. 1988.
14. Gottesbeschreibung - 13. 11. 1988.
15. Rede gegen das Ganze - 11. 12. 1988.
16. Der Unterschied zwischen Jesus und den Übermenschen - 8. 1. 1989.
17. Aschermittwochfeier - Prediger 2,24-26 - 8. 2. 1989.
18. Todesursache Frömmigkeit - 12. 3. 1989.
19. Verlegenheit Himmel - 9. 4. 1989.
20. Fragen an die Mutter Natur - 21. 5. 1989.
21. Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz - 11. 6. 1989.
22. Die Entdeckung Gottes, der im Haus Gottes vergraben war (2 Kö 22,3-20) - 15. 10. 1989.
23. Der Disput mit Gott ist leichter als das Gespräch mit seinen Funktionären (Hiob 7,11-21) - 12. 11. 1989.
24. Wohin sind die Tage Tobiae? - 10. 12. 1989.
25. Mein Gott, wo sind deine Wunder? - 14. 1. 1990.
26. Aschermittwochfeier - Wo treibt sich heute die Angst vor Gott herum? - 28. 2. 1990.
27. Idole, Götzen und Fratzen innerhalb und außerhalb der Kirche - 11. 3. 1990.
28. Der Todesschrei des Sohnes - 8. 4. 1990.
29. Die Götter lachen, Gott ist ernst (Jean Paul) - 13. 5. 1990.
30. Gott, dein sommerliches Haus - 10. 4. 1990.

31. Der Heilige Geist, das Prinzip der Demokratie (Joel 3,1-3) - 14. 10. 1990.
32. Wer euch hört, der hört mich (Lk 10,16) - Hat sich Jesus mit dem Petrus gleichgesetzt? - 11. 11. 1990.
33. Der Großinquisitor als Retter vor der Freiheit Jesu (Dostojewski) - 9. 12. 1990.
34. Gift im Glauben: Das Ressentiment - 13. 1. 1991.
35. Religiöser Abschied von der Moderne? - 14. 4. 1991.
36. Das Lachen wird uns nicht vergehen - 12. 5. 1991.
37. Von der Überholbarkeit lehramtlicher Aussagen - 9. 6. 1991.
38. Wortereignisse. Es gibt sie. - 13. 10. 1991.
39. Der Krebs der Religion: Das Pfaffentum - 10. 11. 1991.
40. Erinnerung an die Worte der Mirjam - 8. 12. 1991.
41. Jesus nackt. Lk 3, 15-22 - 12. 1. 1992.
42. Sucht zuerst das Reich Gottes. Die Kirche wird euch dazugegeben - Passionssonntag 1992.
43. Gott, mein Zeitgenosse - 10. 5. 1992.
44. Als wäre Gott ein Mann, als müßte er eine Frau sein - 14. 6. 1992 (Sacellum).
45. Dreifaltige Natur - 14. 6. 1992 (Dreifaltigkeitskirche).
46. Der Tod - 11. 11. 1992.
47. Das Fegfeuer - 8. 11. 1992.
48. Die Wiederkunft Christi - 13. 12. 1992.
49. Der Antichrist - 10. 1. 1993.
50. Das Gericht - Aschermittwoch 1993.
51. Die Hölle - 14. 3. 1993.
52. Die Auferstehung des Fleisches - 25. 4. 1993.
53. Die Sprache der Hoffnung - 9. 5. 1993.
54. Hiobsschreie, Jesusschreie - 3. 10. 1993.
55. Gott vor Gericht - 14. 10. 1993.
56. Die Zweigötterlösung - 8. 12. 1993.
57. Das Leiden - die Erziehungsweisheit Gottes? - 9. 1. 1994.
58. Göttliche Lust am Blut? - 16. 2. 1994.
58. Die Schönheit des Ganzen - Gottes letztes Wort? - 13. 3. 1994.
60. Hat sich nach Auschwitz die Frage nach dem Leiden verändert? - 10. 4. 1994.
61. Die Eintrittskarte für den Himmel zurückgeben? - 8. 5. 1994.
62. Frauen, Papst und Priestertum - 12. 6. 1994.

V. Rezensionen

1. Walter, Eugen, Vom heilbringenden Glauben, München 1966, in: ThPQ 115 (1967) 200f.
2. Günther, Bonifatius, Satan, der Widersacher Gottes, Aschaffenburg 1972; ders., Maria, die Gegenspielerin Satans, Aschaffenburg 1972; ders., Unser größter Feind - der Teufel. Erklärungen Papst Pauls VI. über die Existenz des Satans, Linz 1973; ders., Die Gottesmutter heute, Linz 1973, in: ThPQ 122 (1974) 89f.
3. Scheffczyk, Leo (Hg.), Erlösung und Emanzipation, Freiburg i. Br. 1973, in: ThPQ 122 (1974) 395f.
4. Tromp, Sebastiano, De Virgine Deipara Maria corde Mystici Corporis, Rom 1972, in: ThPQ 122 (1974) 396-398.

5. Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. IV/2: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln*, Einsiedeln 1973; in: ThPQ 124 (1976) 88f.
6. Greshake, Gisbert, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, in: ThPQ 124 (1976) 68-88.
7. Brosch, Hermann Josef/Köster, Heinrich M. (Hg.), *Mythos und Glaube*, Essen 1972, in: ThPQ 125 (1977) 118f.
8. Görres, Ida Friederike, *Weltfrömmigkeit. Aus dem Nachlaß hg. v. B. Klaiber*, Frankfurt a. M. 1975, in: ThPQ 125 (1977) 119.
9. Feiner, Johannes/Löhrer Magnus, *Mysterium Salutis*, Bd. V: *Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte*, Zürich 1976, in: ThPQ 126 (1978) 401.
10. Thielicke, Helmut, *Der Evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik*, Bd. II: *Gotteslehre und Christologie*, Tübingen 1973, in: ThPQ 126 (1978) 400.
11. Barth, Hans-Martin, *Taschen-Tutor Dogmatik*, Göttingen 1977, in: ThPQ 126 (1978) 402.
12. *Maria heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung*, hg. v. W. Beinert, Freiburg/Basel/Wien 1977, in: *Diakonia* 9 (1978) 214-216.
13. Deuser, Hermann, Sören Kierkegaard. *Die paradoxe Dialektik des politischen Christen. Voraussetzungen bei Hegel. Die Reden von 1847/48 im Verhältnis von Politik und Ästhetik*, Mainz 1974, in: ThPQ 126 (1978) 400f.
14. *Wiederkehr*, Dietrich, *Glaube an Erlösung. Konzepte der Soteriologie vom Neuen Testament bis heute*, Freiburg i. Br. 1976, in: ThPQ 126 (1978) 401.
15. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. I, Lfg. 1-5, Berlin/New York 1976/1977; Bd. II, Lfg. 1-4, Berlin/New York 1977; *Abkürzungsverzeichnis*, Berlin/New York 1976, in: ThPQ 126 (1978) 196f.
16. Röer, Hans, *Heilige-profane Wirklichkeit bei Paul Tillich. Ein Beitrag zum Verständnis und zur Bewertung des Phänomens der Säkularisierung*, Paderborn 1975, in: ThPQ 126 (1978) 401f.
17. *Mariawerkbuch. Gebete, Lesungen, Meditationen, Fürbitten, Hymnen, Litaneien*, Graz 1978, in: *Diakonia* 10 (1979) 287.
18. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. II, Lfg. 5, Berlin/New York 1978; Bd. III, Berlin/New York 1978; Bd. IV, Berlin/New York 1979, in: ThPQ 128 (1980) 306.
19. *Geprüfte Hoffnung statt Höllenfurcht. Zu Hans Küngs neuem Buch „Ewiges Leben?“*, in: *Die Furche. Unabhängige Wochenzeitung für Politik, Gesellschaft, Kultur* 43 (27. 10. 1982) 10.
20. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. II, Lfg. 5, Berlin/New York 1978; Bd. III, Berlin/New York 1978; Bd. IV, Berlin/New York 1979, in: ThPQ 131 (1983) 65f.
21. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. V, Berlin/New York 1980; Bd. VI, Berlin/New York 1980; Bd. VII, Berlin/New York 1981; Bd. VIII, Berlin/New York 1981, in: ThPQ 131 (1983) 175f.
22. Küng, Hans, *Ewiges Leben? Sterben und „Ewiges Leben“ - Antwort auf eine Grundfrage menschlicher Existenz*, München 1982, in: ThPQ 131 (1983) 58f.
23. Pesch, Otto Hermann/Peters, Albrecht, *Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung*, Darmstadt 1981, in: ThPQ 131 (1983) 176f.
24. *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*, Bd. IX, Berlin/New York 1982; Bd. X, Berlin/New York 1982; Bd. XI, Berlin/New York 1983, in: ThPQ 133 (1985) 66-68.

