

sense of a tendentially historicist valorization of the peculiarity of Christian tradition without a corresponding emphasis on how this peculiarity vehicles a universal relation addressed to all men by a God who wants them to be saved and to come to a knowledge of the truth« (18 f.). Von Balthasars Theologie besitze gerade in ihrer Christozentrik das Potential, um beide Formen der Ent-Theologisierung zu vermeiden. Denn sie schlieÙe »guardianship not only of theological revelation, but also of worldly being« (35) ein und sei »catholic in the fullest sense« (35), indem sie Christus selbst als die Gestalt des göttlichen Seins als Liebe und darin als die *analogia entis* zur Geltung bringe. Ob die von Walker adressierten rationalistischen Kritiker von Balthasars sich von seiner Verteidigung der Rationalität des Balthasarschen Denkens überzeugen lassen, mag fraglich sein. Das evangelisch-katholische Gespräch kann von solcher christologischen Ausrichtung katholischer *re-theologization* jedenfalls nur profitieren.

F. N.

Zimmermann, Jens: Theologische Hermeneutik. Ein trinitarisch-christologischer Entwurf. Freiburg-Basel-Wien: Herder 2008. 551 S. 8°. Geb. EUR 48,00. ISBN 978-3-451-29193-7.

Jens Zimmermann, Professor an der Trinity Western University, Kanada, legt mit dieser Studie seine eigene Übersetzung seines Bandes »Recovering Theological Hermeneutics: An Incarnational-Trinitarian Theory of Interpretation« (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2004) vor (geändert mit Rücksicht auf Kritiken der englischen Publikation).

Der erste Teil »Gemeinschaft mit Gott« stellt die Hermeneutik der Reformatoren, von Calvin bis Luther und die Entwicklung über Flacius bis zu Francke dar (23–200). Der zweite Teil »Das Verstummen des Wortes« zeichnet die Geschichte der Säkularisierung der Hermeneutik von Schleiermacher über Gadamer bis Levinas und Derrida (203–449) nach. Der dritte Teil schließlich bietet die »Skizze einer theologischen Hermeneutik. Ein inkarnatorisch-trinitarischer Ansatz« (451–540) im Anschluss an Bonhoeffer und Balthasar.

Zentrales Anliegen Z.s ist die »Wiederentdeckung« (17) der *theologischen Hermeneutik* in doppelter Frontstellung: als *Hermeneutik* gegenüber deren postmodernen Kritikern und als *theologische* gegenüber der Reduktion als *philosophische Hermeneutik* (Heideggers und Gadamers und der entsprechenden Geschichtsschreibung z. B. Grondins). Die Theologizität bestimmt er als »Grundlegung« (9) durch den »personhaften Gott« (10) im Gegenzug zur ethischen Transzendenz Levinas'. Präzisiert wird diese Grundlegung mit Bonhoeffers Christologie, womit Z. die »Hoffnung« Taylors auf den »jüdisch-christliche Theismus« zu beantworten sucht (13).

Teil I ist Z.s Geschichte der vormodernen Hermeneutik, mit der er die vorherrschende »in vielerlei Hinsicht falsche und irreführende« Sicht derselben zu korrigieren beabsichtigt (24). Entscheidend dafür ist, dass bereits die reformatorischen Hermeneutiken Calvins und Luthers universell (24) und ontologisch begründet sind, also nicht erst die *modernen* im Gefolge Heideggers. Dass dies spätestens seit Ebeling bekannt ist und in den Diskussionen um Gadamer spezifiziert wurde, wird nicht erörtert. Calvin gilt Z. als »bestimmend für die Reformationstheologie«, weil ihm zufolge »echte Selbsterkenntnis« aus dem Zusammenhang von Selbstverständnis und Gotteserkenntnis entstehe (51). – Ob diese These als hermeneutisches *Extracalvinisticum* gelten kann?

Als Alternative zu diesem calvinistischen Zugang entwirft Z. »Das schweigende Universum« (52) des »postmoderne[n] Nihilismus« (53), dem der »transzendente Rahmen« fehle (54), und der

mit seinem »Rationalismus« von der Aufklärung beherrscht bleibe (55). Ob die Wiederentdeckung Z.s – die teils auffällig wiederholend ist (trotz 17) – vielleicht von diesen »postmodernen« Bedingungen zehrt, bleibt fraglos.

