

werden, wie selbst S. Pfürtnr in seinem gewiß solidarisch-verbindlichen Nachwort zu diesem Buch (209–228) „nicht . . . einer widerspruchsfreien Annahme aller darin vorgetragenen Positionen . . . das Wort reden will“ (225). Nicht zuletzt geht es dabei um „ein erhebliches Differenzierungsvermögen zwischen dem, was zum unaufgebbaren Fundament . . . gehört, und dem, was nicht diesen Rang besitzt“ (211). So ist der (durchwegs sorgfältig gestaltete, im Anmerkungsteil nicht immer fehlerfreie, vgl. 52f) Band ein Beitrag zu einer theologisch verantwortlichen Diskussion, die sich nicht mehr auf die pastorale Ebene der situationsgemäßen Vermittlung kirchlicher Sexualmoral beschränkt.

Linz

Alfons Riedl

■ SCHIPPERGES HEINRICH, *Die Technik der Medizin und die Ethik des Arztes*. Es geht um den Patienten. (180). Knecht, Frankfurt 1988. Ppb. DM 24,—.

Die Medizin ist auf der Suche weniger nach neuen Behandlungsmöglichkeiten, als vielmehr nach dem Grund ihrer eigenen Aufgabe und Berechtigung in ihrer derzeitigen Existenzform.

Der Vf. des vorliegenden Essays gilt als ein Vordenker in diesen Anliegen. Er ist bestens ausgewiesen als Medizin-Historiker (und insbesondere als Hildegard-Kenner). Er bringt Heilung und Heil in einen unmittelbaren Reflexionszusammenhang (z. B. in: *Gesundheit — Krankheit — Heilung*, in: *ChGlimGs* 10, 51–84). Er weiß jetzt — in abgeklärtem Alter — auch den tiefen Metaphern des Menschseins nachzugehen (z. B. im jüngst erschienenen kostbaren Buch *„Die Welt des Herzens“* [Knecht Verlag, Frankfurt 1989]).

Die hier vorliegende Reflexion aber zielt auf die primär Betroffenen, auf die Ärzte und Arzthelfer/innen, auf die medizinisch Interessierten und auf die Ethiker. Schon in der Einleitung wird das Dilemma der neuzeitlichen Medizin präzisiert: „Zwischen Arzttechnik und Medizintechnik“ (11f). Der Arzt wird dabei weniger als „Gott im weißen Mantel“ apostrophiert denn als „Zeuge von Geburt und Tod“ (47). Die Ärzteehtik hat viele Ebenen. Im Rahmen eines „Tugendenspiegels“ werden aufgezählt: „Sorgfaltspflicht, Aufklärung, Schweigepflicht“ (100). Wie sehr der Vf. um die Erfahrungswerte der großen traditionellen Ethik (etwa im Sinn der Kardinaltugenden) weiß, wird im 4. Teil der Reflexion klar, wo unter den „Maßstäben einer ethikorientierten Heilkunde“ eines als besonders beachtenswert gilt: das rechte Maß. Nur wenn dieses berücksichtigt ist, kann es zu vertretbaren Maßnahmen einer Kurskorrektur (155ff) kommen. Schipperges geht aber noch weiter: Im „Ausblick“ (169f) setzt er auf „Ehrfurcht“, eine Kategorie, die er hier nicht einmal theologisch bestimmt sieht, sondern aus Goethes „Wilhelm Meister“ übernimmt. Offensichtlich geht es nur dann wirklich „um den Patienten“, wenn Medizin sich nicht selbstherrlich inszeniert und produziert, sondern von der Ehrfurcht vor dem Leben ausgeht und der Devise „mehr Leben“ dient.

Linz/St. Florian

Ferdinand Reisinger

L A T E I N A M E R I K A

■ PETER ANTON, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie*. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. (Freiburger theologische Studien 137). (625). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Kt. DM 89,—.