25. Beyschlag, Karlmann, Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. I: Gott und Welt, Darmstadt 1982, in: ThPQ 133 (1985) 66.
26. Thomas von Aquin, Summa Theologica, Supplement q 17-40: Die Schlüsselgewalt der Kirche - Krankensalbung - Das Sakrament der Weihe, kommentiert v. B. Neunhauser; Die deutsche Thomas Ausgabe, Bd. 32, Graz/Wien/Köln 1985, in: ThPQ 134 (1986) 405f.
27. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XII, Berlin/New York 1984, in: ThPQ 134 (1986) 204f.
28. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XIII, Berlin/New York 1984, in: ThPQ 134 (1986) 205.
29. Theologische Realenzyklopädie, Bd. XIV, Berlin/New York 1985, in: ThPQ 135 (1987) 386.
30. Greshake, Gisbert/Kremmer, Jakob, Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, in: ThPQ 136 (1988) 94.
31. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XV, Berlin/New York 1986, in: ThPQ 136 (1988) 90f.
32. Breuning, Wilhelm (Hg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg i. Br. 1986, in: ThPQ 136 (1988) 94f.
33. Ohlig, Karl-Heinz, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, in: Diakonia 19 (1988) 210f.
34. Gutting, Ernst, Offensive gegen den Patriarchalismus. Für eine menschlichere Welt, Freiburg i. Br. 1987, in: Theologischer Literaturdienst 2 (1988) 29f.
35. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XVI, Berlin/New York 1987, in: ThPQ 137 (1989) 287.
36. Beinert, Wolfgang (Hg.), Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 1987, in: ThPQ 137 (1989) 85.
37. Teilhard de Chardin, Pierre, Briefe an Frauen, hg. u. erläutert v. G. Schiwy, Freiburg 1988, in: ThPQ 137 (1989) 312f.
38. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XVII, Berlin/New York 1988, in: ThPQ 138 (1990) 281.
39. Von der Rechenschaft unserer Hoffnung. Überlegungen zu Medard Kehls „Eschatologie“, in: Orientierung 54 (1990) 220-223.
40. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XVIII, Berlin/New York 1989; Bd. XIX, Berlin/New York 1990; Register zu Bd. I-XVII, Berlin/New York 1990, in: ThPQ 139 (1991) 211.
41. Brantschen, Johannes B., Hoffnung für Zeit und Ewigkeit. Der Traum vom wachen Christenmenschen, Freiburg i. Br. 1992, in: FZPhTh 40 (1993), 481-483.
42. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XXI, Berlin/New York 1991, in: ThPQ 141 (1993) 318.
43. Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XXII, Berlin/New York 1992, in: ThPQ 143 (1995) 323f.

Diplomarbeiten bei Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl

Da die betreuten wissenschaftlichen Arbeiten Aufschluß über das Forschungs- und Interessensgebiet von Prof. Bachl bieten, werden der Publikationsliste die Diplomarbeiten und Dissertationen beigelegt.

- Franz Aumüller, Der Sinn der Sache Jesu nach Milan Machovec, Linz 1976.
- Stefan Enzenhofer, Die Theologie der universalen Heilshoffnung bei H. U. von Balthasar, Linz 1976.
- Johann Gmeiner, Das Schuldverständnis von Karl Rahner auf dem Hintergrund seiner theologischen Anthropologie, Linz 1976.
- Wilhelm Auzinger, Jesus in der Sicht des heutigen Judentums, Linz 1977.
- Franz Enzendorfer, Zur Vorstellung von der Kirchenreform bei Marcel Légaut, Linz 1977.
- Etelka Ernyey, Über den Begriff der Liebe. Nach Max Scheler: Wesen und Formen der Sympathie, Linz 1977.
- Erich Ortner, Zur Pneumatologie Hans Urs von Balthasars, Linz 1977.
- Johann Bergmayr, „Von der Freiheit eines Christenmenschen“. Zum Begriff der christlichen Freiheit bei Martin Luther, Linz 1978.
- Alfred Habichler, Der Begriff der Theologie als Wissenschaft bei Wolfhart Pannenberg. Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Offenbarungsproblems, Linz 1978.
- Alois Hochenauer, Über die mann-weiblichen Analogien in der Trinitätstheologie, Linz 1978.
- Reinhard Brandstetter, Zum Begriff der Erzählung in der Theologie, Linz 1979.
- Johann Hammerl, Die Theologie der Armut in der Brüdergemeinschaft von Taizé, Linz 1979.
- Manfred Holzleitner, Der Begriff des Kultus bei Hegel, Linz 1979.
- Karl Kirchweyer, Der prometheische Grundzug im Menschenbild von Ernst Bloch, Linz 1979.
- Johann Stockhammer, Die Bedeutung Jesu Christi in der Eschatologie Jürgen Moltmanns, Linz 1979.
- Matthäus Fellingner, Vernunft und Offenbarung in der systematischen Theologie Paul Tillichs, Linz 1980.
- Josef Hölzl, Die Idee der Erlösung in der Zauberflöte, Linz 1980.
- Erich Schöller, Die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola, Linz 1980.
- Johann Schwarzbauer, Der Mensch als Vollbringer der Religion in Gebet und Kult bei Bernhard Welte, Linz 1980.
- Andreas Girzikovsky, Das Verständnis der Sakramente mit Hilfe der Kommunikationstheorie, Linz 1981.
- Helmut Part, Der Tanz als religiöses Phänomen, Linz 1981.
- Albert Scalet, Die Kritik am „Haben“ in den deutschen Werken des Meister Eckhart, Linz 1981.
- Josef Wall, Begriff und Theologie der Erfahrung bei Edward Schillebeeckx, Linz 1981.
- Christa Feßl, Über die Theologie des Gebets bei Karl Rahner, Linz 1982.
- Franz Gierlinger, Die Interkommunion. Darstellung der gegenwärtigen Diskussion im deutschen Sprachraum, Linz 1982.
- Anna Strasser, Die Kritik am traditionellen Gottesbild bei Dorothee Sölle, Linz 1982.
- Josef Kiesenhofer, „Autonomie“ und „Heteronomie“ in der Theologie Helmut Gollwitzers, Linz 1983.

- Walter Leeb, *Das Böse in der Philosophie von Paul Ricoeur*, Linz 1983.
- Josef Michal, *Annahme und Verwirklichung. Untersuchung zur Theologie der Taufe und der Firmung in der deutschsprachigen theologischen Literatur seit dem 2. Vatikanum*, Linz 1983.
- Bernhard Zederbauer, *Heribert Mühlens theologische Beurteilung der charismatischen Erneuerung*, Linz 1983.
- Helmut Jobst, *Das Wirken des Meisters bei Dürkheim*, Linz 1984.
- Karl Kastner, *Der Begriff des Neuen in Ernst Blochs Werk „Geist der Utopie“*, Linz 1984.
- Johannes Lackinger, *Die Ekklesiologie bei Jürgen Moltmann*, Linz 1984.
- Christian Öhler, *Thomas Müntzer. Prophetische Autorität in gefährlicher Zeit*, Linz 1984.
- Irene Rossoll, *Zur Theologie der Entsagung am Beispiel der evangelischen Räte bei Karl Rahner*, Linz 1984.
- Hans Weibuchner, *Genie und Apostel - Eine theologische Unterscheidung bei Sören Kierkegaard*, Linz 1984.
- Ingrid Ebner, *Sicht und Bewältigung der Leidensproblematik bei Teresa von Avila*, Salzburg 1985.
- Christine Kollienz, *Die Christologie Wolfhart Pannenburgs*, Salzburg 1985.
- Markus Rinderer, *Die Theologie der Arbeit. Aspekte bei der Betonung der irdischen Wirklichkeit*, Salzburg 1985.
- Manfred Rott, *Maria als der Aspekt des Weiblichen im Gottesbild bei C. G. Jung*, Salzburg Salzburg 1985.
- Helmut Schned, *Die Regel Benedikts - Die Regel von Taizé. Ein Vergleich*, Salzburg 1986.
- Nora Schönfellinger, *Zum Gottesbegriff im kreativen Evolutionismus George Bernard Shaws*, Salzburg 1986.
- Ulrich Winkler, *Die Apokatastasislehre. Eine Anfrage an die Erwählungslehre Karl Barths*, Salzburg 1986.
- Heide-Linde Gaffal (Sr. Miriam), *Das Verhältnis von Mann und Frau bei Ida Friederike Görres*, Salzburg 1987.
- Alois Halbmayer, *Karl Rahner. Über das Verhältnis von Lehramt und Theologie*, Salzburg 1987.
- Maria Hörtenhuber, *Die Anthropologie der Geschlechter - Kritik der feministischen Ideologie Simone de Beauvoirs*, Salzburg 1987.
- Andrea Lenhart, *Auf der Suche nach Gott: Ein Leben zwischen „Schrei und Erhörung“ - Religiöse Erfahrung in der Dichtung Christine Lavants*, Salzburg 1987.
- Johannes Christoph Biedermann, *Der Descensus ad inferos bei Hans Urs von Balthasar*, Salzburg 1988.
- Norbert Hintersteiner, *Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden. Die Ansätze zu einer „Theorie der Erinnerung“ bei Helmut Peukert, Walter Benjamin und Johann Baptist Metz*, Salzburg 1988.
- Katharina Költringer, *Astrologie: Eine Weisheit für Dumme - eine Dummheit für Weise? Die Bedeutung der Astrologie für Johannes Kepler*, Salzburg 1988.
- Regina Stefanie Spreitz, *Kunst und Glaube. Grundlagen und Voraussetzungen einer Begegnung*, Salzburg 1988.
- Christoph Walter Freilinger, *Die Kultur des Mahles. Eine Betrachtung der Kategorien des Festefeierns, Essens und Mahlhaltens als Vorüberlegung zu einer Theologie der Eucharistie*, Salzburg 1989.
- Eva Katharina Freimüller, *Die Beziehung von Mann und Frau und der Stellenwert ihrer Sexualität bei Clemens von Alexandrien*, Salzburg 1989.

