

sammenhang an, die aber als Aufsätze für sich größtenteils wirklich lesenswert sind.

Kremsmünster/Rom Bernhard A. Eckerstorfer OSB

■ VON BRÜCK MICHAEL, *Wie können wir leben? Religion und Spiritualität in einer Welt ohne Maß*. Verlag C.H. Beck, München 2002. (204) Geb. € 17,90 (D)/18,40 (A)/sFr 30,50.

Der Autor ist Professor für Religionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München und Yoga- und Zen-Lehrer in Indien und Japan, entscheidend beeinflusst durch den katholischen Priester und Zen-Lehrer Hugo M. Enomiya-Lasalle, in Indien geprägt durch den Benediktiner Bede Griffiths sowie durch den tibetischen Buddhismus des XIV. Dalai-Lama. Er wendet sich in seinem Buch, wegen eigener existenzieller Erfahrungen ein „persönliches“, einladend an Leser, „die alten Bilder der Religionen neu zu betrachten, und zwar auf dem Hintergrund der je eigenen ganz persönlichen Erfahrung von Leiden und Hoffnung“. Die eine Grundfrage, wie wir leben können, entfaltet er mit der Intention, der Ratlosigkeit und Angst zu widerstehen, in die drei Fragen wohl aller Religionen (9–16).

Warum müssen wir leiden? „Eine Antwort, klar formuliert in einem Satz, lässt sich nicht geben“ (19). Angesichts der Leiden auf der Ebene der Evolution, der gesellschaftlichen Beziehungen (von Menschen einander zugefügt) und auf der existenziellen Ebene (aus Vereinsamung, Leere und Sinnlosigkeit) lehrt das Leiden die Tugend der Geduld, zwingt zur Selbstbeschränkung, befreit zur Wahrnehmung, dass jedes Lebewesen als solches seinen Wert in sich hat, und entwickelt die Fähigkeit zu achtsamer Liebe. *Was dürfen wir hoffen?* Die Transformation der Welt von innen her im Durchbruch zu einem neuen Bewusstsein, das in den Religionen in verschiedenen Bildern und Metaphern beschrieben ist: „Die Spaltung in ein greifendes Subjekt und ein begriffenes Objekt verschwindet, und alle Wahrnehmung ist ein Fließen göttlicher Kraft“. Das Anhaften und Haben-Wollen der Welt hört auf (123–126). *Was sollen wir tun?* Die Bilder der Hoffnung in das Leben übersetzen als Leitbilder und Handlungsmuster: des Individuums in Meditation, Bildung und Ausbildung; der Gesellschaft und Politik gegen die Versachlichung des Menschen; der Globalität im Dienste des Überlebens und der Selbstfindung des Menschen. Unter den praktischen Möglichkeiten des Handelns schlägt der Autor zur „ganzheitlichen Bildung von meditativen, ästhetischen und intellektuellen Aspekten der einen Erziehung“ eine „kontemplative Akademie“ vor (194).

Der Autor versteht sich als Christ, der buddhistisch geprägt ist, ohne aufzuhören, Christ zu sein. Er steigt in einen tiefen Schacht ohne Treppen, dessen eine Wand das Christentum ist, die andere die buddhistische Übungspraxis: jeweils die eine Seite lassend, um die andere neu zu finden (16).

Der Abschnitt über das Hoffen dürfte sich an der „buddhistischen Wand“ bewegen. „Weder ein ferner und dem Menschen transzendenter Gott noch ein auf sich selbst gestellter Mensch ist der Urheber des neuen Bewusstseins, sondern die göttliche Kraft im Menschen, der Gottesgeist, Gott, der Mensch geworden ist. Damit erfüllt sich die göttlich-menschliche Einheit durch eine Transformation, in der das Gottesbewusstsein vollkommene Erfüllung des menschlichen Bewusstseins geworden ist. Die christliche Tradition hat dafür das Sprachbild des Gott-Menschen geprägt“ (126). Muss aber ein transzendenter Gott seinem Wesen nach ein ferner Gott sein? Bei Jesus von Nazaret ganz und gar nicht: Je radikaler die Transzendenz Gottes, desto radikaler und intimer seine Nähe als Abba-Vater. Ist die blutig ernste Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, wie es der Inhalt des Evangeliums ist, nur ein Sprachbild, nur ein Universale, aber nicht eines in concreto? Ist Spiritualität nur „bewusster Umgang mit dem eigenen Bewusstsein“ (10), also nicht im christlichen Sinn primär Leben aus dem Heiligen Geist Gottes (vgl. Röm 8,14)? Ist also „Transformieren“ nur als Abstrahieren oder doch als Reduzieren verstanden?

Der Abschnitt über das Tun dürfte sich eher an der „christlichen Wand“ bewegen. Ging es vorhin darum, dass „das begrenzte und abgrenzende Ich verschwindet“ (124), so geht es jetzt darum, zu erkennen, „dass wir alle Kinder und Geschöpfe Gottes sind“ (151) – im Freiwerden zur Liebe in der Polarität von Eigensein und Anderssein, im Begreifen des Anderen als Chance (148), also nicht im Aufgehen in einen Identitätsbrei. Ist die Überwindung nur einer „einseitigen Egozentriertheit“ (166) gemeint? Die Schwebe zwischen den „Wänden“ macht es schwierig, dem Autor gerecht zu werden.