Um die Vergangenheitsvergessenheit und deren Verzeichnung zu korrigieren (vor allem als Kritik am Konkurrenten Grondin, 59–68), komme alles darauf an, dass man »den Kern der theologischen Hermeneutik als Gemeinschaft mit Gott ganz klar« erfasse (59). Hier scheinen allerdings Glaube, Verstehen und *Theorie* dessen unverständlich indifferent zu werden. Selbst wenn man meint, Glauben als Verstehen bestimmen zu können, wäre Hermeneutik als Theorie und Reflexion dessen doch davon zu unterscheiden und kann nicht »Gottesgemeinschaft« als »Kern« haben – wenn man nicht eine gläubige Theorie anvisiert (statt einer Theorie als Reflexion des Glaubens und Verstehens im gen. obj.).

Z.s Geschichte der Hermeneutik folgt einem Dependenzmodell: Weil die philosophische Hermeneutik von der theologischen abhängig sei, die moderne von der vormodernen, sei Letztere bleibend relevant und zumal ebenbürtig (universal und ontologisch). Die Darstellung von Luthers Hermeneutik (69–117) – die von anderen schon gründlicher geboten wurde – folgt dem Modell: »Ohne Luther kein Heidegger, ohne Heidegger kein Derrida« (113). Nur, was folgte daraus, wenn es denn zuträfe (was auch immer diese Dependenzthese besagen mag)?

Im Aufbau des Bandes folgt das Kapitel »Hermeneutik der Puritaner und Pietisten« (118–200). Die Darstellung mündet in (wie es scheint von Z. selbst vertretene) Thesen: dass wir »von Natur aus ... sinnsuchende und produzierende Wesen sind«, diesen Sinn in Natur und Offenbarung Gottes finden, dass »[t]heologisch gesehen ... Wissen auch vom Vertrauen« abhängt (197), dass dieses Wissen »durch Interpretation erlangt wird«, was die Theologie »schon lange« vor der philosophischen Hermeneutik gewusst habe (198).

Der Teil II konstruiert die Moderne bis zur Postmoderne als Verlust des theologischen »Interpretationsrahmens eines von Gott geschaffenen Universums« (203). Kants Pflichtethik mit deren Tendenz zum »soldatenhaften Gehorsam« (206) zeige »den Verlust der Gottesgemeinschaft und damit der wahren Gotteserkenntnis« (207). Rousseau sei »nichts anderes als eine säkularisierte Revision der reformatorischen Theologie« (214). Schleiermacher gebe dann »den objektiven bzw. transzendenten Pol der Offenbarung« auf, den die vormoderne Hermeneutik noch »mit der Inkarnation bewahrt« hatte (217). Seine Universalhermeneutik zahle daher den Preis »der Verflachung zentraler christlicher Lehren« (230). Damit wird er zum Exponenten der Titelthese dieses Teils, für »Das Verstummen des Wortes« (228).

Gadamer stehe »tief ... in der Schuld theologischer Quellen« (243), ohne die seine Hermeneutik nicht haltbar wäre. So basiere seine Hermeneutik auf dem »Glauben an Sprache und Sinn«, der »am plausibelsten in einer theologischen Weltanschauung« sei (284, gegen »Rationalismus« und »Fideismus«). Während Gadamer sich aber an einem »unpersonalen Logos der Vernunft« orientiere, gelte es, die Hermeneutik zu konzipieren »auf dem Wort, das »Fleisch wurde« (300), und dafür rekurriert Z. auf Levinas (statt Barth, 301 f.), maßgeblich auf dessen »ethische Transzendenz« und die »inkarnatorische Subjektivität« (314 ff.). So hilfreich dieser Rekurs für eine Hermeneutik angesichts der Herausforderungen des Poststrukturalismus ist – Z. findet ihn bestimmt von »der Angst vor einer echten Inkarnation« (354). Es fehle ihm »einfach die Vorstellungskraft für ein transzendentes Wort«, das sowohl gegenwärtig als auch transzendent sei (358). – Ob diese Analyse dem Anspruch gerecht wird, den Levinas darstellt? Jedenfalls findet Z. bei ihm eine »inkarnatorisch konzipierte theologische Hermeneutik« »bedroht« durch das »Beharren auf einer radikalen Transzendenz«

(368). Aufgenommen und theologisch integriert wird von Z., dass nach Levinas »alle menschliche Auslegung ... letztendlich immer auf Selbst- und Gotteserkenntnis ausgerichtet ist« (379). Damit wird er *letztendlich* reduziert auf Z.s These von der »Transzendenz als Fundament menschlicher Selbsterkenntnis« (381, vgl. 430 ff., 435 ff.), die von Anfang recht eng gefasst wird: »In der Hermeneutik geht es hauptsächlich um Selbsterkenntnis, denn alles Verstehen ist im Grunde ein sich selbst verstehen« (9). Das jedenfalls ist schwerlich die Pointe bei Levinas.