- Bernhard Fresacher, Das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung. Nietzsches geschichtsphilosophisches Experiment und die biblische Erfahrung der Reue im Gespräch, Salzburg 1989.
- Silvia Hagleitner, Dichterin, Theologin und Mystikerin des 13. Jahrhunderts - die Begine Mechthild von Magdeburg, Salzburg 1989.
- Jernej-Bartholomäus Merkac, (P. Modestus), Die christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar, Salzburg 1989.
- Josef Obereder, Macht und Gnade. Deutung und Darstellung der Macht und ihrer Erscheinungsformen bei Reinhold Schneider, Salzburg 1989.
- Johann Horwath, Theologische Hintergründe in der katholischen Sexualmoral - diskutiert anhand des Buches „Liebe und Verantwortung“ von Karol Wojtyla, Salzburg 1990.
- Norbert Laggner, Der christliche Märtyrer und der rote Held. Darstellung und Vergleich beider Begriffe bei Karl Rahner und Ernst Bloch, Salzburg 1990.
- Wolfgang Müller, Der braune Jesus. Aspekte des Jesusbildes einer nationalsozialistisch beeinflussten Theologie, Salzburg 1990.
- Michael Maria Salzmann, Eros und Agape. Ihr Wesen und ihr Verhältnis zueinander in „Eros und Agape I“ von Anders Nygren und „Agape“ von Viktor Warnach, Salzburg 1990.
- Andreas Michael Weiß, Christliche Anthropozentrik. Vorwürfe und Ansätze im Zusammenhang der Ökologiediskussion (mit Kommentaren zum 8. Psalm von Johannes Chrysostomus und Aurelius Augustinus), Salzburg 1990.
- Susanne Damm, Das Kreuz - Zeichen des Lebens oder nekrophiles Symbol? Feministisch-theologische Anfragen an die Kreuzestheologie und eine Beschreibung der Neuansätze feministischer Theologie, Salzburg 1991.
- Ernst Förlinger, Totale Natur. Das Naturverständnis Hitlers nach „Mein Kampf“, Salzburg 1991.
- Maria Summersberger, Mariologie aus feministischer theologischer Sicht. Darstellung der Themen, Tendenzen, Probleme und Streitpunkte einer feministisch-theologischen Marienforschung, Salzburg 1991.
- Karl Zallinger, Konflikt und Konfliktlösungsmodelle im Kontext biblischer Paradigmen, Salzburg 1991.
- Christoph S. Eisl, Das Motiv der apokalyptischen Reiter in der bildenden Kunst der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eine theologische Reflexion, Salzburg 1992.
- Patricia Weissl-Günther, „Denn Gott bin ich, nicht ein Mann.“ Hos 11,9. Die feministisch-theol. Kritiken an der männl. Gottesrede - Darstellung, Analyse und Vergleich mit ausgewählten theol. Konzepten der Tradition und Gegenwart, Salzburg 1992.
- Martina Sinzinger, Das Handeln Gottes im Werk Gustavo Gutiérrez, Salzburg 1992.
- Peter Prinoth, Das Fegefeuer bei H.U.v. Balthasar und bei Michael Schmaus. Der christozentrische und der „neuscholastische“ Zugang., Salzburg 1993.
- Christoph Ernst, Jesus Christus als Sachwalter Gottes auf Erden. Darstellung und Kritik des Christusbildes H. Küngs anhand seines Buches „Christ sein“, Salzburg 1993.
- Eva Maria Huber, Die Hölle bei H.U.v. Balthasar im Disput mit seinen Gegnern im Rahmen seiner Eschatologie., Salzburg 1991.
- Helmuth Eder, „Neuer Himmel und neue Erde“. Mit einer bibl. Grundlegung und zwei ausgewählten systemat.-dogmat. Theologen Karl Rahner und H.U.v. Balthasar, Salzburg 1994.
- Kathrin Pobitzer, „Kann ein männlicher Erlöser Frauen erlösen?“ Stellvertretung als zentrale Kategorie eines feministisch interessierten theologischen Entwurfs., Salzburg 1994.

Matthias Hohla, Ist die Theologie der Befreiung chiliastisch? Biblische und theologiegeschichtliche Studien zur Theologie des Chiasmus in Auseinandersetzung mit der Theologie der Befreiung, Salzburg 1996.

Dissertationen bei Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl

Ortner, Erich, Geist der Liebe - Geist der Kirche. Zum theologischen Grundanliegen Hans Urs von Balthasars mit besonderer Rücksicht auf die Pneumatologie, Linz 1981.

Leisch-Kiesl, Monika, Eva in Kunst und Theologie des Frühchristentums und Mittelalters. Zur Bedeutung „Evas“ für die Anthropologie der Frau, Salzburg 1990 (veröffentlicht 1992).

Wilhelm Achleitner, Gott im Krieg. Die Theologie der österreichischen Bischöfe in den Hirtenbriefen zum 1. Weltkrieg, Salzburg 1993 (veröffentlicht 1997).

Bernhard Fresacher, Gedächtnis im Wandel. Eine interdisziplinäre systematisch-theologische Studie über die Verarbeitung von Traditionsbrüchen in der Kirche mit dem Fallbeispiel „Judenstein“, Salzburg 1995 (veröffentlicht 1996).

Ulrich Winkler, Vom Wert der Welt. Ein Beitrag zu einer ökologischen Schöpfungstheologie, Salzburg 1995 (veröffentlicht 1997).

Christine Röhrenbacher, „Nehmen die Ehelosen eine Abkürzung auf dem Weg zu Gott?“ Die theologischen Hintergründe von Canon 10 des Ehedekrets von Trient, Salzburg 1997.

Johanna Schreiner, Exerzitien im Alltag. Ein Weg zur christlichen Selbstverwirklichung, Salzburg 1997.

Karl-Heinz Kronawetter, Die „Vergöttlichung“ des Irdischen im ökologischen Denken. Eine Darstellung der lebensphilosophischen Lehre von Ludwig Klages mit Anmerkungen aus christlich theologischer Perspektive, Salzburg 1997.

Alois Halbmayr, Odo Marquards Lob der Vielheit als Kritik am jüdisch-christlichen Monotheismus. Eine theologische Auseinandersetzung, Salzburg voraussichtlich 1997.

Obinna Agbakwu, The Holy Sprit in the Vatican II Documents. With Reference to Carismatic Renewal Movement in the Church in Igboland/Nigeria, Salzburg voraussichtlich 1997

Wolfgang Müller, Die Vision des Christlichen bei Friedrich Heer, Salzburg voraussichtlich 1997.

Besprechungen

GRESHAKE, Gisbert, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Herder Freiburg/Basel/Wien ²1997, 568 p., Gb 68,- DM; ISBN 3-451-26239-8

Gehört die christliche Trinitätslehre in den Bereich der theologischen Spekulation, oder kann sie die Wirklichkeit erschließen? Für viele Christen ist das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott zu einer leeren Formel geworden, die für das eigene Weltverständnis keine Bedeutung hat. Ändert sich etwas für den konkreten Glaubens- und Lebensvollzug, wenn man „weiß“, wie Gott in sich selbst ist?

Der Freiburger Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie hat in seinem neuen Werk den umfassenden Versuch gemacht, die Trinitätslehre als Mitte des Glaubens und der Theologie aufzuzeigen. Sie wird nicht als isolierter Traktat konzipiert, sondern versteht sich als „eine Gesamtsicht der Wirklichkeit aus trinitätstheologischer Perspektive“ (25).

Methodisch gesehen beginnt Greshake gleichsam „von oben“, indem er das Mysterium *stricte dictum* der Trinität als Hypothese setzt und deren Konsequenzen auf ihre realitäterschließende Stimmigkeit hin „überprüft“ (vgl. 31).

Trinität als Communio

Im ersten Teil erarbeitet der Autor einen am Personverständnis orientierten Trinitätsbegriff. Ausführlich und anhand einer beeindruckenden, intensiven Quellenarbeit wird dargelegt, daß in der abendländischen Theologie bis heute ein Einheitsdenken vorherrscht, das es unmöglich macht, ein wirklich *relational-communiales* Verständnis von Gottes Wesen zu entwickeln. Die genetische Konzeption der Trinität (Sohn und Geist gehen - bei gleicher göttlicher Natur - aus der ursprungslosen Einheit des Vaters hervor) löste das Problem der Einheit und Vielheit in Gott tendenziell zugunsten der Einheit. Die Unterschiedenheit blieb nachgeordnet. Sich davon absetzend beschreibt Greshake vor allem im Blick auf die Kappadokier und die Entwicklung des Personbegriffs in der Zeit nach dem Konzil von Nizäa, wie der bis dahin geltende Primat des metaphysischen Substanzdenkens langsam auf ein personales Denken hin abgelöst wurde. So gilt für ihn auf einer ontologischen Ebene, „daß Einheit und Vielheit in Gott, Identität und Differenz gleich-ursprünglich, gleich-wertig, gleich-gewichtig sind“ (89). Der eine Gott ist keine in sich ruhende Monade, sondern ist in sich selbst Vielfalt und Kommunikationsgemeinschaft. „Das göttliche

Wesen hat also seinen Selbststand weder 'in sich' noch über oder neben den drei Personen, sondern es ist dasjenige, was 'in' und 'zwischen' den drei Personen geschieht" (184): die unbedingte Bejahung des Anderen in seiner Andersheit. Greshake ist sich dabei bewußt, daß der Begriff „Communio“, von ihm verstanden als jene Größe, in der Einheit und Vielheit in Gott sich gegenseitig konstituieren und durchdringen, nur im analogen Sinn auf die Trinität Gottes angewandt werden kann (vgl. 179ff).

