

informative Darstellung der hauerwasschen Theologie um das Thema Kirche an und kann plausibel nachweisen, wie bei Hauerwas Theologie letztlich in Ekklesiologie aufgelöst wird. „[D]ie ganze Theologie Hauerwas' ist ... nichts anderes als Ekklesiologie, und seine Ekklesiologie ist seine ganze Theologie.“ (5) In drei großen Themenblöcken entfaltet die Verf. diesen ekklesiozentrischen Ansatz: In Anlehnung an den kommunitaristischen Philosophen Alasdair MacIntyre kann für Hauerwas erstens individuelle Identität nur innerhalb von komunitär verankerten Erzählungen („narratives“) gewonnen, – oder theologisch gewendet – christliche Identität nur in der Erzählgemeinschaft der Kirche ausgebildet werden. Die methodologische Grundlage christlicher Gottesrede, die Bibelhermeneutik, unterliegt zweitens ebenfalls einer ekklesiologischen Unterordnung. „Schrift' ist eine Kategorie, die erst von der Gemeinschaft ihren Sinn erhält, in der sie autoritativ ist.“ (99) Drittens ist auch Hauerwas' Sozialethik durch und durch ekklesiologisch geprägt. Indem die soziale Größe Kirche als Kontrastgesellschaft gegenüber der „weltlichen“, konkreter der liberalen Gesellschaft konzipiert wird, *hat* die Kirche nicht bloß eine Ethik, die sie verkündet, sie *ist* vielmehr eine Sozialethik. „Kirche als Sozialethik' bedeutet für Hauerwas ..., daß die Kirche nicht durch Theorien wirkt, sondern durch eine spezifische Gemeinschaft und die ihr eigenen Tugenden“ (213). Hauerwas' Insistieren auf der sozialen Verankerung von christlicher Identität, von Bibelhermeneutik und sozialem Ethos in einer konkreten Gemeinschaft besitzt Plausibilität und ist für die soziologische und theologische Betrachtung des Christentums gerade in Zeiten der Individualisierung ein wichtiger Beitrag.

Die Provokation seines Denkens, welche die Verf. gut herausarbeitet, besteht jedoch nicht allein in der strikt komunitären Einfassung des Glaubens. Die Anstößigkeit liegt auch darin, von der Partikularität des kirchlich verfassten Christentums ausgehend gleichwohl dessen universalen, wenn auch rational nicht ausweisbaren Wahrheitsanspruch zu behaupten. „Einerseits vertritt er die Überzeugung, daß theologische Erkenntnis immer an eine historisch partikuläre Tradition gebunden ist, andererseits behauptet er, daß dieser theologische Erkenntnis zugängliche Wahrheit nicht selbst historisch bedingt ist“ (275). Dementspre-

chend setzt Hauerwas auf Seiten der Gläubigen nicht auf Plausibilisierung, sondern auf Bezeugung des Glaubens; auf Seiten der Nicht-Gläubigen wird nicht Verstehen, sondern Umkehr erwartet. Eine so angelegte Epistemologie verschärft damit noch einmal Hauerwas' Ekklesiozentrismus. So sind die wichtigsten zur Kirche korrekativen Instanzen des Glaubens ihrer Autorität beraubt. Die Bibel, Korrekturinstanz zur Kirche in der offenbarungstheologischen Tradition, ist der ekklesiozentrischen Bibelhermeneutik untergeordnet. Vernunft und Praxis, Gegengewichte zur Kirche in der Tradition der liberalen Theologie, taugen entweder nicht zur Überprüfung von religiösen Wahrheitsansprüchen oder können wiederum nur innerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft beurteilt werden. „Kirche ist damit letztlich immer ihr eigener Maßstab – auch der Maßstab ihrer eigenen Selbstkritik und Korrektur“ (175). Von einer solchen Position scheint es in der Tat nur ein kleiner Schritt zum religiösen Fundamentalismus oder mit einem Begriff, der in der amerikanischen Diskussion Hauerwas kritisch vorgehalten wird: zum „Sektierertum“. Zu Recht zieht sich daher der Vorwurf einer Selbstimmunitisierung der Kirche gegen „Anfragen von außen und innen“ (174) durch die Auseinandersetzung der Verf. mit Hauerwas' Theologie.

Die Stärke der Dissertation liegt sicher in ihrer minutiösen Rekonstruktion und weiterführenden feministisch-theologischen Kritik von Hauerwas' Methodologie und Epistemologie, die insbesondere im letzten Kapitel vorgebracht wird. Eine entscheidende Schwäche der hauerwasschen Theologie, nämlich die Blässe einer materialen Ekklesiologie, wird jedoch auch in Rommels Buch nicht aufgearbeitet. Gerade weil sie Teile von Hauerwas' ekklesiozentrischer Theologie positiv rezipiert (zum Beispiel seine ekklesiale Bibelhermeneutik), wäre es unerlässlich, die Rede von der Kirche soziologisch und theologisch zu präzisieren. Soziologisch müsste geklärt werden, was mit dem stets im Singular auftretenden Begriff „Kirche“ bezeichnet wird: die Gesamtheit der ChristInnen, eine bestimmte Konfession in ihrer institutionellen Gestalt oder die konkrete Gemeinde vor Ort? Theologisch müsste das Verhältnis von im Glauben erhoffter und empirisch vorgefundener Kirche differenziert bestimmt werden. Die Verf. kritisiert zwar Hauerwas' Ineinssetzung von „unsichtbarer“ und „sichtbarer“

Kirche, schlägt jedoch selbst keine differenziertere Verhältnisbestimmung vor. Eine solche Unterscheidung scheint aber umso notwendiger, je stärker „die Kirche“, zum Beispiel durch ihre nicht unproblematische Bezeichnung als „Inkarnation Gottes“ (295), theologisch aufgeladen wird.

