

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-

dungsgewohnheiten vorliegt“ (32). Der *cultural turn* für die Erkenntnistheorie besteht nun darin, „dass Wahrheitsfragen und Gerechtigkeitsfragen nicht voneinander getrennt werden können“ (43), woraus konkret eine „erkenntnistheoretisch fundierte Option für die Armen als wichtigste Konsequenz des ‚cultural turn‘“ (58) folgt.

Teil B („Konstruktion und Rekonstruktion der sozialen Welt“, 101–220) zeigt die Unumgänglichkeit der Dimension des Kulturellen auf: „Kultur ist die Art, wie wir leben und zugleich der Rahmen, innerhalb dessen wir uns als Menschen begreifen“ (102). Kultur als *Lebensform* bringt tiefe Dimensionen des menschlichen Denkens und Fühlens zum Ausdruck und manifestiert sich in Form von „stummen Theologien“ (127). Der theologische Blick auf „Kultur“ versteht sich als „kritische Hermeneutik der sozialen Welt“ (128), also als Suche nach dem, was versteckt und verdrängt ist, aber die „Tiefengrammatik“ sozialen Geschehens“ (130) ausmacht. Diese Sicht entscheidet auch über das Verständnis der Übersetzung von Kategorien einer (fremden) lokalen Kultur in die (vertraute) eigene Kultur. Theologie nach dem „cultural turn“ setzt für diese Vermittlung die Annahme einer *geteilten Lebensform* voraus: „Das Problem der Übersetzung ist nur durch den Rekurs auf eine gemeinsame Lebensform zu lösen“ (215).

Teil C („Theologische Hermeneutik der sozialen Welt“, 221–317) beginnt mit der These: „Theologie nach dem cultural turn wird die Gestalt von lokalen Theologien annehmen“ (221). Daraus ergibt sich für die theologische Reflexionsarbeit vor allem der Auftrag, die *Zeichen der Zeit*, wie sie sich in *lokalen sozialen Strukturen* manifestieren, aufmerksam zu lesen (vgl. 224–226). Darüber hinaus heißt das, dass es „keine ‚reine christliche Kultur‘“ (227) geben kann – weil christliche Identität ständig in lokalen Kulturen vermittelt wird –, und dass sich der *Text* der christlichen Botschaft nicht vollständig vom Kontext der sozialen Welt lösen lässt: „Fragen dogmatischer Wahrheit und Fragen pastoraler Klugheit können nicht voneinander getrennt werden“ (229f) – eine Einsicht, die vielen in der Kirche zu denken geben sollte. Sedmak schließt den Teil C mit einem historischen Rückblick auf die Eigentums-, Arbeits-, Gerechtigkeits- und Glückstheorie in der Patristik ab.

Der Ausblick („Transformation der sozialen Welt“, 318–322) macht nochmals deutlich, wie sehr „Wissenschaft und Lebensform, ... ‚Scientia‘ und ‚Caritas‘ zusammenhängen“ (318). Theologie ist „Bekenntnis zu einer Vision“ (ebd.), nämlich der „Vision vom Reich Gottes“ (319), von der her „Entwürfe alternativer sozialer Welten“ (ebd.) möglich und notwendig sind, vor allem durch

den Entwurf von „Kontrastepistemologien“ (320). Teil D („Anhang: Fallstudien zur Sozialtheorie“, 323–483) gibt Einblick in die Pluralität sozialtheoretischer Entwürfe und zeigt „Möglichkeiten für theologische Zugriffe“ (323) auf. In diesem Sinn stellt Sedmak die Paradigmen von Emile Durkheim, Norbert Elias, Erving Goffman, Alfred Schütz, George Herbert Mead, Claude Lévi-Strauss, Jürgen Habermas und Niklas Luhmann dar, wodurch nochmals sein Grundanliegen deutlich wird, „Erkenntnisprozesse als kulturelle Geschehen zu entschlüsseln“ (104) und die prinzipielle Verflechtung kultureller/sozialer Fragen mit Religion und Theologie aufzuzeigen: „Die Rede von Gott lässt sich nicht von sozial relevanten Fragen isolieren“ (317).

Clemens Sedmak hat durch seine Studie nicht nur – so das understatement in der Einleitung – „Bausteine für eine Sozialtheologie“ (7) geliefert, sondern konsequent aufgezeigt, was *Kontextualität* für die Theologische Erkenntnislehre bedeutet: die Unmöglichkeit einer „epistemischen Neutralität“ (164) in der *Grammatik* theologischer Reflexion.

Innsbruck

Franz Gmainer-Pranzl

## Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

---

### AKTUELLE FRAGEN

---

■ BERNDT SUSANNA/GRABNER-HAIDER ANTON (Hg.), *Das neue Kulturchristentum*. (Forum Religion & Sozialkultur, Bd. 4) LIT, Münster 2002. (144) Kart. € 20,90 (D).

LEDERHILGER SEVERIN J. (Hg.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott*. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam. (Linzener Philosophisch-Theologische Beiträge, Bd. 8) Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M. 2002. (172) Kart.

MENSEN BERNHARD (Hg.), *Dialog*. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Bd. 25) Steyler Verlag, Nettetal 2002. (105) Kart.

---

### BIBELWISSENSCHAFT

---

■ BACHMANN MICHAEL, *Göttliche Allmacht und theologische Vorsicht*. Zu Rezeption, Funktion und Konnotationen des biblisch-frühchristlichen Gottesepithets *pantokrator*. (SBS 188) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002. (256) Kart. € 23,90 (D)/€ 24,60 (A)/sfr 41,30.