Bedeutung für das Glaubensverständnis

Im zweiten Teil geht es um die schöpfungstheologische, christologische und ekklesiologische Entfaltung des Communio-Gedankens, dessen Aktualität an dieser Stelle besonders deutlich hervortritt. Greshake sieht den Zusammenhang zwischen Trinitäts- und Schöpfungsglauben zum einen darin, daß Gott nicht erst seine Allmacht zurücknehmen oder einschränken muß, um der Schöpfung Raum zu geben. „Ein solcher Raum besteht bereits im innertrinitarischen Lebensvollzug“ (232), denn dem Anderen Raum zu gewähren, gehört zum Wesen der Liebe. Pluralität steht so von vornherein unter dem Vorzeichen reiner Positivität. Zum anderen versteht er das Evolutionsgeschehen als einen Prozeß der „Communalisierung“ der Wirklichkeit (270ff) und versucht, trinitarische Strukturen des geschöpflichen Seins auszumachen. In diesem Zusammenhang erinnert Greshake auch an „weibliche Analogien in Gott“, die im Laufe der Geschichte in Vergessenheit geraten bzw. in die Mystik und Volksfrömmigkeit abgewandert sind.

Weil Gott von seinem *Wesen* her Beziehung ist, steht er immer schon auch in Beziehung zur Welt und den Menschen. In der *Menschwerdung* Gottes sieht Greshake den „Willen Gottes zur Communio mit seiner Schöpfung an seine unübersteigbare Spitze“ (318) gekommen. Im trinitarischen Raum zwischen Selbstheit und Andersheit hat sowohl die Schöpfung Platz wie auch das Eintreten Gottes in den Raum der Andersheit bis hin zur radikalen Andersheit von Sünde und Tod. Das „trinitarische Drama“ von Kreuz und Auferstehung (vgl. von Balthasar, Moltmann) wird ausführlich diskutiert.

Die Konkretisierung des Erlösungsgeschehens sieht Greshake in der Kirche gegeben, die als „Bild der Trinität“ gelebte Communio sein sollte. „Indem die einzelnen in dem ihnen vorgegebenen Glauben und der ihnen von Gott geschenkten Freiheit sich gegenseitig anerkennen, füreinander öffnen, einander dienen und miteinander vor Gott stehen, entsteht jene Communio, welche die geschöpfliche Spiegelung des dreifaltigen Gottes ist“ (383). Realiter aber ging mit dem in der Westkirche vorherrschenden Verständnis von Kirche als „fortlebender Christus“ ein pneumatologisches Defizit einher, das „dazu führte, die Ekklesiologie vornehmlich in institutionell-hierarchischer Perspek-

tive zu sehen“ (387). Als Korrektur dieser einseitigen, zum Zentralismus neigenden gesamtkirchlichen Sicht empfiehlt der Autor die Orientierung an der Ostkirche, deren Kirchenverständnis dezidiert an der Ortskirche ansetzt. Wie schon das II. Vatikanum in Ansätzen anzielte, werden in einer wirklich trinitarisch ausgerichteten Kirche sowohl die einzelnen Personen wie auch die Gemeinden als *Subjekte* anerkannt.

Trinität und Gesellschaft

Im dritten und letzten Teil befragt Greshake seine dargestellte Trinitätskonzeption nach ihrem indirekt möglichen Beitrag in der Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Indem er seinen Ansatz folgerichtig weiterdenkt, kommt er zu der Aussage, daß der Trinitätsglaube - im Gegensatz zu einer monarchianisch artikulierten Gottesidee - eine Vermittlung des Personalen und Sozialen stimuliert, die in der *Gleichursprünglichkeit* beider Pole gründet: „Das Ich wird Subjekt in der sozialen Welt, die soziale Welt wird im Miteinander und Füreinander der einzelnen Subjekte“ (480). Dies hat beispielsweise zur Folge, daß der Mitmensch nicht mehr ausschließlich als Grenze und Begrenzung der eigenen Freiheit erscheint, sondern als positive Bedingung des eigenen Menschseins angesehen wird.

Welche Auswirkungen hat das trinitarische bzw. communiale Prinzip auf das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen? *Gegen* die pluralistische Religionstheorie, die am Ende seines Buches leicht verkürzt dargestellt wird, stellt Greshake die christliche Trinitätslehre mit dem Anspruch einer „Basistheorie“ für den interreligiösen Dialog (505ff). Deren Entfaltung erscheint eher blaß. Seine explizit inklusivistische Position läßt ihn das Ziel der Religionsgespräche darin erkennen, daß „die Religionen, die ja von Gott her Wege zur Einheit sind und sein sollen, aus ihrem Partikularismus hinauszuführen [sind] auf eine umfassende, alles integrierende Einheit hin“ (522). An dieser Stelle ist kritisch anzufragen, ob hier nicht ein Widerspruch zur grundlegenden These der Gleichursprünglichkeit von Einheit und Vielheit vorliegt. Man müßte meines Erachtens noch differenzierter überlegen, ob die trinitarische Logik nicht eine andere, vielleicht sogar konsequentere Verhältnisbestimmung der Religionen zuläßt oder sogar erfordert.

Das große Verdienst des Autors ist es, daß er mit seinem Werk den „Weg zu einer communialen Trinitätstheologie“ freigemacht hat, indem er nicht die Mühe scheute, den Trinitätsgedanken nach einem detaillierten theologiegeschichtlichen Überblick wirklich auf seine Konsequenzen hinsichtlich des Weltverständnisses und des Glaubensvollzugs zu untersuchen. Greshake entwirft eine Verstehensperspektive, die es dem heutigen Menschen erlaubt, die verschiedenen Lebens- und Wirklichkeitsbereiche in ihrer Bezogenheit auf den

dreieinen Gott zu reflektieren. Die Übersichtlichkeit der Darstellung erhöht noch den Lesegewinn. Man vermißt allerdings ein Stichwortverzeichnis. Ein ansprechender künstlerischer Aus-„Blick“, der das Grundanliegen der Abhandlung noch einmal versinnbildlicht, beschließt das Buch.

Johanna Schreiner

KRIEGER, David J./JÄGGI, Christian J., Natur als Kulturprodukt. Kulturökologie und Umweltethik (SPP-Umwelt-Themenhefte), Birkhäuser, Basel/Boston/Berlin 1997, 357 p., Br. 58,- DM; ISBN 3-7643-5488-7

Vor gut zwei Jahrzehnten ist die Ökologieproblematik massiv ins Rampenlicht der öffentlichen und auch theologischen Diskussion gerückt. Eine Fülle von Literatur hat ein Problembewußtsein forciert, sich auf biblische Grundlagen besonnen und umweltethische Konzepte entworfen. Neben wegweisenden Beiträgen entstand eine Literaturflut, oft mit journalistischem, essayistischem und auch prophetischem Charakter. Diese Welle verebbt. Hingegen ist jetzt die Zeit für grundlegende Studien,¹ in denen nach der ökologisch-naturwissenschaftlichen und schöpfungstheologischen Fokussierung ethisches², ökonomisches³ und soziologisches Terrain tiefer geschürft wird. Letztgenannte Perspektive bildet den Ausgangspunkt der Gemeinschaftsstudie des Theologen, Religionswissenschaftlers und Indologen David J. Krieger⁴ und des Ethnologen und Islamexperten Christian J. Jäggi, den Leitern des Institutes für Kommunikationsforschung in Meggen/CH.

Sie machen ernst mit der jahrhundertealten Einsicht der Erkenntnistheorie und den Thesen der Soziologie, wonach uns Natur nicht an sich zugänglich ist, sondern - in der Terminologie Ulrich Becks - nur als „vergesellschaftete“⁵, „zivilisationsimmanente Natur“⁶ oder „zivilisatorische Zweitwirklichkeit“⁷, eben als Kulturprodukt, wie der Buchtitel lautet.

Gegenstand dieser ökologischen Forschung ist demnach das soziale System, das Natur konstruiert. „Somit wird Ökologie zur Geisteswissenschaft.

-
- 1 Vgl. Link, Christian, Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderung des 20. Jahrhunderts (Handbuch Systematischer Theologie 7/2), Gütersloh 1991.
 - 2 Vgl. z.B. Irrgang, Bernhard, Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München 1992; Lochbühler, Wilfried, Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft (Forum interdisziplinäre Ethik 13), Frankfurt u.a.1996; Rappel, Simone, „Macht euch die Erde untertan“. Die ökologische Krise als Folge des Christentums ? (Abhandlungen zur Sozialethik 39), Paderborn u.a. 1996.
 - 3 Vgl. z.B. Schramm, Michael, Der Geldwert der Schöpfung. Theologie - Ökologie - Ökonomie, Paderborn u.a. 1994.
 - 4 Im Studienjahr 1996/97 Krieger war mit einer Vorlesung über gegenwärtige Religions-theorien zu Gast an der Theologischen Fakultät Salzburg. Die Publikation ist in Vorbereitung.
 - 5 Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986, 10.
 - 6 A.a.O. 108.
 - 7 Beck, Ulrich, Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit, Frankfurt 1988, 64.

Das Problem liegt nicht in der Natur, sondern in der Kultur.“ (12) Im ersten Teil (5-40) entwickelt Krieger den Begriff einer konstruktivistischen Kulturökologie. Eine Kultur als „Gesamtheit der Kommunikationsformen“ (18) wird nicht durch naturwissenschaftliche Umweltinformationen ökologisch, sondern sie kommuniziert dann ökologisch, wenn die Informationen eines Subsystems (Politik, Recht, Wirtschaft, Erziehung etc.) in der gesamten Gesellschaft so verarbeitet werden, daß sie reproduzierbar, lebensfähig, offen und transformierbar bleibt.

