

**Brito, Emilio:** Heidegger et l'Hymne du Sacré. Leuven: Peeters; Leuven: University Press 1999. XV, 800 S. gr.8° = Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 141. Kart. BEF 3600. ISBN 90-429-0753-3 u. 90-6186-954-4.

**Brito, Emilio:** Heidegger et le Christianisme (RSPHTh 83, 1999, 241-272)

**Capps, Donald:** Individualism and Naturalism: The Works and Influence of Ralph Waldo Emerson Re-examined (RSR 25, 1999, 341-348)

**Cloots, André:** Religie, fragmentering en rationaliteit (Bijdr. 60, 1999, 3-24)

**Dietrich, Wolfgang:** Gott – Menschliche Dynamik. Begegnungen mit dem russischen Religionsphilosophen Nikolai Berdjajew (ZW 70, 1999, 36-49)

**Drescher, Hans-Georg:** Gogarten und seine Zeit. Zur Gogarten-Biographie von Matthias Kröger (NZSTh 41, 1999, 92-105)

**Elberfeld, Rolf:** Überlegungen zur Grundlegung „komparativer Philologie“ (AZP 24, 1999, 125-154)

**Engel, Ulrich:** Umgrenzte Leere. Zur Praxis einer politisch-theologischen Ästhetik im Anschluß an Peter Weiss' Romantrilogie „Die Ästhetik des Widerstands“. Münster: LIT 1998. IV, 467 S. gr.8° = Religion – Geschichte – Gesellschaft, 9. geb. DM 79,80. ISBN 3-8258-3444-1.

**Friedman, Russell L.:** Divergent Traditions in Later-Medieval Trinitarian Theology: Relations, Emanations, and the Use of Philosophical Psychology, 1250-1325 (StTh 53, 1999, 13-25)

**Ghisalberti, Alessandro:** Jean Duns Scot et la théologie rationnelle d'Aristote (RSPHTh 83, 1999, 5-20)

**Gilbert, P.:** Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo (NRTh 121, 1999, 254-273)

**Hermes, Eilert:** Handeln aus Gewißheit. Zu Martin Heideggers Phänomenologie des Gewissens (NZSTh 41, 1999, 132-157)

**Hohmann, Rainer:** Diltheys Idee einer philosophischen Anthropologie (ThPh 74, 1999, 204-229)

**Horst, Pieter W. van der:** De eerste atheïst (NedThT 53, 1999, 42-49)

**Illge, Hannes:** Inwiefern bedürfen religiöse Sprechakte eines kognitiven Referenzrahmens? (NZSTh 41, 1999, 245-269)

**Illies, Christian:** Blind vor Gott? Zu einem zentralen Problem der Wahl in Kierkegaards theonomer Ethik (ThPh 74, 1999, 48-69)

**Janz, Denis R.:** World Christianity and Marxism. New York-Oxford: Oxford University Press 1998. IX, 188 S. gr.8°. ISBN 0-19-511944-4.

**Jonas, Hans:** Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Ch. Wiese. Frankfurt: Insel 1999. 544 S. 8°. Geb. DM 68,-. ISBN 3-458-16944-X.

**Krech, Volkhard:** Georg Simmels Religionstheorie. Tübingen: Mohr Siebeck 1998. IX, 306 S. gr.8° = Religion und Aufklärung, 4. Kart. DM 74,-. ISBN 3-16-147031-1.

**Kvanvig, Helge S.:** By og identitet. Filosofiske og antropologiske perspektiver på det urbane miljø (NIT 100, 1999, 139-150)

**Lee, Kyung-So Raphael:** Hegel und der Pantheismus (ThPh 74, 1999, 338-370)

**Mettraux, Armand F.:** Rousseau et Voltaire: la guerre des philosophes (RSPHTh 83, 1999, 273-292)

**Meyer, Uwe:** Glaube und Notwendigkeit. Eine Untersuchung zur Sprachphilosophie, zur Erkenntnistheorie und zur Philosophie des Geistes. Paderborn-München-Wien-Zürich: Schöningh 1998. 350 S. gr.8° = Geist – Erkenntnis – Kommunikation. Kart. DM 78,-. ISBN 3-506-73240-4.