Enrique Dussel gehört zweifellos zu den originellsten und gebildetsten Denkern der Befreiungstheologie. Schon sein polykultureller Bildungsgang ist Spiegelbild einer weiten geistigen Beheimatung. So umfaßt sein bisheriges Werk großangelegte philosophische, ethische, historische und theologische Studien. Leider ist nur wenig deutschsprachigen Lesern in Übersetzungen zugänglich. Anton Peter hat sich in seiner Dissertation diesem Philosophen und Theologen gewidmet und versucht, seinen Denkansatz nachzuzeichnen. Um Dussels philosophische Theologie skizzenhaft zu umreißen, seien einige Merkmale kurz hervorgehoben: Markant ist Dussels radikale Kritik am europäischen dialektischen Denken, das unfähig sei, die ursprüngliche Andersheit des anderen denken zu können. Diese Kritik ist maßgeblich inspiriert von der Philosophie E. Levinas. Demnach führe die Dialektik (bes. in der Gestalt Hegels) notwendig in eine Identitäts- und Totalitätsphilosophie. Alles werde dem erkennenden und handelnden Subjekt unterworfen, nur vom Ich aus hat das Du, die Welt ihren Geltungsgrund, nur im Ganzen, im System hat das einzelne seine Position. Das Andere der Ich-Wirklichkeit, das setzenden Poles werde einverleibt, in seiner „Exteriorität“ und radikalen „Alteriorität“ mißachtet. Historisch katastrophal ist ein solches Denken in ihren praktischen Auswirkungen geworden: Die Spaltung zwischen „Erster“ und „Dritter“ Welt ist die politische Übersetzung, daß das andere und Fremde dem Eroberungswillen der europäischen Subjektivität unterworfen wurde. Dagegen erhebt Dussel sein Denkmodell der „Analektik“ — das andere ist unaufhebbar verschieden. Jeder Denk- und Beziehungakt kann die Freiheit und Unableitbarkeit des anderen nicht aufheben. Ja, der andere ist überhaupt nur von ihm selbst her erkennbar. Die Selbst-Offenbarung des anderen kennt nur eine adäquate Reaktion: das verantwortliche, liebende und hörende Sein-lassen des anderen. Darum ist die Subjekt-Subjekt-Beziehung ursprünglicher als jede Subjekt-Objekt-Beziehung. Sie erst konstituiert Subjektivität. Dieses meta-physische Konzept ermöglicht Dussel zugleich, den Sinn von Offenbarung erheben zu können. Gott ist absolute Exteriorität, der gänzlich Andere. Der ausgezeichnete Ort seiner Offenbarung ist die Exteriorität des Armen. Erlösung ist darum notwendig die Sprengung des Systems innerweltlicher Totalität. Erlösung als Befreiung ist die Kritik jeglicher politischer und geschichtlicher Prozesse, die die grundlegende Unverfügbarkeit des anderen aufheben. Darum hat Kirche als Realsymbol des Reiches Gottes radikalste Systemkritik zu sein und jede Totalität aufzubrechen. E. Dussel zählt somit zu jenen Befreiungstheologen, die nicht bloß die politische Praxis der kirchlichen und wirtschaftlichen Hegemonialsysteme der Industrieländer

angreifen, sondern auch deren zugrundeliegenden Denktraditionen. Insofern ist seine Philosophie und Fundamentalthologie der Befreiung wie kaum eine andere geeignet, in einen gründlichen Diskurs über Gemeinsamkeiten und Differenzen befreiungstheologischer und europäischer theologischer Ansätze treten zu können.

A. Peter hat in seiner Studie K. Rahner als Vergleichsmoment gewählt. Nach der Zeit der internationalen Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung scheint die Zeit für eine „rationale Diskussion“ (1) gekommen zu sein. Paradigmatisch fiel die Wahl auf Rahner insofern, als er als Inaugurator der Transzendentaltheologie einen fundamentaltheologisch breiten wie vom Blickwinkel Dussels aus nicht unproblematischen Ansatz geliefert hat. Soviel zur Aufgabe, die Peter zu bewältigen versucht.

Teil I führt in die befreiungstheologische Denkart ein, die Teile II und III referieren die Positionen von Dussel und Rahner, ein kurzer abschließender Teil IV vergleicht beide miteinander.

