

erwähnt nicht einmal Wolfgang Beinert, der hierzu interessante Beiträge geliefert hat.

„Priestertum. Kann nur der getaufte Mann gültig das Weihesakrament empfangen?“ (49–149) bildet als umfangreichstes drittes Kapitel das Zentrum des Buches und bietet eine gut dokumentierte Theologie der Kirche und des kirchlichen Amtes. Ausgehend von der Beziehung Christi zur Kirche wird im Anschluss an das II. Vatikanum das sakramentale Verständnis der Kirche und ihrer Ämterstruktur dargestellt. Dementsprechend muss der Empfänger des Weihesakraments „eine Person sein, die durch ihre geistig-leibliche Relations-Symbolik das spezifische Gegenüber von Christus zur Kirche als Bräutigam und Braut typologisch und damit sakramental sichtbar macht“ (148). Die einheitliche kirchliche Tradition bezüglich des Weieempfängers gründe nicht in historisch-sozialen Gegebenheiten, sondern im Willen Gottes, der uns im sakramentalen Wesen der Kirche begegnet.

Der vierte Beitrag „Der sakramentale Diakonat“ (150–187) enthält eine prägnante und gut durchstrukturierte Theologie des Diakonats, der in der Diakonia Jesu Christi seinen Ursprung hat. Als eine Art von Helferdienst aus dem Apostolat entstanden, stellt das Diakonenamt eine eigene, vom Episkopen- und Presbyteramt unterschiedene Weihestufe dar. Müller betont wiederholt, dass Frauen nicht deshalb schon nachgestellt sind, nur weil keine Sakramentalität der frühkirchlichen Diakonissinnenweihe vorliegt: „Denn nirgends ergibt sich die Zulassung zur Weihe als Konklusion aus der Prämisse einer sozialen oder gar ontologisch-kreatürlich begründeten Minderverwirklichung des Menschseins in der Frau“ (128).

Der Wert des Buches liegt in der fundiert ausgearbeiteten und genau belegten Position der katholischen Kirche in Bezug auf den Empfänger des Weihesakraments. Die theologische Argumentation ist zwar schlüssig und überzeugend, aber sie wird dem Titel des Buches Priestertum und Diakonat insofern nicht gerecht, als es eine vehemente „Defensio Ordinatio“ ist und sie sich dem Thema Priestertum und Diakonat der Frau widmet. Abgesehen davon wird dieses Buch sicher nicht alle offenen Fragen beseitigen. Allerdings kann es denen, die an Informationen zu einer sachlichen Klärung interessiert und zudem bereit sind, grundsätzlich die Antwort auf diese Fragen aus dem Glauben und nicht aus eigenen Vorstellungen und Wünschen abzuleiten,

eine klare, in ihrer weitgehenden Objektivität wohlthuende und daher lesenswerte Grundlage bieten.

Kremsmünster-Innsbruck W. Weinberger OSB

---

## FUNDAMENTALTHEOLOGIE

---

♦ Hoff, Gregor Maria: Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001. (582) Kart. Euro 90,90 (D). ISBN 3-506-73948-4.

Die Frage nach der Identität des Christlichen stellt sich angesichts der gegenwärtigen Erfahrung eines tiefgehenden Relevanzverlustes von Glaube und Kirche so radikal wie selten zuvor. Gegen den Trend zu flotten ekklesiologischen Ein- und Anpassungen, aber auch gegen die Versuchung zur Ausbildung von Gegenmilieus stellt sich Gregor Maria Hoff, Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, der Herausforderung, christliche Identität im Horizont „postModerner“ Differenzhermeneutik zu reflektieren. Die veränderte Orthographie „postModern“ möchte zum Ausdruck bringen, dass dieser – missverständene, ja zwielichtige – Begriff nicht einfach ein Paradigma „nach der Moderne“ bezeichnet, das sich eindeutig ausweisen ließe, sondern eine „Bruchstelle“ markiert, „die offen hält, was sich nicht trennscharf auseinanderhalten lässt“ (17).