**Mies, François:** Présence et absence de Dieu dans la relation interpersonnelle. Parcours biblique et interrogation philosophique (RTL 30, 1999, 32-58)

**Niederbacher, Bruno:** Zur Epistemologie des theistischen Glaubens. Gotteserkenntnis nach Alvin Plantinga (ThPh 74, 1999, 1-16)

**Ott, Heinrich:** Das Projekt einer Phänomenologie des Glaubens (NZSTh 41, 1999, 78-91)

**Ott, Rudi:** Wertvoller als alles Gold ist die Seele. Die Weisheit großer Philosophen nutzen. München: Kösel 1999. 207 S. gr.8°. Geb. DM 32,-. ISBN 3-466-36535-X.

**Rager, Günter:** Das Bewußtsein und seine neurobiologische Erklärung (ThPh 74, 1999, 183-203)

**Rasmussen, Larry L.:** Die Rückkehr zur Kosmologie (ÖR 48, 1999, 3-17)

**Ricken, Friedo:** Aristoteles und die moderne Tugendethik (ThPh 74, 1999, 391-404)

**Römpp, Georg:** Verantwortung als Obsession? Kritische Anmerkungen zu Levinas' Philosophie des Subjekts (ThPh 74, 1999, 527-544)

**Rütsche, Johannes:** Widerstand und Wirklichkeit. Wilhelm Diltheys psychologisch-historische Realitätsphilosophie (ThPh 74, 1999, 504-526)

**Sander, Hans-Joachim:** Das Wort vom Anfang. Die Rede von Gott vor dem Urknall (ThPh 74, 1999, 161-182)

**Szaif, Jan:** Selbsterkenntnis: Thomas contra Augustinum (ThPh 74, 1999, 321-337)

**Schenk, Richard** [Hrsg.]: Kontinuität der Person. Zum Versprechen und Vertrauen. Stuttgart: Frommann 1998. IX, 286 S. 8° = Collegium Philosophicum, 2. Kart. DM 69,-. ISBN 3-7728-1715-7.

**Schulz, Heiko:** Kierkegaard on Providence and Foreknowledge. A Critical Account (NZSTh 41, 1999, 115-131)

**Schwaetzer, Harald, u. Henrieke Stahl-Schwaetzer** [Hrsg.]: Aistesis. Die Wahrnehmung des Menschen. Gottessinn. Menschensinn. Kunst-sinn. Ein interdisziplinäres Symposium. Regensburg: Roderer 1999. 301 S. m. Abb. 8° = Philosophie interdisziplinär, 1. Kart. DM 49,80. ISBN 3-89783-050-7.

**Striet, Magnus:** Nietzsche – und kein Ende! Tendenzen der gegenwärtigen Forschung und Diskussion (ThRv 95, 1999, 3-16)

**Summerell, Orrin F.** [Ed.]: The Otherness of God. Charlottesville-London: University Press of Virginia 1998. IX, 306 S. gr.8° = Studies in Religion and Culture. Lw. \$ 37,50. ISBN 0-8139-1771-9.

**Tiercelin-Engel, Claudine:** L'influence scotiste dans le projet peircien d'une métaphysique scientifique (RSPHTh 83, 1999, 117-134)

**Vorlauffer, Johannes:** Mensch ohne Zeit. Phänomenologische Aspekte einer Dialektik von Geldstruktur und Zeiterfahrung (ZKTh 121, 1999, 121-138)

**Watzka, Heinrich:** Sagen und Zeigen. Die Verschränkung von Metaphysik und Sprachkritik beim frühen und beim späten Wittgenstein. Stuttgart-Berlin-Köln: Kohlhammer 1999. 260 S. 8° = Münchener philosophische Studien, 19. ISBN 3-17-016160-1.

## Systematische Theologie: Dogmatik

**Buntfuß, Markus: Tradition und Innovation.** Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache. Berlin-New York: de Gruyter 1997. XI, 240 S. gr.8° = Theologische Bibliothek Töpelmann, 84. Lw. DM 148,-. ISBN 3-11-015575-3.