Seine These führt Z. als »Hermeneutik und Selbsterkenntnis« (lege: als?) in »Auseinandersetzung mit der radikalen Hermeneutik« (381–449) aus, gemeint ist die Gadamer-Derrida-Kontroverse und die Kritik der Hermeneutik als »logozentrisch«. Derrida versteht Z. als Variante von Levinas' Philosophie und bemüht sich um der ethischen Orientierung willen, beide in seine inkarnationstheologische Hermeneutik integrieren (vgl. 409 f., diese Aufnahme der Ethik als Grundierung der Hermeneutik lässt den Bezug auf Ricoeur umso deutlicher vermissen). Gegen u. a. Caputo's »radikale Hermeneutik« (419 ff.) versucht Z. zu zeigen, dass die »fleischgewordene Transzendenz« die »theologische Grundlage für ethische Transzendenz« sei (443 ff.), also nicht die Ethik der Grund der Hermeneutik, sondern die Inkarnationstheologie. Das sei notwendig so, weil Inkarnation »eine historische und geschichtliche Aussage« über Gottes Liebe zum Menschen sei; und weil ein konkretes Selbst nur existieren könne, »wenn es Gott als ein Du anspricht« durch die »Inkarnation Gottes im Messias« (444 f.). Inkarnation als »Selbstinterpretation Gottes« (»mit der Kirche als dem Körper Christi«, 446) wird hier zur Letztbegründung (oder nur zum Modell?) der Hermeneutik.

Das entfaltet Teil III als »Skizze einer theologischen Hermeneutik« (451 ff.). Mit Bonhoeffer wird Levinas »inkarnatorische Subjektivität« weitergeführt als »trinitarische Subjektivität« (466 ff.), in eine Ethik »ohne Geiseln« eingebettet (466 ff.) und ekklesiologisch entfaltet, indem die Kirche als »Gemeinschaftsstruktur der Erkenntnis« verstanden wird (491 ff.). Die Leitthese, »daß eine theologische Hermeneutik sowohl trinitarisch als auch inkarnatorisch aufgezogen werden muß, um ein relationales (der Trinität nachempfunden) und kein rein individualistisches interpretierendes Subjekt entstehen zu lassen« (454), ist – bei allem inkarnations- und trinitätstheologischen Klärungsbedarf – so klar, wie es mit Bonhoeffer deutlich werden kann. Die Leistung, Bonhoeffer als *hermeneutischen Theologen* in die Diskussion zu bringen, ist hilfreich (wenngleich nicht neu). Das wird weitergeführt in einer inkarnatorischen Ästhetik mit von Balthasar. – Dabei irritiert, dass so gut wie kein Bezug genommen wird auf die Diskussionen der hermeneutischen Theologie des 20. Jh.s, sei es Bultmann, Fuchs, Jüngel, Bader, Weder oder Dalferth (Ausnahmen sind Ebeling und Körtner); auch die Schleiermacherforschung oder theologische Kulturhermeneutik spielen keine Rolle, ebenso wenig wie Ricoeur (vgl. z. B. 243) und dessen Rezeptionen.

Abgrenzende Reduktionen (gegen Derrida u. a.) etwa auf die Frage, ob »der Messias tatsächlich gekommen ist« (502), führen im Blick auf die hermeneutischen Diskussionen wenig weiter. Wenn Z. alles daran liegt, dass die »Theologie zu ihren vormodernen Wurzeln finden« müsse (244) mit der These, »die vormoderne Hermeneutik ... hatte das einzig vertretbare Fundament für die Hermeneutik und die Ethik erkannt, indem es menschliches Verstehen ... in der Inkarnation verankerte« (216) – dann wird eine *retour* zum Programm, das in eine seltsame Gegenbesetzung führt und bei aller Kritik von einer postmodernen Lizenz zur Wiederholung des Vergangenen zehrt. Das zu erinnern und durcharbeiten, ist hilfreich. Die Inkarnationslehre (welche genau?) aber als alternativlose, notwendige und hinreichende Letztbegründung der Hermeneutik zu behaupten, bekommt am Ende einen beschwörenden Ton. Dem muss man nicht folgen und kann dennoch viel Anregendes in der *Skizze* fin-

den, zumal die Problemstellung, was Hermeneutik in theologischer Perspektive heißen kann (und was nicht), unausweichlich ist angesichts der Herausforderungen der Hermeneutikkritik.