Der erste Teil (17–220) dieses literarisch und systematisch anspruchsvollen Werks, das im Jahr 1999 an der Bonner Universität als Habilitationsschrift eingereicht wurde, bietet eine Hinführung zum Anspruch „postModerner Hermeneutik“; diese bezeichnet „als Fortführung moderner Denk- und Gestaltungsmotive in radikalisierte Form eine Pluralität, die nicht noch einmal an Einheitskonzepte rückgebunden wird“ (27). Als *Denkform* übt „PostModernität“ eine grundsätzliche „Skepsis gegen totalbegriffliche Identifikationen“ (39) und macht „Front gegen die Bemächtigung des Anderen“ (40). Kennzeichnend für ihren multiperspektivischen Blick ist die „Einsicht in die Unmöglichkeit rationaler Ursicherheiten“ (41), von der her zwar eine Verknüpfung verschiedener Diskurse – und dadurch Verständigung – nicht als unmöglich angesehen wird, aber von den Voraussetzungen einer „Hermeneutik der

Differenz“ her betrieben wird. Die „differenz-theoretische Wendung in der Philosophie“ (75), die Hoff auf dem Hintergrund hermeneutischer Grundpositionen (Hegel, Schleiermacher, Heidegger, Gadamer) aufzeigt und durch differenz-philosophische Ansätze (Foucault, Deleuze, Interpretationistische Hermeneutik, Blumenberg, Ricoeur) weiter verdeutlicht, hat für das theologische Denken massive Folgen: in die „Identität des Christlichen“ sind Differenzeinträge, Abweichungen und metaphorische Verfremdungen eingetragen, die es nicht zu eliminieren, sondern wahrzunehmen gilt, wie sich das etwa in Auseinandersetzung mit Blumenbergs hermeneutischer Reflexion zeigt: „Metaphorisches Denken provoziert abseitiges, entlegenes Denken und die Rettung des Abweichenden als möglichen Ort von *Offenbarungen*“ (184).

Der zweite Teil (221–546) dieser Studie setzt bei dem grundlegenden Problem an, wie die Person und Botschaft Jesu Christi, der „einen existentiell unausweichlichen Anspruch erhebt“, durch eine „radikal pluralistische Hermeneutik“ (222) zur Sprache kommen kann. Hier zeigt Hoff durch den Verweis auf einige paradigmatische Weichenstellungen der Alten Kirche auf, dass es – angesichts der Grundspannung von „Identität“ und „Differenz“ – zu einer „Überdehnung des identitätslogischen Paradigmas“ (231) kam; die Sicherheit und Krisenresistenz, die dadurch gewonnen wurden, hatten auch ihren Preis, nämlich „systemische und doktrinäre Erstarrungen“ (251), die der eigenen Pluralität des Christlichen (was sich beispielhaft am biblischen Kanon zeigt, vgl. 251–253) nicht gerecht wurden. Der massive Einfluss eines Identitätsdenkens auf vielen Ebenen, das auch in einer „Verdrängungslogik“ (267) zum Ausdruck kam, wurde erst durch die Pluralismusrezeption des Zweiten Vatikanums zurückgedrängt. Das Konzil entwickelte tatsächlich eine „neue Kultur der Differenz“ (318) und machte – gegen den Sog immer wieder neu aufflackernder Fundamentalismen – etwas deutlich, was die christliche Theologie im Begriff der „*maior dissimilitudo*“ (353) gewissermaßen gegen ihre eigene Verabsolutierung bekannte: „Fundament“ des Glaubens ist nicht eine Lehre, sondern eine Person; und jeglicher Versuch, Glaubensgrund und Glaubenssätze – womöglich noch durch ein „Verfügungdenken“ (351) – zu identifizieren, bringt die Identität des Christentums, das „im letzten trinitarisch zu denken“ (362) hat, gerade *nicht* zum Ausdruck.

Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der theologischen PostModerne-Rezeption (Mark Taylor, David Tracy, Sallie McFague, Kevin Hart, Graham Ward) – auch im deutschsprachigen Raum (Joachim Valentin, Susanne Sandherr, Johannes Hoff) – macht auf vielfache Weise deutlich, dass die Gebrochenheit theologischer Differenzhermeneutik *aus* dem Bezug auf christliche Basisidentität resultiert (und nicht *gegen* sie!). Hier bedarf es einer neuen Kultur der Entscheidungen und Grenzziehungen: „Der Konflikt zwischen postModernem und christlichem Denken entsteht im konkreten Austrag der Differenzen: wo absolut gesetzte, kritikresistente Identität Differenzen schon vorweg exkommuniziert und sich des Anderen hermeneutisch bemächtigt“ (389). Die Identität des christlichen Glaubens ist nicht als ausgemachte, sondern als aufgegebene anzusehen: „Der Glaube ist selbst *différance*: semilogisch fragile Identität. Keine Sicherheit, auch nicht die seines denkmöglichen ultimativen Begriffs, ist ihm zu entnehmen. Der Sinn dieses Sinns begegnet je verschoben“ (486). Seinen „Grund“ erhält der Glaube nicht durch Rekurs auf eine „Letztbegründung“ (516) oder „letzte Vernunftssicherheit“ (521), auch nicht durch die Etablierung von „Differenz“ um ihrer selbst willen, sondern nur „als *Kritik* im Sinne der Fundamentalhermeneutik einer *Unterscheidung der Geister*, die immer neu zu geschehen hat, kein anderes letztes Kriterium als die geistgewirkte Gegenwart Jesu kennt und eben darin jene äußerste Sicherheit bietet, die der Glaube finden kann: in der existenziellen *Aussetzung* des Ich, ignatianisch: in der Selbstüberlieferung des intimen Gesprächs mit dem Gekreuzigten. Er ist die letzte Kritik aller Interpretation, die christlich darauf setzt, dass diese Kritik die Wahrheit über alle Interpretationen und jeden Interpreten ans Licht bringt“ (534).

Gregor Maria Hoff hat mit dieser Studie den philosophischen Diskurs der Gegenwart, zentrale Topoi fundamentaltheologischer „Grammatik“ sowie Ansätze einer „Logik existenzieller Erkenntnis“ miteinander verbunden und aufgezeigt, dass „postModernes Differenzdenken“ ein wesentliches Anliegen christlicher Theologie trifft: zum einen Kritik zu üben „an Totalitätsmodellen, in denen *Gott* zum einsetzbaren Konzept mutiert“ (405), zum anderen „in sich das christologische und trinitarische Spannungsgefüge auszutragen, das Differenz und Identität nicht gegeneinander ausspielt, son-

dern bewahrt“ (535). *Differenzhermeneutische Theologie*, so bringt es Hoff auf den Punkt, „hält sich offen für eine *reductio in mysterium* jenseits der Totalen von Autonomie und Heteronomie, von Identität und Differenz, deren Dialektik sich ... nicht anders als negativ, differentiell, gespannt vermittelt“ (541). – Es würde zweifellos dem Charakter dieser Arbeit widersprechen, sie als „vollständige Bestandsaufnahme“ postModernen Denkens zu würdigen; sie zeigt mit viel Geschick und nicht ohne die Anstrengung des Begriffs auf, inwiefern der Einbruch eines radikalen Differenzbewusstseins mit der ureigensten – nämlich prekären – Identität des Christlichen zusammenhängt. An dieser Problemstellung und den von Hoff aufgezeigten Vermittlungsmöglichkeiten wird die fundamentaltheologische Auseinandersetzung – auch im Widerspruch gegen „PostModernität“ – nicht vorbeikommen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

♦ Sudbrack, Josef: *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysios der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 2001. (323) Geb. Euro 20,00 (D).