Die theologische Metaphorik sei keine defiziente, uneigentliche Rede, sondern ein „Steigerungsmodus der Theologie“ (2). Deswegen sei von einer Destruktionsperspektive „zur metaphorischen Konstruktion spezifisch theologischer Sinnangebote fortzuschreiten“ (3). Zur Begründung dieser Thesen rekurriert B. auf 'starke' Metaphertheorien, die die kognitive Funktion der Metapher, ihre Unersetzbarkeit und ihre Konstruktivität vertreten (4 ff.). Seine Studie gliedert er in drei Teile, die jeweils durch drei Metaphertheorietypern strukturiert werden: die Theorie der lebendigen Metapher der Poetik, die der konzeptuellen der Topik und die der absoluten der Historik (7 ff., zumindest die letztere Zuordnung ist problematisch). Diese Theorien will er in ihrer Pluralität 'übernehmen' (7). Dass sie derart vereinbar seien, wird vielleicht zu selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. 70, 85). Gleichwohl ist die Beachtung der kognitiven und der kulturphänomenologischen Metaphorologie eine so sinnvolle wie hilfreiche Horizonterweiterung der theologischen Metapherndiskussion, und darin besteht ein bemerkenswertes Verdienst dieser Studie.

Im *ersten* Teil „Metaphorologie“ (13-115) stellt B. diese drei Metaphertheorien dar: die „lebendige Metapher“ anhand P. Ricoeurs (13-52), die „konzeptuelle Metapher“ anhand einer Studie von M. Pielenz (53-85) und die „absolute Metapher“ anhand H. Blumenbergs (87-115). Im *zweiten* Teil „Metaphorologische Theologie“ behandelt er den drei Metaphertheorien folgend die Metaphorik der (lebendigen) „bibliche[n] Bildsprache“ (117-138), die (konzeptuelle) Metapher „als Sprachform der Dogmatik“ (139-170) und die absolute „Inkarnationsmetapher als Grundübertragung des Christentums“ (171-187). Im *dritten* Teil schließlich erörtert er die Spannung

von „Tradition und Innovation“ und zwar in Umkehrung der vorherigen Typenfolge zuerst die „absoluten Metaphern der Theologiegeschichte“ (189-206), zweitens die „Theologische Traditionsmetaphorik“ (207-215) und drittens die „Theologische Innovationsmetaphorik“ (217-224).

Der erste Teil beginnt mit einer affirmativen Darstellung von Ricœur's ‚Die lebendige Metapher‘ von 1975. Spätere Texte Ricœur's, etwa die Selbstkritik der Neubeschreibungsthese oder seine Weiterentwicklungen der Metaphorologie, kommen gar nicht, die kritische Diskussion dieses Ansatzes fast nicht zur Sprache. Der „blinde Fleck“ poetologischer Metaphertheorien, usueller Metaphern für tot und daher irrelevant zu halten, bildet für B. den Ansatz zur Darstellung kognitiver Metaphorologien, um dem rhetorisch-topischen Aspekt gerecht zu werden. Dazu rekurriert er neben der Studie von G. Lakoff/M. Johnson (Metaphors we live by, 1980) vor allem auf die daran anschließende Arbeit von M. Pielenz (Argumentation und Metapher, 1993), die er gründlich mit ihren Hintergründen darstellt. Statt den Horizont lebensweltlicher Kommunikation aufzunehmen, beschränkt B. sein Interesse auf die „geltungssichernde Funktion theoriestützender Metaphern“ (54). Für die Wissenschaftssprache der Theologie ist damit der entscheidende Punkt thematisch, dass Metaphern in ihrer Argumentation als Topoi fungieren, aus denen rhetorisch gefolgert wird (71 ff., im Sinne L. Bornscheuers). Die „konzeptuelle Metapher“ diene zur „Herstellung eines bestimmten Einverständnisses über die Wirklichkeit“, folge also nicht wie die poetische einer Logik der Entdeckung, sondern einer Logik der Begründung durch das Einleuchtende (57, vgl. 85). Die usueller Metapher sei daher keineswegs tot (69 f.), sondern habe eine wesentliche „Legitimierungs- und Orientierungsfunktion“ (84) und fungiere als ein kulturelles Modell, in dem eine Mentalität zum Ausdruck kommt (hier kommt der lebensweltliche Horizont in den Blick). Hier ergeben sich neue Perspektiven für die theologische Argumentation und deren Hermeneutik.