Das Gegenüber von Mensch und Natur wird damit obsolet. Die ökologische Aufgabe besteht darin, nach der Einheit der Differenz zu suchen und - da systemtheoretisch gesprochen jedes System eine Umwelt produziert und jeder Beobachter einen blinden Fleck erzeugt - ständig über diese Grenzen hinauszugehen. Das Ganze kann nie erkannt werden, es sei denn in absoluten Symbolen, die sich paradox nicht durch Gegensätze definieren, denn sie enthalten diese. Operationalisierbar sind jedoch nur in binäre Strukturen entparadoxierte absolute Symbole; z.B. wird die für uns nicht hintergehbare Welt in Kultur und Natur differenziert. Kulturökologie untersucht die Bedingungen von solchen Grenzsetzungen und fragt nach kreativen Transformationsmöglichkeiten.

Die Systemtheorie⁸ weist den primären Code als die Möglichkeitsbedingung von Kommunikation und Differenz aus. Autopoetisch, selbstreferentielle Systeme identifizieren sich mit sich selbst und beschreiben sich durch die Wiederholung der System/Umwelt-Differenz innerhalb ihrer selbst. Die verschiedensten kulturellen Konstruktionen von Weltbildern und Sinnhorizonten erfolgen nach der gleichen Semantik der Enttautologisierung in der Symbolik des Absoluten, des Möglichen und Ausgeschlossenen. Diese Selbstreferenz des primären Codes eines Kommunikationssystems kann als Religion verstanden werden. Sie konstruiert die Identität einer Kommunikationsgemeinschaft und setzt Sinn Grenzen gemeinsam akzeptierter Kriterien.

Kommunikationspragmatisch unterscheidet Krieger im Gefolge des späten Wittgenstein drei Diskursebenen von Kommunikation: (a.) der *argumentative Diskurs* (Habermas) kann nur Geltungsansprüche innerhalb bestimmter Gültigkeitskriterien eines von einem primären Code ausgewiesenen Sinnhorizontes (b. *Grenzdiskurs*) erheben. Der *Erschließungsdiskurs* (c.) transformiert Weltgrenzen und sucht Solidarität mit der Welt der anderen. Jede Alltagskommunikation transportiert auch den primären Code.

Die Ökologieproblematik ist somit „weniger ein Problem für die Naturwissenschaften oder für die Sozialwissenschaften, sondern für die Theologie.“ (22) Denn Religion ermöglicht gesamtgesellschaftliche Kommunikation, wenn

8 Vgl. Krieger, David J., Einführung in die allgemeine Systemtheorie (UTB 1904), München 1996.

sie nicht in ein Subsystem abrutscht und ihre spezifische Funktion säkularen Universalideologien überläßt.

Der zweite Teil des Buches untersucht diese Bedeutung von Religion in der Kulturökologie (41-200). Krieger entwirft einen ausführlichen Theorierahmen,⁹ den er bisher für den Religionsdialog¹⁰ und den Fundamentalismus¹¹ fruchtbar gemacht hat. Obwohl mit der linguistischen Wende (Saussures Semiotik: der Sinn der Zeichen ergibt sich aus deren Relation) und der Sprachpragmatik (Wittgenstein: Sinn der Zeichen durch kommunikativen Gebrauch) der Bezug auf eine systemexterne Umwelt/Natur eliminiert wurde, hält Krieger gegen Luhmann dennoch an der Möglichkeit einer ökologischen Kommunikation fest.. Wenn Umwelt 1 als systemausgegrenzte Umwelt in Umwelt 2 als systeminterne Umwelt transformiert wird, dann wird „auf der Ebene des primären Codes ... die Frage nach ökologischer Kommunikation zur Frage nach interreligiöser oder interkultureller Kommunikation.“ (73) Der Schrecken löst sich auf. „Ausserhalb der jeweiligen Weltgrenzen liegt nicht das bloße Nichts, sondern andere mögliche Welten, andere Kommunikationssysteme, andere Religionen.“ (102)

Kommunikationstheorie als Sinntheorie versteht Religion nicht als besonderen Diskurs, sondern als Kommunikationsebene (Grenzdiskurs), auf der durch „rituelle Darstellung“ absolute Wahrheit, Weltbilder verkündet werden und so konstitutiv für Sinnstiftung und Identitätsfindung sind und argumentativen Diskurs ermöglichen.

Eine ökologische Kultur zeichnet sich nicht so sehr durch konkrete Handlungsanweisungen und Umweltnormen (argumentativer Diskurs) aus, sondern durch die „Explikation einer Grundorientierung“ (99) (religiöser Diskurs/Grenzdiskurs). Religionsökologie versucht die Kommunikation (Erschließungsdiskurs) dieser unterschiedlichsten Weltbilder/Religionen, eröffnet Korrekturchancen für die Einseitigkeiten und beabsichtigt einen ganzheitlichen Wertekonsens einer interreligiösen Umweltethik.

Der zweite Autor Christian Jäggi konkretisiert diesen metaethischen Theorierahmen für eine Alltagsethik. Ausgehend vom Erfolg der Religionen

9 Vgl. Krieger, David J., The New Universalism - Methodological Foundations for a Global Theology, New York 1991.

10 Krieger, David, Das interreligiöse Gespräch. Methodologische Grundlagen der Theologie der Religionen, Zürich 1986; Ders., Communication Theory and Interreligious Dialogue, in: Journal of Ecumenical Studies 30 (1993) 331-353.

11 Krieger, David J., Fundamentalismus - Prämodern oder postmodern? Fundamentale Überlegungen zur religiösen Erneuerung. In: Jäggi, Christian/Krieger, David J., Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart, Zürich 1991, 185-239; Ders., Im Namen Gottes. Der religiöse Fundamentalismus als Problem, in: Religion Heute, 7/1991, 150-157.

bei der Entwicklung von Durchsetzungsstrategien ihrer weltanschaulichen Inhalte setzt er in seiner zentralen These auf die „Rückbindung einzelner ökologischer Forderungen an religiöse und weltanschauliche Grundvorstellungen und Grundwerte“ (125). Dadurch rechnet er mit einer besseren Akzeptanz von mitunter unbequemen Alltagsnormen.

Breiten Raum nimmt die Explikation dieser These anhand der internationalen Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung ICPD (Kairo 1994) ein. Kenntnisreiche Einblicke in neun verschiedene religiöse Standpunkte zeigen die großen Schwierigkeiten der Religionen bei einer einseitig alltagspragmatischen Normenkonkretion. Wohl aber stellen alle Religionen die je spezifischen Probleme in weltanschauliche Kontexte, weshalb die Chance auf der Ebene eines Wertekonsenses wahrgenommen werden muß. Konkrete Maßnahmen müssen hingegen „auf das zentrale Subjekt der betreffenden Kultur ausgerichtet werden“ (179). Besondere Beachtung verdienen Brückenkonzepte, die zentrale Inhalte von mindestens zwei religiösen Weltanschauungen symbolisieren.

Der dritte Teil des Buches (201-337) untersucht die Verhältnisbestimmung von Mensch und Natur in verschiedenen Religionen.¹² Hervorzuheben sind die Abschnitte über den Islam (203-220, Jäggi) und über den Hinduismus (289-337, Krieger), der am konsequentesten den Theorierahmen einarbeitet. Baha'itum, New-Age und Stammesreligionen kommen ebenfalls zur Sprache. Damit werden drei der fünf religiösen Grundmodelle vertieft: 1. das Gottesgehorsamsmodell der semitischen Religionen (Unterordnung von Mensch und Natur unter das Gesetz und den Willen Gottes), 2. das All-Einheitsmodell der asiatischen Religionen (göttliche Immanenz in Mensch und Natur), 3. das Gemeinschaftsmodell der ethnischen Religionen (Lebensgemeinschaft von Gott, Ahnen, Mensch und Natur). Für (4.) das Harmoniemodell der chinesischen Religionen und (5.) das Autonomiemodell des humanistischen Säkularismus stehen keine größeren Untersuchungen. - Eine konzise Zusammenfassung beschließt samt einem ausführlichen Literaturverzeichnis das Buch.

Die Leistung der Studie besteht in der Bereitstellung einer umfassenden Theorie für die Forcierung der schon ins Alter gekommenen Ökologiedebatte. Die globale Herausforderung wird mit einem globalen Konzept pariert, das nicht auf die Durchsetzung einer westlichen Rationalität abhebt, sondern sich die unterschiedlichen kulturellen und religiösen Ressourcen¹³ zu nutze macht.

12 Vgl. Krieger, David J., Mensch und Natur in den Religionen, in: HEKS-Zeitung. Nachrichtenblatt des Hilfswerks der evangelischen Kirchen der Schweiz 239 (1995) 1f; Gloy, Karen, Natur im westlichen und östlichen Verständnis, in: FZPhTh 44 (1997) 158-175.

13 Vgl. Darauf scheint auch der Präsident der USA Bill Clinton zu setzen, der in seiner Rede vor der National Geographical Conference am 22. 10. 1997 in Vorbereitung der

Wertvoll sind die Einblicke in die einzelnen Religionen. Spannend wäre allerdings auch die Frage, ob die primäre Codierung außerhalb der großen Religionen in den gelebten säkularen Ideologien genügend Anhaltsmomente für die These Jäggis liefern. Ein religiös-ethischer Wertedialog wird über diese Anfänge hinaus noch viel Arbeit erfordern. - Das Buch wird dann Mißverständnisse provozieren, wenn das systemtheoretische und kommunikationspragmatische Vokabular mit einer theologischen Begrifflichkeit verwechselt wird.

Ulrich Winkler

Weltklimakonferenz von der Bedeutsamkeit der „spiritual links“ gesprochen hat; vgl. CNN-international live-Übertragung.