Recht überzeugend kann Peter nachweisen, daß der Kritik Dussels nicht vorbehaltlos gefolgt werden kann, weil das Transzendenzdenken selbst ein Pfeiler des abendländischen Denkens ist (388). Allerdings manifestiert es sich in zwei verschiedenen Traditionssträngen, uzw. im griechischen und im biblisch-jüdischen, so daß sich beide notwendig bedingen und ergänzen: „Das Identitätsdenken muß immer wieder aufgebrochen werden auf die unverfügbare Transzendenz hin, und das reine Transzendenz- und Andersheitsdenken muß um der bloßen Sagbarkeit willen bezogen werden auf ein Identitätsdenken (Analogiegedanke)“ (391). Ausgewogen und auf den hermeneutischen Ort der Philosophie und Theologie Rahners bedacht wird dessen Ansatz breit referiert und das ursprüngliche Fehlen der Freiheitsproblematik und Intersubjektivität als Bedingungen für Subjektivität herausgearbeitet — eine Kritik, die ja Rahner schon seit seinem Frühwerk „verfolgte“. Der etwas magere Vergleich am Schluß bezieht sich leider nur noch auf große Linien und Bereiche — so etwa werden zehn Schlüsselpunkte (z. B. „Hermeneutische Situation“, „Denkansatz“, „Offenbarung“, „Jesus Christus“, „Befreiung“, „Kirche“) auf gut 20 Seiten abgehandelt. Hier zeigt sich m. E. nach ein grundlegendes Problem der Arbeit Peters: Die allzu deskriptive Methode konzentriert sich so sehr auf Darstellung und Wiedergabe, daß die analytischen Momente zu kurz geraten. So etwa wäre es lohnenswert gewesen, beispielhaft einen zentralen Aspekt (z. B. das Freiheitsdenken) nochmals herauszugreifen und die tatsächlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen befreiungstheologischen und europäischen Denksätzen durcharbeiten. Dem Dialog und der gegenseitigen Korrektur hätte damit eine brisantere Herausforderung gegeben und geleistet werden können. Das Wertvolle der Arbeit bleibt davon unberührt: eine Einführung in das Denken Dussels gegeben und einen Versuch der denkerischen Auseinandersetzung in offener Form vorgezeigt zu haben.

Linz

Franz Gruber

■ COLLET GIANCARLO (Hg.) *Der Christus der Armen*. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologen. (232). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1988. Kt. DM 44.—

Von Gottes befreiender Sache zu reden aus dem Alltag des vorzeitigen Todes der Millionen Armen und Schwachen dieser Erde läßt die Rede über Jesus Christus nicht unverändert. Verfällt hierzulande oft die theologische Reflexion über Christus in die abstrakte Spekulation der Verhältnisse einer Christologie von oben, von unten, von innen neuerdings, so weist zur Zeit eine Theologie der Befreiung Wege, wie die inzwischen postmodern oder fundamentalistisch verabschiedeten Begriffe von Geschichte und Praxis zur radikalen Herausforderung des Christseins werden können. Oder anders gesagt mit den Worten Raul Vidales: „Die geschichtliche Begegnung mit Christus verläuft notwendig über die Vermittlung durch die Unterdrückten.“ (61) Hier begegnet ein gänzlich anderer Geschichtsbegriff als er in der christologischen Diskussion erstmals bei Lessing zum Problem geworden ist. Der garstige Graben zwischen Jesu Zeiten und der Moderne, zwischen Herkunfts- und Fortschrittsgeschichte wird weder versöhnt durch einen blinden Sprung in die Subjektivität des Glaubens noch durch eine unhermeneutische Suche nach einem „objektiven Jesus“ der historischen Fakten. Nicht die Versöhnung dieses Bruches steht aus der Perspektive der Befreiungschristologie an, sondern die Hervorkehrung eines noch viel abscheulicheren Grabens — die geschichtlich hervorgebrachte Massenarmut durch die Macht kapitalistischer Lebensordnungen. Weil dieser Abgrund von arm und reich, Nord und Süd durch die theoretischen Vermittlungsversuche bislang verdeckt worden ist, steht am Anfang des Zugangs zum „Christus der Armen“ weder die persönliche Einkehr ins je eigene Christusbild noch das Studium komplexer linguistischer oder dogmatischer Methoden, um zu verstehen, wer Christus war und ist. Mit einer Stimme verdeutlichen die Zeugnisse des lateinamerikanischen Christusbekenntnisses die notwendige hermeneutische Umkehr durch die Umkehr der Lebensordnung, also den Bruch mit der Welt der Sättigung und der wohlgeordneten Verhältnisse. Darum ist die Loslösung einer Rede von Christus zunächst aus dem Kontext manipulatorischer Verharmlosung geboten, bevor die biblische Rede von Christus dem antiken Sprachkleid entledigt wird. Jon Sobrino drückt diesen Sachverhalt so aus: „Entmythologisierung Christi zielt vielmehr darauf, zu verhüten, daß durch das Absehen von seiner Geschichte die Realität ihrem Elend überlassen werden kann. Dringlicher als die Entmythologisierung ist deshalb die — man erlaube uns diese Wortprägung — ‚Entverharmlosung‘ Christi: daß Christus die Realität nicht in Ruhe läßt.“ (85) Damit hat die Befreiungschristologie der Theologie einen unerschätzbaren Dienst erwiesen, nämlich auf den wirklichen Bruch zwischen ihm und uns verwiesen zu haben: den Bruch durch die Stilllegung seiner Reich-Gottes-Botschaft, die in ihm Person wurde. Der Arme und Geschundene ist immer schon jenseits dieser Demarkationslinie und eben darum geschieht