Josef Sudbrack, Doyen der spirituellen Theologie im deutschen Sprachraum, stellt in diesem Werk grundlegende Überlegungen zur Gotteserfahrung an. Wie können wir uns denn der Gestalt des Gestaltlosen annähern, wie die Gottesbegegnung beschreiben? Das scheinbar Paradoxe bildet stets den Horizont der Theologie: „Das Göttliche ist jenseits allen Begreifens und reicht doch in das menschliche Begreifen und Erfahren hinein“ (12). Für den Jesuiten ist eine Grundeinsicht mystischer Theologie aller Zeiten, „dass die letzten Dinge und wichtigsten Wahrheiten von Mensch und Welt nicht aufgehen im rationalen Bescheidwissen“ (241). Deshalb zeige „die poetische Form (wie immer man sie versteht) einen Weg in die Zukunft des christlichen Glaubens und in die des menschlichen Denkens und Erfahrens überhaupt“ (261). Im Umgang mit Gott und in der Rede über ihn ist also eine theologische Ästhetik gefordert, die das Symbol, die Kunst, das Bild zu ihrem Grundwortschatz macht. Die Poetik der Gotteserfahrung ist die angemessene Form, der Unerkennbarkeit Gottes gerecht zu werden. Die Theologie von heute muss ihr nach Sudbrack

neben der rationalen Erkenntnis einen zentralen Stellenwert einräumen, damit das Christentum seine Strahlkraft zurückgewinnt.

Im ersten Teil (15–113) behandelt Sudbrack die poetische Mystik des Dionysius Areopagita. Auf den Seiten 18–31 bringt er eine neue, nahe am griechischen Urtext orientierte Übersetzung der „*Theologia Mystika*“, die zusammen mit den anderen um 500 entstandenen Schriften des rätselhaften Autors einen kaum zu überschätzenden Einfluss auf die Mystik der nachfolgenden Jahrhunderte ausgeübt hat. Das Licht ist eine zentrale Metapher für die Schau auf die Welt und Gott, die nach der Schönheit in allen Dingen sucht. Was ansonsten im persönlichen Glauben wie in der Theologie auseinanderzufallen droht, bildet bei Dionysius eine Synthese. Sakramentale Riten und unmittelbare Gotteserfahrung, himmlische und kirchliche Hierarchie, das Nichterkennen des Absoluten und das Finden Gottes in allen Dingen fügen sich zu einer Einheit, in der sie erst zu sich selber kommen. Die Suche nach der Ganzheit im Geist ist es denn auch, was das Modewort Spiritualität besagen soll: den Dingen auf den Grund gehen, um ihre Herkunft und ihr Ziel wissen und sie so in ihrem Geheimnis bewahren. In dieser Perspektive löst die Mystik die Welt und den Menschen nicht auf, sondern bringt sie zu ihrem wahren Wesen.

Die bei Dionysius aufgespürte Poesie der Gotteserfahrung entdeckt Sudbrack im zweiten Teil (115–239) auch in der vedischen Literatur und im hellenistischen Christentum, bei mittelalterlichen Mystikern (Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart), in neuzeitlichen Gestalten, die diese Einheit bedroht sehen (Johannes vom Kreuz, Angelus Silesius, Goethe), sowie bei modernen Vertretern, die für die Zerrissenheit zwischen Vereinzelung und Vermassung stehen (Hans Arp, Paul Celan, Eva Zeller, Ernesto Cardenal). Ein beeindruckendes Panorama von herausragenden Gestalten wird hier gezeigt, die alle in irgendeiner Weise der Erfahrung des Absoluten im poetischen Zeugnis gewahr wurden und so das Unfassbare in ihrer Weise festzuhalten trachteten.

Der dritte Teil (241–315) ist im Grunde ein engagiertes Plädoyer, das Ästhetische und Poetische in die Theologie zu integrieren (wohl-gemerkt: „innerhalb der praktischen, aber auch der theoretischen Theologie“, 276). Dabei geht es Sudbrack um nichts weniger als darum, die