Während die poetologische Metaphorologie blind sei für konzeptuelle Metaphern, gelte dies umgekehrt für die kognitive Metaphorologie im Blick auf die innovative Metapher. „In historischer Perspektive“ soll daher eine „metaphorologische Paradigmatik“ vermitteln (85). Dazu stellt B. Hans Blumenbergs Theorie der absoluten Metapher anhand einiger einschlägiger Aufsätze dar (89, zu enge Auswahl der Texte, die sich auch nicht in chron-synchron aufteilen lassen), die er auf theoretische Äußerungen über die Metapher befragt (Blumenbergs Monographien wären als exemplarische Durchführungen zu berücksichtigen, vgl. 95). Trotz dieser Defizite wird in theologisch hilfreicher Weise gezeigt, wie und warum die absolute Metapher unverzichtbar eintritt in der Bearbeitung pragmatischer Orientierungsfragen und theoretischer Grundfragen wie der nach Welt, Geschichte und Leben (97 ff.), oder im Blick auf Gott etwa in Gestalt der cusanischen Sprengmetaphorik (101 ff., hier wäre Blumenbergs Cusanuskommentar zu berücksichtigen). Wenn aber „die Metapher als Begriff genommen wird, führt sie zu verfehlten Ansprüchen und Erwartungen und bewirkt schließlich die Remetaphorisierung der fälschlicherweise wörtlich verstandenen metaphorischen Rede“ (104). Darüber hinaus skizziert B., wie sich Blumenbergs Metaphorologie zu einer Lebenswelthermeneutik mit anthropologischem Hintergrund ausweitet (105 ff.).

Mit Hilfe der dargestellten Theorien der Innovations- und Traditionsmetaphern analysiert B. im zweiten Teil die Metaphorik der biblischen Bild- und der theologischen Theoriesprache. Dazu erörtert er das Gleichnis – allerdings nicht in eigener Auslegung, sondern in verschiedenen Theorieansätzen: mit Ricœur als lebendige Metapher, mit Harnisch als religiöse Spannungsmetapher, mit Weder als theologische Analogiemetapher, mit dem kognitiven Ansatz als konzeptuelle Metapher und schließlich das Verhältnis zum Mythos. Er versucht zu zeigen, wie sich in den Gleichnissen ein innovatives Selbst-, Welt- und Gottesverständnis ausdrückt und wie es mit ihnen gestützt und tradiert wird (118).

Diese Funktionen habe die Metapher auch in der theologischen Theoriesprache insbesondere der Dogmatik (139 ff.), deren „sprachlich vermittelte Rationalität ... nicht prinzipiell unmetaphorisch sein kann“ (139). Die Explikation der Absolutheit der Metapher in der Theologie ist im Wesentlichen eine Auseinandersetzung mit einschlägigen Passagen von Jüngels ‚Gott als Geheimnis der Welt‘ und seiner ‚Metaphorische[n] Wahrheit‘ als dem „elaboriertesten Ansatz zu einer theologischen Metaphorologie“ (ebd.). Dabei entdeckt B. treffenderweise, dass Jüngel leider die genuine Leistung negativ-theologischer Sprengmetaphorik unterschätzt (147 ff.).