LOCHBÜHLER, Wilfried, Christliche Umweltethik. Schöpfungstheologische Grundlagen. Philosophisch-ethische Ansätze. Ökologische Marktwirtschaft (Forum interdisziplinäre Ethik 13), Peter Lang Frankfurt a.M. u.a. 1996, 481 p., Br. 118,- DM; ISBN 3-631-49115-8

Mit dieser moraltheologischen Arbeit, die 1994 von der Theologischen Fakultät der Hochschule Luzern als Dissertation angenommen wurde, liegt für einen der drängendsten Bereiche menschlichen Handelns, den Umgang mit der nicht-menschlichen Natur, neben der bekannten Arbeit von B. Irrgang (Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München/Basel 1992) eine weitere, sehr umfassende Arbeit aus der theologischen Ethik vor. Hervorzuheben sind ein klarer Aufbau, detaillierte Sachinformationen und die Einbeziehung der Fragen einer ökonomischen Umsetzung umweltethischer Forderungen (ökologische Marktwirtschaft).

Indem Lochbühler (= L.) Umweltethik nicht als eine Bereichsethik neben anderen, sondern als eigenständigen Hauptbereich der Ethik „neben Individualethik, Personal-zwischenmenschlicher Ethik und Sozialethik“ (20) faßt, macht er programmatisch die auch in der theologischen Ethik zentrale Stellung der Problematik deutlich. Die Arbeit gliedert sich in einen Einführungsteil und drei Hauptteile. In der Einleitung formuliert L. eine dreifache Fragestellung: Er sucht für dieses Feld menschlicher Verantwortung erstens nach dem Orientierungspotential von Bibel und Schöpfungstheologie und zweitens nach vernünftig begründbaren ethischen Ansätzen, die mit einer christlichen Weltsicht vereinbar sind. Über die theologisch-ethischen Grundlagen hinaus macht er drittens den nur interdisziplinär möglichen Schritt hin zu einer angewandten Ethik für den Bereich ökonomischen Handelns.

L. beginnt im Einführungsteil mit einer Klärung der für jede Umweltethik zentralen Leitbegriffe „Umwelt“, „Ökologie“ und „Natur“, erstellt eine Bilanz der gegenwärtigen Umweltsituation und bietet eine Zusammenfassung der Diskussion um die geistesgeschichtlichen Ursachen der ökologischen Krise. In seiner Bilanz beschreibt er die wichtigsten ökologischen Probleme auf globaler Ebene, in Entwicklungsländern, in Staaten des ehemaligen real-existierenden Sozialismus und in westlichen Industrienationen (an den Beispielen Deutschland und Schweiz). Durch viel Datenmaterial belegt und übersichtlich gegliedert vermittelt er damit eine Situationsbeschreibung, in der die Dringlichkeit der Probleme ohne Weltuntergangsstimmung deutlich wird.

Der Analyse der geistesgeschichtlichen Ursachen der ökologischen Krise stellt L. einige Überlegungen zu evolutionsbedingten, stammesgeschichtlich-natural vorgegebenen Dispositionen menschlichen Umweltverhaltens voran. Im Bewußtsein der Gefahr eines unreflektierten Überganges von deskriptiven zu normativen Aussagen kann er aus den Ergebnissen der Evolutionsforschung doch einige relevante Gesichtspunkte aufzeigen. So scheint der Mensch stam-

mesgeschichtlich kaum Dispositionen für ein umweltschonendes Verhalten mitzubringen, sehr wohl aber Anlagen zu maximaler Nutzung von Ressourcen im Dienst von Reproduktion im Wettbewerb der Arten. Das hat Konsequenzen für Ursachensuche und Neuorientierung:

„Sie zeigen aber ... auch ..., daß Technik von Anfang an eine Wesenskomponente des Menschen darstellt, mithin auch die damit verbundene Distanzierung von der Natur und die stets mitintendierte Gefahr der Umweltzerstörung. Biologische und technisch-kulturelle Evolution greifen von Anfang an eng ineinander, sodaß die immer wieder angeführte These von der harmonischen Einbettung der sogenannten Naturvölker in ihre Umwelt schon von daher zweifelhaft erscheint.“ (51)

Vorstellungen einer weitreichenden Harmonie von Mensch und Natur scheinen vor diesem Hintergrund wenig geeignet als Basis der umweltethisch geforderten Neuorientierung.

Die Diskussion um die geistesgeschichtlichen Ursachen der ökologischen Krise, in der mit der bekannten Schuldzuweisung an das Christentum und den biblischen Herrschaftsauftrag die Glaubwürdigkeit theologischer Beiträge zur Umweltproblematik grundsätzlich als fragwürdig hingestellt wurde, wird von L. kurz skizziert und in ihren Ergebnissen zusammengefaßt: Eine monokausale geistesgeschichtliche Zuschreibung ist u.a. durch die Arbeiten von U. Krolzik, B. Irrgang und H. J. Münk widerlegt. Neben Grundlinien einer Verbindung des neuzeitlichen Denkens mit der mittelalterlichen Tradition ist in zentralen Aspekten ein deutlicher Bruch und eine andere Grundorientierung festzustellen. In mancher Hinsicht ist sogar eine dämpfende Funktion des mittelalterlichen Christentums erkennbar (76f).

Im 1. Hauptteil werden die schöpfungstheologischen Grundlagen für eine christliche Umweltethik erarbeitet. L. sammelt relevante bibeltheologische Aussagen und stellt die systematischen Thesen zu Schöpfungsverständnis und Rolle des Menschen dar, wie sie in der neueren Schöpfungstheologie (im deutschsprachigen Raum) formuliert werden. Solche Ansätze sind ja ihrerseits schon eine Reaktion auf das Phänomen der ökologischen Krise. Aus diesen Überlegungen ergeben sich für L. relevante Gesichtspunkte für eine christliche Umweltethik: Festzuhalten sei eine theologisch begründete *Eigenbedeutung* der Schöpfung, die über den reinen Nutzen für den Menschen hinausgeht, nicht jedoch ein *Eigenwert* mit einer dem Menschen analogen Selbstzweckhaftigkeit (195). Sakramentalität der Schöpfung sei festzuhalten gegen reine Profanität einerseits und Vorstellungen von einer Heiligkeit der Natur andererseits. Die sehr allgemeine ethische Konsequenz lautet: „Es besteht die Pflicht zu einer angemessenen Bewahrung der nichtmenschlichen Bereiche der Schöpfung“ (193). Die Stellung des Menschen sei mit dem Modewort „Mitgeschöpflichkeit“ unzulänglich beschrieben. Zu ergänzen seien die Son-

derstellung des Menschen, seine besondere Würde und der Auftrag zu verantwortlicher Gestaltung der Schöpfung. Für den ethischen Ansatz ergebe sich daraus die Vorentscheidung für eine gemäßigte Anthropozentrik:

„Der Mensch als sittliches Wesen, mithin seine Sonderstellung in der Schöpfung ... ist beim Postulat einer Umweltethik immer schon vorausgesetzt. Ein Verzicht auf eine (relative und gemäßigte) Anthropozentrik ist für das Christentum als Offenbarungsreligion im allgemeinen und eine christliche Umweltethik im besonderen nicht möglich, ohne sich selbst die eigenen Grundlagen zu entziehen.“ (189)

Schließlich hebt L. gegen eine undifferenzierte Bewahrungspflicht die Ordnungs- und Bewertungsfunktion des Menschen gegenüber der Schöpfung hervor, die neben der Förderung positiver Elemente auch das Zurückdrängen destruktiver Tendenzen in der Schöpfung legitimiere. Insgesamt versteht L. solche schöpfungstheologischen Leitvorstellungen aber nicht als ausreichende Begründung für konkrete normative Aussagen. Es sei jedoch möglich, die Unvereinbarkeit bestimmter philosophisch-ethischer Ansätze mit einer christlichen Umweltethik zu erweisen.

Der 2. Hauptteil bietet die ethische Diskussion. Die Grundtypen umweltethischer Ansätze werden vorgestellt. In Auseinandersetzung mit ihnen wird unter dem Stichwort „Ethik ökologisch erweiterter Humanität“ (284) ein eigener Ansatz entworfen und auf seine Kompatibilität mit den zuvor gewonnenen schöpfungsethischen Leitvorstellungen überprüft. Schließlich wird eine Reihe von mittleren Prinzipien einer Umweltethik formuliert.

Die umweltethischen Ansätze werden nach dem gängigen, wohl auf W. K. Frankena zurückgehenden Kriterium der Reichweite menschlicher Verantwortung unterschieden. L. selbst schließt sich unter dem Stichwort „Humanität“ einem anthropozentrischen Ansatz an. Diesen erläutert er in Anlehnung an die von B. Irrgang eingeführte Differenzierung dreier Ebenen von „Anthropozentrik“. Er bejaht (1) das unhintergehbare Festhalten an einer *methodischen* Anthropozentrik: Nur der Mensch als sittliches Wesen könne Adressat umweltethischer Forderungen sein. Menschliche Personwürde und die damit gegebene Sonderstellung bilden den Ausgangspunkt (266f) und begründen nach L. auch (2) eine gewisse *material-inhaltliche* Anthropozentrik im Sinn einer wertmäßigen Abstufung, einer „zumindest relativen Vorrangstellung“ des Menschen (267f). Anthropozentrik als *Ethosform* (3) im Sinn der kantischen These von der Möglichkeit direkter Pflichten nur gegenüber Menschen lehnt er jedoch ab und versucht seinen eigenen Ansatz „ökologisch erweiterter Humanität“ zu begründen (268f), wobei er an Thesen von H. Lenk anknüpft (vgl. 219ff).