Es stellt sich zuletzt die Frage, ob nicht die Anliegen des Autors auf dem genuin christlichen Weg gründlicher, tiefgreifender verwirklicht werden. Hoffnung richtet sich dann nicht nur auf das Weiterschieben des Bisherigen in noch so vielen und tiefen Transformationen des Bewusstseins, sondern auf das ganz und gar unableitbar freie Entgegenkommen des göttlichen Du, das nicht doch wieder nur ich selbst bin: in der Sendung des geliebten Sohnes und seines Heiligen Geistes zur Umwandlung der Herzen. Das Anderssein des Anderen, das nicht bedroht, sondern berei-

chert (165), ist christlich im dreieinen Gott radikaler fundiert als sonstwo. Die sogar strapazöse Bejahung des Anderen wird von dorthier ermächtigt und geboten. Das Zuwiderhandeln ist um so widerlicher und zerstörender. Ein Abba-Vater ist es, der jedem seiner Geschöpfe das Maß des Seindürfens zuteilt.

LinZ

Johannes Singer

THEOLOGIE

■ PANNENBERG WOLFHART, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich. (UTB 1979). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. (366) Kart.

Die Beschäftigung mit der Geschichte der Theologie zählt zu den entscheidenden Anliegen systematischer Theologie selbst; schließlich wird oft erst in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Epochen und Strömungen der „rote Faden“ einer theologischen Problemkonstellation sichtbar. In diesem Sinn hat Wolfhart Pannenberg, emeritierter Professor für Systematische Theologie in München, eine „Problemgeschichte“ evangelischer Theologie verfasst. Seit 1956 – so schreibt er im Vorwort – gehörten Vorlesungen über Theologiegeschichte zu seinen Aufgaben; aus dieser jahrzehntelangen „Anstrengung“ (5) ist vorliegendes Buch entstanden.

Bewusst weicht Pannenberg vom üblichen Schema der Biographien und Chronologien ab; sein Anspruch besteht nicht in der vollständigen Erfassung des theologiegeschichtlichen Materials, sondern in der Herausarbeitung von „Weichenstellungen“ beziehungsweise in der Vermittlung von „Orientierung“ (14). Die Kenntnis bestimmter Positionen ist somit „unerlässlich als Vorbedingung für eine selbständig begründete Urteilsbildung über die heute strittigen Thesen und Fragestellungen“ (14). Dass Pannenberg genau die Epoche von Schleiermacher bis zu Barth beziehungsweise Tillich ins Auge fasst, hängt mit einer entscheidenden Fragestellung neuzeitlicher Theologie insgesamt zusammen; es zeigt sich, „dass in der deutschen evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts die Subjektivität des Menschen und die Behauptung ihrer Konstitution aus der Beziehung zu Gott zum Strukturmodell des theologischen Denkens geworden ist“ (23). Rund um diese sehr grundsätzliche These baut Pannenberg seine Darstellung und Reflexion einzelner Ansätze auf: Schleiermacher, Kähler, Ritschl, Herrmann, Barth und Bultmann sowie abschließend – also aus rein historischer Sicht „verkehrt“ – die Gotteslehre Hegels und ihre Folgen bei Feuerbach, Bauer und Strauß bis hin zu

Liberalen Theologie, Baur, Troeltsch und schließlich Tillich. Am Schluss seiner Ausführungen weist Pannenberg wieder auf das Thema hin, das seiner Meinung nach für die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts im allgemeinen und die christliche Theologie der Neuzeit im besonderen prägend war: die „theonome Konstitution der Subjektivität des Menschen“ (355).

Wer nicht nur schnelle „Inputs“ zur Theologie braucht, sondern Einblick in ein gewachsenes Problembewusstsein christlicher Glaubensreflexion gewinnen möchte, wird Pannenburgs Darstellung mit Gewinn lesen.

Innsbruck

Franz Gmainer-Praitzl

■ MOXTER MICHAEL, *Kultur als Lebenswelt*. Studien zum Problem einer Kulturtheologie. (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, 38) Mohr Siebeck, Tübingen 2000. (434) Ln. Vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung der Habilitationsschrift, die Michael Moxter 1997 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Frankfurt am Main einreichte. Ausgangspunkt dieser auf hohem Niveau durchgeführten Untersuchung ist die neue Thematisierung von „Kultur“ in Kirche und Theologie. Moxter versteht „Kultur“ als lebensweltlich strukturierte und von Zeichen durchsetzte Sphäre und versucht, anhand einer phänomenologischen und semiotischen Methode einen Neuanfang einer Theologie der Kultur zu entwerfen.

Das erste Kapitel (13–101) setzt sich mit Paul Tillichs Kulturtheologie auseinander. Moxter zeigt auf, dass Tillichs Symbolbegriff von einer Vorstellung ontologischer Partizipation geprägt ist: als „Gegenwart“ einer „externen Wirklichkeit“ in einem Zeichen. Demgegenüber lässt sich – in Anknüpfung an Tillichs Verständnis von „Stil“ als einem „Phänomen der Indirektheit“ (61) – ein neuer Repräsentationsbegriff einführen, der als Darstellung „nicht Abbildung, sondern Ausdruck“ (65) meint. Moxter plädiert für einen Übergang „von einer realistischen Bedeutungstheorie zu einem semiotischen Grundbegriff“ (84) und macht klar, dass der Begriff des Sinns „nicht am Paradigma gegenständlicher Erfüllung orientiert ist“ (98). Vielmehr hat eine Theologie der Kultur von einer prinzipiellen „Unabschließbarkeit der Semiose“ (99f), also des Prozesses der Zeichengebung, auszugehen.

Im zweiten Kapitel (102–173) untersucht Moxter die Kulturphilosophie Ernst Cassirers. Im Zentrum der Lehre der „symbolischen Formen“ steht der Begriff der Repräsentation, der eine grundlegende Verweisungsstruktur zum Ausdruck bringt: Das (in einem Zeichen) Gegebene ist nicht einfach „präsent“, sondern nur als Vergangenes, als Entzogenes gegenwärtig. Eine semiotische