Um die metaphorische Sagbarkeit Gottes nachzuweisen, rekurriert Jüngel ‚mit Nietzsche gegen ihn‘ auf die Metaphorizität der Wahrheit und zwar ursprünglich der Wahrheit des Evangeliums (153 ff.). Aber Jüngels „an der *Anthropologie des gottentsprechenden Menschen*“ orientierte Metaphorologie sei zu einer „*Poetologie der gottentsprechenden Sprache*“ zu erweitern (166). Denn die Entsprechungsstruktur erlaube nur die Entdeckung stets schon vorgängigen (Da-)Seins, nicht aber „wirkliche theologische Innovation“, wie sie die innovative Metapher zu stiften vermöge (ebd., vgl. aber 171.182 f.; ferner kann man fragen, ob Jüngel nicht die Probleme einer nachanalogischen, offenen Ontologie der Spätmoderne reduziert). Zudem erlaube die Vielfalt urchristlicher Grundmetaphern nicht die „Verpflichtung auf ein außermetaphorisches Grundkonzept“, das Wort vom Kreuz, sondern der Inkarnationsmetapher komme mindestens „ebensoviel soteriologische Bedeutung“ zu (167 f., stimmt die Kritik und die Alternative?). Die metaphorische Deutung Gottes müsse „als *metaphorische Selbstdeutung Gottes*“ verstanden werden, denn „Gott offenbart sich metaphorisch“ (168). Aber ist nicht ebendies auch eine (latente?) Pointe Jüngels, wenn er meint, Gottes Zur-Welt-Kommen sei seine Selbstübertragung in die Sprache? Vermutlich in unnötiger Entgegensetzung formuliert B. in schöner Prägnanz: „Die Bewegung der Metapher wird ... zu einer Bewegung des göttlichen Subjekts. Gott selbst vollzieht die Übertragung und begibt sich in ein metaphorisches Wechselwirkungsverhältnis, das seine Subjektstellung nicht unberührt läßt“ (168). In dieser Perspektive will B. allerdings ‚mehr‘ als eine theologische Metaphorologie, und zwar eine „metaphorologische ... Theologie“ (169). Zwar scheint mir treffend gesehen, daß sich aus den erweiterten Einsichten in die Metapher innovative und gravierende Folgen für die Theologie ergeben; aber was soll es heißen, dass die Theologie metaphorologisch werden soll? *Metaphorisch* ist sie in basalem und irreduziblem Sinne immer schon und das bedarf entsprechender Aufmerksamkeit; aber droht diese richtige Einsicht hier nicht übertrieben zu werden?

Ermäßigt man diese programmatischen Andeutungen, geht es um die berechtigten Folgen ‚der Metapher‘ für die Theologie und ihr Thema, und die führt B. exemplarisch an der Inkarnationsmetapher aus in einer „*metaphorischen Interpretation der Inkarnation*“ und einer „*inkarnatorische[n] Interpretation der Metapher*“ (171 ff.). Dabei werde die ontologische Vermittlung zweier Naturen durch die „*Wechselwirkung zwischen zwei Konzepten* (Gott und Mensch) abgelöst“ (171). B. versucht, mit der semantischen Spannung der innovativen Metapher die relationale Identität Christi zu interpretieren. Nach einer (nicht unproblematischen) Kritik an J. Hick, I. U. Dalferth und J. Fischer legt er knapp die Inkarnation im Zusammenhang mit dem Mors Mortis und der Auferstehung als Metaphern aus und versucht (mit Tillich und Luther) die „Vorordnung der Inkarnation“ mit ihrer Funktion als „des theologischen Grundes für das *formale* Faktum der Übertragbarkeit Gottes“ zu begründen, denn das „Ende will von seinem Anfang her interpretiert sein“ (182). Ob allerdings die Inkarnationsmetapher nicht bemerkenswert verspätet entdeckt wurde gegenüber dem Anfang in der metaphorischen Auslegung des Zusammenhangs von Kreuz und Auferstehung wie von Jesus und Christus, wird nicht gefragt (der Vf. kann auch ‚vere homo et vere deus‘ als *die* Grundmetapher bezeichnen, 184.186.227). Wenn B. formuliert: „Das Ziel einer metaphorologischen

Theologie ist die Neuinterpretation jenes dunklen Wortes vom Tode Gottes“ (181), tritt er (wohl eher nolens als volens) schließlich doch noch in die Fußspuren Jüngels, allerdings in *metaphorologisch* vermutlich *weiterführender* Perspektive. Wenn er aber Auferstehung mit Timm als „Auferstehung in die Metapher“ auslegt – der „Körper des Wortes bleibt nicht fleischlich [?], sondern wird selbst wieder Wort“ und das „auktoriale Sprechersubjekt verschreibt sich in das Wort der Schrift“ – droht „ein Schritt zurück“ zur Hypostasierung der Textualität in der „Auferstehung im ‚corpus christianorum‘ des biblischen Textes“ und dem „literarischen Karfreitag“ (180 f.; zu dem latenten Doketismus wäre selbstkritisch Blumenbergs ‚Matthäuspasion‘ zu bedenken).