Dieser von L. vorgeschlagene umweltethische Ansatz integriert das besonders in pathozentrischen Ansätzen herausgestellte Anliegen, gegenüber

empfindungs- und leidensfähigen Lebewesen aufgrund ihrer in dieser Hinsicht bestehenden relevanten Gleichheit mit Menschen direkte Pflichten zu begründen. L. sieht bei schmerzempfindlichen Lebewesen Interessen, eine dem Menschen analoge Selbstzwecklichkeit und einen relativen Eigenwert gegeben (282). Ihre Bedürfnisse seien deshalb in abgestufter Weise zu berücksichtigen. L. schreibt ihnen ein Status zwischen Personen und Sachen zu und hält „rechtsanaloge Ansprüche“ der Tiere für praktikabel und juristisch umsetzbar (283). Konkret ergebe sich daraus eine grundsätzliche Rechtfertigungspflicht für menschliches Handeln gegenüber leidensfähigen Lebewesen. Das relative Vorrecht des Menschen und seiner Interessen bleibe jedoch bestehen und reduziere sich nicht wie in manchen pathozentrischen Ansätzen auf die möglicherweise größere Leidensfähigkeit beim Menschen.

„Eine ‚Ethik ökologisch erweiterter Humanität‘ würde ... bedeuten, daß auf die gegenwärtig lebenden Menschen, auf kommende Generationen und in abgestufter Weise auf die Ansprüche von empfindungsfähigen Lebewesen Rücksicht zu nehmen ist und die jeweils involvierten Güter, Werte und Interessen nach dem Kriterium der Gerechtigkeit vernünftig gegeneinander abzuwägen sind.“ (284)

Nach dem früher genannten Unterscheidungskriterium der Reichweite von direkten Pflichten (205) stimmt L. zwar mit pathozentrischen Ansätzen überein. Aus den oben genannten Gründen versteht er seine Position aber als eine anthropozentrische. Die Berücksichtigung von Bedürfnissen und Interessen höherer Tiere sei ein „Gebot der Humanität“ (283).

Eindeutig ablehnend äußert sich L. gegenüber der Integration weitergehender Anliegen biozentrischer oder holistischer bzw. physiozentrischer Ansätze:

„Die oben zugrundegelegte induktive Methode einer Einfühlung in subhumane Bereiche des Lebens zur Erweiterung unseres Humanitätsansatzes reicht nur so weit, wie die Analogien zwischen menschlichem Empfinden und der Empfindungsfähigkeit nichtmenschlicher Wesen“ (285).

Aus diesem Grundsatz zieht L. allerdings Konsequenzen, die einer genaueren Nachfrage bedürfen. L. lehnt die Rede von einem Eigenwert oder einem *inhärenten Wert* von nicht empfindungsfähigen Lebewesen, Pflanzen und Landschaften ab. Er zieht mit aller Deutlichkeit die Konsequenz, den Wert diese Naturbereiche auf *reinen Nutzwert* zu beschränken: „Sie sind vielmehr als Bedingung der Humanität und der Bedürfnisse empfindungsfähiger Tiere zu erhalten, gemäß ihrer Funktion in ökologischen Systemen.“ (286) Möglich sei nur eine im diskursiven Konsens erzielte Zuerkennung „moralischer Quasian-sprüche“ mit „hypothetischem Charakter“ (305). „Natur bleibt auch in diesem Fall ein Wert für uns und besitzt keinen inhärenten moralischen Wert. Die Be-

wertung von natürlichen Phänomenen bleibt an das moralische Subjekt gebunden.“ (305)

Als Grund für die Bestreitung eines Selbstwertes dieser Naturbereiche wird wiederholt die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses bzw. eines unvermittelten Überganges von deskriptiven Aussagen zu Werturteilen angegeben. Als Ausweg scheint L. nur den einen Weg zu sehen, eine Einstufung solcher Naturbereiche als bewahrenswert auf dem Weg des politischen Konsenses zu erhoffen:

„Darüber hinaus wäre es immer möglich, bestimmte Bereiche (z.B. bestimmte Arten), symbolisch-projektiv‘ (H. Lenk) als bewahrenswert einzustufen und so in eine Güterabwägung einzubeziehen. Dies setzt aber ein Werturteil des Menschen voraus und leitet sich nicht aus der Natur oder dem Begriff des Lebens ab.“ (286; vgl. 221)

An anderer Stelle kommt gegenüber holistischen Ansätzen derselbe Gedanke:

„Darüberhinaus wäre es auch im Rahmen einer Ethik ökologisch erweiterter Humanität möglich, ohne Verwechslung der deskriptiven und normativen Ebene, z.B. bestimmte ökologische Gleichgewichtssysteme oder auch biologische Arten als bewahrenswerte ‚Zwecke‘ einzustufen.“ (305 vgl. 320)

Es wäre nun erstens zu fragen, ob die Bestreitung jeglichen Selbstwertes für andere Naturbereiche nicht eine zu weitreichende Konsequenz darstellt. Auch wenn man jenseits von empfindungsfähigen Wesen nicht von Interessen sprechen kann und es oft schwierig sein wird, hier ein einhelliges Urteil in der Abwägung von Gütern zu finden, und somit oft nur ein Ermessensurteil möglich sein wird, geht die völlige Bestreitung eines Eigenwertes und die Beschränkung auf reinen Nutzwert hier wohl zu weit. H. Lenk, an den L. wesentlich anknüpft, hat offensichtlich keine Probleme mit der Rede von einem abgestuften „Selbstwert“ aller Naturbereiche (vgl. 220).

Möglicherweise geht L. von einem zu engen Verständnis von „Selbstwert“ aus. Die einzige Alternative zum „sittlichen Eigenwert“ scheint der reine Nutzwert („Wert für uns“) zu sein (vgl. 282. 305 u.a.). Die hier wohl hilfreiche Unterscheidung von sittlichem (Selbst)wert und nicht-sittlichen (Selbst)werten scheint zu wenig bedacht zu sein. (Auf das Problem macht etwa aufmerksam: W. Wolbert, *Der Mensch als Mittel und Zweck*, Münster 1987, 36. 125. 127). So könnte sich das Problem auflösen: Die Sonderstellung des Menschen würde auf seiner Fähigkeit beruhen, den sittlichen Wert zu verwirklichen. Für alle anderen Bereichen der Natur könnte unabhängig vom Nutzen für Menschen und höhere Tiere (als der „guten“ Schöpfung Gottes) ein abgestufter nicht-sittlicher Selbstwert anerkannt werden, ohne die Sonderstellung des Menschen in Frage zu stellen oder notwendig deskriptive und normative Aussagen zu vermischen.

Zweitens wäre zu fragen, wie L. den Verweis auf im diskursiven Konsens möglicherweise erreichbare „moralische Quasiansprüche“ bzw. eine „symbolisch-projektive“ Einstufung als bewahrens-werte Zwecke versteht. Die politische Umsetzung umweltethischer Forderungen in demokratischen Staaten wird immer einen entsprechenden Konsens erfordern. Dies steht einerseits wohl außer Streit, gilt aber andererseits auch für die in L.s Ansatz enthaltenen Forderungen für das Verhalten gegenüber leidensfähigen Lebewesen, ja selbst für die Anerkennung der Menschenwürde. Sollte L. den Weg des Konsenses aber für den einzigen Weg halten, bezüglich der Naturbereiche jenseits empfindungsfähiger Lebewesen überhaupt zu Wertaussagen zu kommen, so wäre zu fragen, ob er sich hier noch in hinreichender Deutlichkeit von einem metaethischen Subjektivismus abgrenzt. L. scheint Werturteile im Bereich jenseits von Mensch und leidensfähigen Lebewesen nicht für wahrheitsfähig zu halten. Dieses Problem klingt in verschiedenen Formulierungen an (vgl. 323, 267 (Anm. 363), 297, 305), steht in Spannung zum Bekenntnis zur katholisch-naturrechtlichen Position (187) und scheint insgesamt zu wenig bedacht worden zu sein.

Schließlich wäre zum Verweis auf die Gefahr eines naturalistischen Fehlschlusses anzumerken, daß sich dieses Problem für ethische Normen menschlichen Handelns gegenüber nicht empfindungsfähigen und empfindungsfähigen Lebewesen gleichermaßen stellt. Auch die von L. so deutlich abgelehnten Konzepte eines inneren Sinnes der Natur (297) implizieren weder zwangsläufig einen naturalistischen Fehlschluß, noch entlasten sie von einer vernünftigen Argumentation (vgl. dazu W. Wolbert, Naturalismus in der Ethik. Zum Vorwurf des „naturalistischen Fehlschlusses“, in: ThPh 79 (1989) 243-267).

Am Ende des 2. Hauptteiles formuliert L. aus seinem Ansatz heraus eine Reihe von umweltethischen Leitprinzipien: Aus der Verantwortung gegenüber dem Menschen ergeben sich folgende Pflichten: Erhaltung der ökologischen Lebensgrundlagen kommender Generationen, Vorrang von reversiblen gegenüber irreversiblen Schäden, Beachtung der natürlichen Regenerationsfähigkeit bei erneuerbaren Ressourcen, Sparsamkeit beim Verbrauch erschöpfbarer Ressourcen und die Schaffung von Substituten, Pflege, Verbesserung und Wiederherstellung der natürlichen Lebensgrundlagen. Aus dem darüber hinausgehenden Verantwortungsbereich nennt er als Pflichten: Achtung der Interessen von empfindungsfähigen Tieren, Erhaltung ihrer natürlichen Lebensgrundlagen einschließlich der Erhaltung der dazu notwendigen ökologischen Systeme, Bewahrung der Artenvielfalt, langfristige Vorsorge und Schadensvermeidung, Erarbeitung des nötigen Sachwissens, Folgenabschätzung und Verbesserung der rechtlichen Rahmenbedingungen (325-329).

