

chert (165), ist christlich im dreieinen Gott radikaler fundiert als sonstwo. Die sogar strapaziöse 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

Theorie der Kultur kann also nicht von einer zweistelligen Relation ausgehen, „in der Sinnliches durch ein Sinnhaftes ergänzt würde“ (135), sondern hat die „Darstellung von etwas durch etwas“ als „komplexe, dreistellige Relation“ (ebd.) zu begreifen. Dadurch ist ein Übergang von einem bewusstseinstheoretischen zu einem semiotischen Repräsentationsbegriff gewährleistet: Kulturelle Symbolsysteme besagen eine Reihe von Zeichen, die einen unabschließbaren Verweisungszusammenhang bilden und gerade „religiöse Zeichen“ leben – im Unterschied zum mythischen Verständnis von „Präsenz“ (140) – von einem kritischen Differenzbewusstsein, welches das Zeichen „im Wissen um das Anderssein Gottes gebraucht“ (141).

Im dritten Kapitel (174–273) kommt Karl Barths – wenn auch im Modus der Abwehr formulierte – Theologie der Kultur zur Sprache. Moxter zeigt auf, inwiefern Barths Einschätzung der „Religion“ von neukantianischen Voraussetzungen geprägt ist, vor allem von Hermann Cohens Sichtweise. Ihmzufolge kommt der Religion gegenüber dem (kulturellen) Bewusstsein (gegliedert in Erkennen, Wollen und Fühlen) zwar keine Selbstständigkeit, wohl aber eine „Eigenart“ zu (vgl. 181). „Kultur“ wiederum erscheint vor allem als „Arbeit“. Barths radikal rechtfertigungstheologischer Ansatz, der Anthropologie nur als Ableitung aus der Christologie denken kann, hat einen nachhaltigen „Verlust der Phänomene“ (221) zur Folge. Der Grund für diesen unvermittelten „Hiatus zwischen Glaube und Wahrnehmung“ (218) liegt in Barths einseitiger Orientierung an der klassischen Anhypostasielehre, die eine enhypostatische Beziehung von Anthropologie und Christologie unterschlägt. Durch diese Sicht verliert zwar die Dimension des Kulturellen jeglichen theologischen Bezug, gewinnt jedoch der Begriff der „Offenbarung“ einen präziseren Sinn: Er ist nicht einfach ein vorfindliches Glied in einer Reihe von Zeichen, sondern – als „Krisis aller Kultur“ (254) – eine neue Qualifizierung aller Glieder der Welterfahrung. Semiotisch gesprochen: „Offenbarung“ ist nicht als Zeichen für ein „Bezeichnetes“, sondern als „Zeichenprozess“ (269) zu verstehen.

Im vierten Kapitel (274–409) versucht Moxter, den phänomenologischen und semiotischen Zugang zu einer Theologie der Kultur zu verknüpfen, also die menschliche „Lebenswelt“ theologisch als „Zeichenwelt“ zu interpretieren. Die Lebenswelt als „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“ (282) ist semiotisch strukturiert (vgl. 317) und steht in einem „Kulturprozess der Übersetzung in neue Zeichen“ (358). Moxters „Generalthese“, dass Zeichen immer wieder auf Zeichen verweisen und dass dieses semiotische

Verhältnis nicht durch ein unmittelbares Gegebensein einer Sache abschließbar ist“ (356), begreift Repräsentation als Distanzierungsleistung, als ständigen „Aufbau und Abbau symbolischer Formen“ (362). Als grundlegend für eine christliche Theologie der Kultur sieht Michael Moxter deren trinitarische Struktur an, die auf die Aufgabe zielt, „den christlichen Glauben als eine Transformation des lebensweltlichen Ineinander von Vertrautheit und Fremdheit zu begreifen“ (389).

Moxters Studie geht in hervorragender Weise auf eine Problemstellung ein, die für die gegenwärtige (Fundamental)Theologie von entscheidender Bedeutung ist: das Verhältnis von Glaube/Theologie und „Kultur“. Eine europäische kontextuelle Theologie wird wohl um die „Einführung eines nicht mehr am Stellvertreterbegriff orientierten phänomenologischen Begriffs der Zeichenrepräsentation“ (407) nicht herumkommen, und die Kirchen werden unter den Bedingungen einer nachchristlichen Gesellschaft wieder neu lernen müssen, was es heißt: „Kein Zeichen ist an und für sich ein eigentümlich christliches; es ist dieses erst im Horizont einer spezifischen Verwendung“ (394).

Linsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

■ SEDMAK CLEMENS, *Sozialtheologie. Theologie, Sozialwissenschaft und der „Cultural turn“* (Linzer Philosophisch-Theologische Beiträge. Hg. Franz Hubmann – Walter Raberger – Florian Uhl, Band 4) Peter Lang, Frankfurt/M. 2001. (508) Kart.

Das vorliegende Buch von Clemens Sedmak, der an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg Philosophie lehrt, geht auf den zweiten Teil seiner fundamentaltheologischen Habilitation an der KTU Linz (1998/99) zurück. Das Anliegen des ersten Teils (vgl. ThPQ 149 [2001] 72–73) bestand darin, „Kultur“ als einen entscheidenden *locus theologicus* der Erkenntnislehre herauszuarbeiten und von daher den Anspruch „regionaler Theologien“ auszuweisen. In Fortführung dieser fundamentaltheologischen Reflexion der Kontextualität von Erkenntnisprozessen entwirft Sedmak Konturen einer „Sozialtheologie“, die er als „Theologie nach dem ‚cultural turn‘“ (7) versteht und als Ergebnis eines notwendigen Dialogs zwischen Theologie und Sozialwissenschaft ansieht.

Teil A („*Cultural Turn*“, 12–100) geht vom Begriff der „epistemischen Arbeit“ als grundlegender Orientierungsleistung einer „Kulturgemeinschaft“ (29) aus. Durch (sozial vermittelte) Kategorisierungen ist es möglich, sich im Leben und in der Welt zurechtzufinden: „Die Wirklichkeit ist das, was aufgrund der etablierten Unterschei-