Inkarnation und Metapher sollen sich wechselseitig erläutern, und daher könne auch die Inkarnation die Metapher interpretieren (182 ff.). „Indem die Metapher von der Inkarnation auf die inkarnierte Metapher verweist, konstituiert sie als Grund des christlichen Glaubens die materiale Textur des Inkarnationsglaubens selbst“ (184). Inwiefern aber die Inkarnation das vorgängige Verständnis der (hier offenbar doch dominanten) innovativen Metapher verändert, wird nicht weiter ausgeführt.

Dieser Verweis von Metapher auf Metapher würde allerdings entweder zur unendlichen Semiose Derridas tendieren, oder aber ein Anderes der Metapher als Antagonisten brauchen. B. operiert hier einerseits mit den als vorgängig auftretenden ‚Konzepten‘ von Gott und Mensch (182.184. Primar der stabilen Relate vor der Relation), andererseits mit einem „Grund“ aller Metaphern, der „sprachlichen Funktion“ resp. der „Technik des sprachlichen Transports“, der die religiöse und dogmatische Rede „zu folgen“ „hat“ (183, normativ). Vf. scheint das Schema von ‚Grund‘ und ‚Konstitution‘ zu präferieren (vgl. 225 f., trotz der cartesianischen Implikationen). Die Problematik wird aber nicht näher erörtert.

Stattdessen beschreibt er den Ursprung des Dogmas mit der „Dialektik des metaphorologischen (!) Satzes“. B. will damit einen Weg zwischen Wort-Gottes- und Gott-ist-tot-Theologie bahnen. Gott und das Subjekt „überleben“ beide in der Metapher (186). Auch wenn man diese Alternative nicht teilt, stimmt die Leitthese: „Ein Jenseits der Metapher, ein metaphernfreier Ort, ist für die theologische Rede von Gott unerreichbar“ (187, dto. 226).

Im *dritten* Teil wird das Verhältnis der verschiedenen Metaphern schließlich unter der Frage nach „Innovation und Tradition“ verhandelt (189 ff.). B. skizziert eine „metaphorologische ... Paradigmatik für die Theologie“ (204), von der aus die Dialektik von Alt und Neu aus historischer Perspektive (eines Beobachters?) vermittelt werden könne. So will er sowohl Tradition wie Innovation ihr Recht ‚einräumen‘ (192), denn das Alte lebe vom Neuen wie *vice versa* (198, vgl. 207 f.). Daß ‚die Metapher‘ beiden zugleich ‚entspreche‘, will der Vf. an der Verarbeitung der Frömmigkeitskrise im Ausgang der Reformation zeigen (198 ff.). Hier versucht er (seine Auffassung von) Blumenbergs Metaphorologie als Methode für die Theologie fruchtbar zu machen. Aber damit sei nur eine historisch-rückblickende Beschreibung zu erreichen, die „ohne gegenwärtige Orientierungskompetenz“ bleibe (206). Wenn B. aber am Geschehen der Tradition die „aktuelle Umgangsweise der Theologie mit ihrer Überlieferung“ thematisieren will, widerlegt er selbst diese angebliche Beschränkung (ebd.).

Dazu erörtert er zunächst die religiöse und theologische Traditionsmetaphorik als „lebensweltstabilisierende und theorieisierende Orientierungsmetaphern“ (210). Sofern Tradition einen Ursprung und dessen kontinuierliche Überlieferung meine, ziele die Traditionsmetaphorik auf inhaltlich festgelegte Konzeptmetaphern, um Theorie und Praxis zu normieren (211). Demgegenüber sei Tradition auch bewusste Rezeption und Zugriff auf die Vergangenheit, so dass „das Moment der Formativität an die Stelle der Normativität“ trete und Traditionsbildung innovativ werde (213). Das kulturelle Gedächtnis lebe von einer Erinnerungskultur, die auf Erinnerungsfiguren wie die Metaphern angewiesen sei (213 f.). Dementsprechend sei die Innovation nicht als emphatische *Creatio ex nihilo* zu verstehen, sondern als „erneuernde Aneignung vergangener und vergessener Sinnbestände“ (219). Innovation sei daher „Renovatio“ von Vorgegebenem etwa „als semantische Verschiebung und Übertragung“ (220). Dabei gehe es nicht um eine Ablö-