Diese Forderungen bleiben im Bereich der in der gegenwärtigen Diskussion weitgehend unumstrittenen Prinzipien. Offen bleiben müssen vom Ansatz her die Fragen nach der Beurteilung von zerstörerischen Eingriffen in die Natur, soweit sie nicht die Interessen von Menschen oder die Bedürfnisse leidens-

fähiger Tiere betreffen. Für L. ist hier zwar eine konsensuelle Selbstverpflichtung des Menschen denkbar, nicht aber eine vorausliegende sittliche Verpflichtung.

Im 3. Hauptteil der Arbeit setzt sich L. schwerpunktmäßig im Abschnitt 4 mit der ökologischen Marktwirtschaft als ethischem Problem auseinander. Er befaßt sich mit „empirischen (ökonomischen und umweltpolitischen) Modellen und Ansätzen für den Problembereich von Ökologie und Ökonomie“ (355). Diese Modelle und Ansätze werden mit acht normativen Leitkriterien, die L. aus zuvor dargelegten sozialetischen, umweltethischen und wirtschaftsethischen Prinzipien als Maßstäbe für eine ökologieverträgliche Wirtschaftsweise gewinnt, zusammengeführt, um zu konkreten Handlungsrichtlinien für eine „wechselseitige Stabilisierung von Ökonomie und Ökologie im Rahmen einer Ökologischen Marktwirtschaft“ zu gelangen (402).

In Leitkriterien nennt L. hier Effizienz im Umgang mit natürlichen Ressourcen (1), eine erweiterte ökologische Effizienz (2), eine Vermittlung von ökonomischer und ökologischer Rationalität (3), eine zureichende Kenntnis ökologischer Zusammenhänge (4) und die Entwicklung eines geeigneten umwelt- und wirtschaftspolitischen Steuerungsinstrumentariums (5), das den nachfolgenden Leitsätzen zum vorausschauenden Umgang mit den erneuerbaren und erschöpfbaren Ressourcen (6), zur vernünftigen Abwägung von Nutzen und Risiken der Verwendung von natürlichen Ressourcen (7), zum Verursacherprinzip (8) und zur Erhaltung der natürlichen Lebensgrundlagen (9) Rechnung trägt.

Unter Benutzung der einschlägigen Literatur zur Umweltökonomie referiert L. in der gebotenen Kürze im Abschnitt 4.2 die verschiedenen, von Ökonomen entwickelten Lösungsansätze für einen ökologischen Rahmen der Marktwirtschaft (u.a. Verhandlungslösung nach R. Coase, Pigou'sche Lösung und deren Fortentwicklung im Preis-Standard-Ansatz von W. Baumol und W. Oates und die Einführung von Umweltzertifikaten), deren Leistungsfähigkeit im Hinblick auf die Entwicklung des in den Leitkriterien 5 bis 8 geforderten Instrumentariums von L. in einem Zwischenergebnis eigens hervorgehoben wird (401).

Im Abschnitt 4.3 erörtert er sodann am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland unter kritischer Würdigung der verschiedenen Positionen die praktizierte Umweltpolitik bezüglich ihrer Instrumente, bezüglich des Zusammenhanges mit der Frage des Wirtschaftswachstums und bezüglich der internationalen Umweltpolitik. Als Ergebnis der Arbeit werden im Schlußabschnitt 4.4. Handlungsrichtlinien präsentiert, die mit auf eine Weiterentwicklung des Modells der Sozialen Marktwirtschaft zur Ökologisch-Sozialen Marktwirtschaft zielen.

Insgesamt erweckt die Arbeit auch in dem umweltökonomischen Teil einen durchwegs positiven Eindruck. Das ist angesichts der Tatsache, daß die vorliegende Arbeit an sich keine volkswirtschaftliche, sondern eine theologische Dissertation ist, besonders erfreulich. Es werden fachlich gute Ausführungen zur Umweltökonomie geboten, und L. formuliert am Schluß seiner Dissertation überzeugende und mithin konsensfähige Handlungsrichtlinien für die Umweltpolitik.

Vom Standpunkt eines Volkswirtes hätte man sich sicherlich noch manche Präzisierungen in Detailfragen gewünscht. So findet in der Arbeit beispielsweise die zweite Art von Umweltzertifikaten, die sogenannten Verpflichtungsscheine für die Beseitigung von Umweltschäden, keine Erwähnung, und auch die Ausführungen zum Pareto-Kriterium in der Wohlfahrtsökonomie und dessen Zusammenhang mit der jeweiligen Einkommensverteilung (373 und 397) bedürften wohl einer weiteren Erläuterung. Auch berücksichtigt L. in seinen Ausführungen nicht die Kontroverse in der Umweltökonomie um das richtige Verständnis des „Verursacherprinzips“, auf die auch der von L. häufig zitierte U. Hampicke hinweist [Hampicke (1991): Naturschutz-Ökonomie, Stuttgart, 164-167], so daß die Frage „Verursacherprinzip“ oder „Gemeinlastprinzip“ und die Frage der Festlegung von Verfügungsrechten über private und öffentliche Güter bei der Erörterung des „Verursacherprinzips“ von L. nicht systematisch gestellt und normativ-ethisch behandelt werden (354. 371f. 405. 412f. 433. 448 und 452). Trotzdem wendet L. bei der Frage des Erhalts der tropischen Regenwälder (447f. 452 und 457) natürlich intuitiv richtig nicht das herkömmliche „Verursacherprinzip“ (= Prinzip der Haftung des physischen Verursachers eines negativen externen Effektes), sondern das herkömmliche „Gemeinlastprinzip“ (= Prinzip der Haftung der von einem negativen externen Effektes Betroffenen) an, ohne diese Abweichung von dem im Leitkriterium 8 geforderten herkömmlichen „Verursacherprinzip“ eigens zu begründen.

L. gelingt mit dieser Arbeit insgesamt eine sehr umfassende und weitgehend treffende Darstellung der für eine Christliche Umweltethik relevanten Fragestellungen und Ansätze aus neuerer Theologie und Philosophie. Der vom Autor selbst vertretene Ansatz wird deutlich formuliert und abgegrenzt. Die hinsichtlich ethischer Grundlagenprobleme genannten Anfragen und die von einem ökonomischen Standpunkt aus wünschenswerten, kleineren Ergänzungen und Präzisierungen können den positiven Beitrag, den diese moraltheologische Arbeit von L. für die christliche Umweltethik und den wichtigen interdisziplinären Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften leistet, in keiner Weise schmälern.

Andreas M. Weiß und (für den ökonomischen Teil) *Joachim Hagel OPraem*



Rupertus- Buchhandlung Weis & Söhne

Dreifaltigkeitsgasse 12
Telefon 0 66 2 / 87 87 33-0
Fax 0 66 2 / 87 16 61

Abt. Allgemeines Sortiment
Telefon 0 66 2 / 87 87 33-21

Abt. Wissenschaftliches Sortiment
Richard-Mayr-Gasse
Telefon 0 66 2 / 87 87 33-18

Filiale:
Linzer Gasse 29
Telefon 0 66 2 / 87 87 33-14

Weis besorgt jedes Buch



TYROLIA

STS 1

Bauer, Emmanuel J.

Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg

Darstellung und Interpretation einer
philosophischen Schule des
17./18. Jahrhunderts

848 Seiten; Broschur

ÖS 780,-/DM 107,-/SFr 95,-

ISBN 3-7022-2026-7

STS 2

Fresacher, Bernhard

Gedächtnis im Wandel

510 Seiten; Broschur

ÖS 680,-/DM 93,-/SFr 84,50

ISBN 3-7022-2027-5

STS 3

Bucher, Anton

Religionsunterricht: Besser als sein Ruf?

Empirische Einblicke in ein
umstrittenes Fach

180 Seiten; Broschur

ÖS 220,-/DM 30,-/SFr 27,50

ISBN 3-7022-2028-3

STS 4

Klaghofer, Wolfgang

Karfreitag

Auseinandersetzung mit Hans Urs
von Balthasars Theologik

196 Seiten; Broschur

ÖS 248,-/DM 34,-/SFr 32,50

STS 5

Winkler, Ulrich

Vom Wert der Welt

Das Verständnis der Dinge in der Bibel
und bei Bonaventura -

Ein Beitrag zu einer ökologischen

Schöpfungstheologie

512 Seiten; Broschur

ÖS 680,-/DM 98,-/SFr 94,-

ISBN 3-7022-2076-3

Ulrich Winkler

Vom Wert der Welt

*Das Verständnis der Dinge in der
Bibel und bei Bonaventura -
Ein Beitrag zur ökologischen
Schöpfungstheologie*

Schwens-Harrant Brigitte

Erlebte Welt - Erschriebene Welten

*Theologie im Gespräch mit
österreichischer erzählender
Literatur der Gegenwart*

Tyrolia

STS 6

Schwens-Harrant, Brigitte

Erlebte Welt - Erschriebene Welten

Theologie im Gespräch mit
österreichischer erzählender
Literatur der Gegenwart

272 Seiten; Broschur

ca ÖS 340,-/DM 46,50/SFr 43,-;

ISBN 3-7022-2095-X

SALZBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

5

SALZBURGER THEOLOGISCHE STUDIEN

6

TYROLIA Verlag, Innsbruck - Wien