Rostock

Philipp Stoellger

Religionspädagogik, Katechetik

Albrecht, Michaela: Für uns gestorben. Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu Christi aus der Sicht Jugendlicher. Göttingen: V&R unipress 2007. 347 S. gr.8° = Arbeiten zur Religionspädagogik, 33. Geb. EUR 49,90. ISBN 978-3-89971-401-2.

Bei dieser Publikation handelt es sich um die 2007 von der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth angenommene Dissertationsschrift der Autorin Michaela Albrecht. Durchaus in Anlehnung an Forschungsarbeiten des Doktorvaters Werner H. Ritter greift A. mit der Thematisierung des Kreuzestodes Christi und seiner Deutungen eine Fragestellung auf, deren Randständigkeit in neueren empirischen Studien wie im Denken heutiger junger Menschen sie zu Recht konstatiert.

Ausgangspunkt der Überlegungen sind die Wahrnehmung einer wachsenden Kritik an der traditionellen Kreuzestodlehre sowie in der Literatur vorgetragene Forderungen nach einem »Abschied vom Verständnis des Todes Jesu als Opfer« (14). Als Religionspädagogin und Lehrerin hat A. in ihrer Untersuchung vor allem die Einstellung Jugendlicher zu Sterben und Tod Jesu Christi im Blick: Was bedeutet das Kreuz für Jugendliche? Im engeren Sinne besteht ihr Erkenntnisinteresse darin, zu erheben, welche Bedeutung Jugendliche der gymnasialen Oberstufe (16–20 Jahre) dem Sterben Jesu Christi am Kreuz für ihr Leben beimessen. Dabei sollen auch die bei den Jugendlichen auftretenden Probleme mit der traditionellen Kreuzestodlehre und mögliche Konsequenzen für den unterrichtlichen Umgang mit Glaubenssätzen berücksichtigt werden. Mit der qualitativ ausgerichteten empirischen Untersuchung verbindet A. eine doppelte Zielstellung. Zum einen geht es ihr um eine Bestandsaufnahme dessen, was Jugendliche wirklich glauben; zum anderen aber auch um Anregung, Inspiration und Herausforderung für die wissenschaftliche Theologie durch die Gedanken und Gefühle der jungen Menschen (15 f.).

Leiten lässt sich A. von Überlegungen George A. Lindbecks, der christliche Religion und ihre Theologie als eine Art »Sprachsystem« betrachtet, das nach bestimmten »Grammatikregeln« funktioniert. Lehrende und Schülerinnen und Schüler sind als Sprecher dieser Sprache anzusehen: »Ich betrachte die Jugendlichen als »kompetente Sprecher« der christlichen Sprache und will erkunden, welche Möglichkeiten sie im Sprachsystem entdecken.« (17) Im Gebrauch dieser religiösen Sprache unterlaufen den Jugendlichen an der einen oder anderen Stelle Fehler; zugleich ist es aber auch möglich, dass sie »Grammatikfehler«, die sich über einen längeren Zeitraum im »theologischen Sprachgebrauch« eingeschlichen haben, aufdecken.

Entsprechend ist es dann vor allem die Sprache, über die sich A. in Gestalt von Schüleraufsätzen Zugang zum Denken und Empfinden der Jugendlichen verschafft. Nach Vorgabe eines Impulstextes zum Kreuzestod Jesu und dreier Fragen dazu sollen die Schülerinnen und Schüler ihre eigenen Gedanken in Form eines Aufsatzes niederschreiben. Diese nehmen die Aufgabe mehrheitlich bereitwillig an, wobei sich die Mädchen nach den Beobachtungen von A. intensiver und ausführlicher auf die durchaus ungewöhnliche Herausforderung einlassen. Die offene Form der Befragung gestat-