Linz

Ansgar Kreutzer

♦ Söding, Thomas (Hg.): *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*. Friedrich Pustet, Regensburg 2002. (279) Euro 22,00 (D)/Euro 22,70 (A)/sFr 38,60.

Papst Johannes Paul II. hatte für 2004/2005 das Jahr der Eucharistie ausgerufen und schon mit der Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* sowie der Instruktion *Redemptionis Sacramentum* die Absicht verfolgt, die Bedeutung der Eucharistie wieder ins Bewusstsein zu heben und ihre würdige Feier zu sichern. Allein, der disziplinierende Ton der genannten Dokumente ist nicht geeignet, heutigen Christen tatsächlich neu einen Zugang zu diesem „Geheimnis des Glaubens“ zu eröffnen und Hintergründe geltender Regelungen (etwa hinsichtlich der eucharistischen Gastfreundschaft) zu vermitteln. Diesem wichtigen Anliegen dienen die bibeltheologischen, systematisch- und praktisch-theologischen Beiträge des vorliegenden Sammelbandes, der – ausgehend von einer Tagung der Katholischen Akademie München im Herbst 2001 – „typisch katholische“ Motive der Eucharistietheologie neu ... diskutieren und mit dem gewandelten Eucharistieverständnis der vatikanischen Epoche ... vermitteln“ (8) möchte, um so „eine Bestandsaufnahme katholischer Eucharistietheologie zum gegenwärtigen Zeitpunkt“ (9) zu leisten.

Unter dem Titel des Wiederholungsbefehls *Tut dies zu meinem Gedächtnis* (11–58) führt zunächst Herausgeber Th. Söding mit der Frage nach dem historischen Geschehen und der theologischen Deutung des letzten Abendmahls hinein in die biblischen Zusammenhänge und den Ursprung kirchlichen Eucharistiefeiern, wobei er sich besonders um ein rechtes Verständnis von Anamnese/Vergegenwärtigung bemüht.

Erhellend und hilfreich hinsichtlich der Rede vom „Opfer“ allgemein und dem „Opfercharakter“ der Messe im Besonderen ist der Beitrag M. Eckholts über *die theologische Deutung des Todes Jesu am Kreuz als Opfer und*

*Sühne* (59–86). Ihm folgen die Erläuterungen J. Wolmuths (87–119) zur spezifisch katholischen Lehre von der „Transsubstantiation“: er kann sie von der Tradition her als das theologische Bemühen herausstellen, dem Phänomen der Begegnung zwischen der Gemeinde und dem Auferstandenen denkerisch standzuhalten (vgl. 109), fordert ihre Einbindung in den „Gesamtzusammenhang der liturgischen Feier“ (110) und plädiert schließlich – trotz „mancher Übersetzungsschwierigkeiten“ (108) – für die Beibehaltung des Wortes „Transsubstantiation“, da es „eine Signalfunktion für die universale Hoffnung erhalten“ (108) könnte.

Mit der Eucharistie als dem Sakrament der Einheit beschäftigen sich unter verschiedenen Aspekten – jenseits einer strikten Einheitlichkeit – vier weitere Beiträge: F.-J. Nocke (120–140) will innerkatholisch einer angemessenen Diskussion darüber dienen, ob die Eucharistie der „krönende Abschluss zur ökumenischen Einheit“ oder auch ein verantwortbares „Mittel“ (130) dazu sei, wobei er sich schließlich für Letzteres ausspricht (vgl. 138). Die überarbeitete Fassung eines Referats von Kardinal Lehmann vor der Deutschen Bischofskonferenz aus dem Jahr 2000 (141–177) verbindet die Frage nach der Gemeinschaft im Herrenmahl mit der nach der Einheit der Kirche(n) und erschließt die Ekklesiologie (samt Amtsfrage) als einen wesentlichen Zugang zum Verstehen. W. Löser (178–203) bemüht sich, die theologischen Zusammenhänge der amtlichen katholischen Position gegen eine generelle Teilnahmemöglichkeit von nicht-katholischen Christen an der Eucharistiefeier erörternd zu begründen. In deutlicher Spannung dazu argumentiert P. Neuner (204–228), „dass der ekklesiale Stellenwert der Familie angesichts des erreichten Standes ökumenischer Konsensbildung jedenfalls für konfessionsverschiedene Ehen im Regelfall die Zulassung des evangelischen Partners zur Kommunion erlauben sollte“ (9). Der abschließende praktisch-theologische Beitrag von O. Fuchs (229–279) betont nach einer ritualtheoretischen Annäherung die Bedeutung der wesensmäßigen Ortsbezogenheit von Eucharistie und Gemeindeleitung und zieht von hier aus Schlüsse für die gegenwärtige Situation unserer Gemeinden (gerade auch hinsichtlich des Mangels an ordinierten Amtsträgern).

Auch wenn man dem Herausgeber zustimmt, dass liturgiewissenschaftliche Fragen