sung der christlichen Grundmetaphern, die „unüberholbar“ seien, sondern um die Entdeckung eines „*Sur plus*, das am Bekannnten so noch nicht sichtbar, weil noch nicht vorhanden war“ (? , 221), wie etwa Luthers ‚Neubeschreibung‘ des Priestertums im Licht der Taufe zeige (223 f.). Sein Fazit lautet: „Metaphern erinnern, um Neues zu sagen und sie erneuern, um Altes zu bewahren“ (227, vgl. J.-P. v. Noppen [Hrsg.], *Erinnern, um Neues zu sagen*, 1988, und L. Danneberg u.a. [Hrsg.], *Metapher und Innovation*, 1995). Ob diese stabile Harmonie von Tradition und Innovation allerdings generell für jede Metapher gilt, scheint mir fraglich.

Offen bleibt wohl auch, ob man B. in seiner starken Programmatik einer ‚metaphorologischen Theologie‘ folgen sollte. Er zeigt plausibel, „daß sich die Theologie ... metaphorisch konstituiert“ (225), weil die Metapher dort eintritt, „wo die Theologie ihr Eigenstes zu sagen hat“, sofern der klare und distinkte Begriff dort nicht an sein Ziel komme, denn das „*subiectum theologiae* sprengt das ... Verfahren des identifizierenden Satzurteils“ (226). Die treffende Einsicht in die Absolutheit und Basalität der Metapher verbindet er mit einer hilfreichen Horizonterweiterung der theologischen Metapherndiskussion durch die kognitiven und topischen Funktionen der Metaphern, womit eine sinnvolle Ermäßigung des ästhetischen Innovationsdrucks des Rekurses auf die ‚lebendige Metapher‘ einhergeht. Ob aber die Einsicht, dass Metaphorologie für wohl alle theologischen Disziplinen eine ‚gute und nützliche‘ Methode ist, die auch Folgen für das Thema der Theologie hat, Grund genug ist, die ganze Theologie als metaphorologische zu entwerfen? Es wäre auch denkbar, daß die kognitiven, pragmatischen und topischen Funktionen der Metapher Anlass böten, die systematische Theologie als *topische Theologie* zu konzipieren.

Zürich

Philipp Stoellger

**Busch, Eberhard: Die große Leidenschaft.** Einführung in die Theologie Karl Barths. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998. 322 S. 8°. Kart. DM 68,-. ISBN 3-597-00408-5.

Der „Eifer um die Ehre Gottes“ ist „die große Leidenschaft“ des ganzen christlichen Lebens. So hat K. Barth die erste Bitte des Vaterunsers in der Ethik seiner Versöhnungslehre verstanden. E. Busch nimmt dieses Wort nicht nur auf, um ein bewegendes Motiv des Lebenswerkes von K. Barth zu charakterisieren. In dieser Einführung in Barths Theologie geht es ihm vor allem darum, zur Teilnahme an solcher Leidenschaft einzuladen. Er konzentriert sich dabei fast ausschließlich auf die „Kirchliche Dogmatik“, deren Umfang und weit verzweigte Systematik ja schon einige Autoren veranlasst haben, Extrakte, Zusammenfassungen und Überblicke zu erstellen, die den Umgang mit diesem Werk erleichtern sollen. Das jedoch leistet die vorgelegte Einführung eher nebenbei. Ihr geht es darum, den Geist von Barths theologischem Denken lebendig werden zu lassen, dem der letzte Assistent und Biograph Barths in der Tat kongenial Ausdruck zu geben vermag.

Sowohl in den „Hinweisen zum Verständnis“ des Theologen Barth, mit dem das Buch beginnt (vgl. 13-61), wie bei der Explikation der „Themen seiner Theologie“ (vgl. 65-297) geht es immer wieder darum, die erschließende, aber zugleich kritische Kraft des Anfangs aller christlichen Theologie, wie Barth sie verstand, zu vermitteln. Entsprechend der Absicht des Buches, in Barths Denken einzuführen, ist deshalb auch die wissenschaftliche Diskussion um Barths Theologie auf ein Mini-