

Palaver, Wolfgang, u. Petra Steinmair-Pösel (Eds.): *Passions in Economy, Politics, and the Media*. In Discussion with Christian Theology. Wien-Münster: LIT 2005. 524 S. m. Abb. 8° = Beiträge zur mimetischen Theorie, 17. Kart. EUR 34,90. ISBN 978-3-8258-7822-1.

In der Reihe *Beiträge zur mimetischen Theorie* legen die Herausgeber mit diesem Band die Beiträge einer Konferenz von 2003 von *Violence & Religion* vor (8). In drei Teilen wird die Relevanz von *passions* erstens in der Ökonomie, zweitens in der Politik und drittens in den Medien behandelt. Statt diese drei kulturellen Formen als Bereiche von Rationalität allein zu rekonstruieren, soll gezeigt werden, wie und welche *passions* am Werk sind. Den Horizont bildet die Frage nach der *religious dimension* der *passions* (8). Leitend ist durchgängig René Girards Theorie der Mimesis (bzw. des mimetischen Begehrens) als »framework for the whole debate« (9). Ihm zufolge richten sich *human desires* immer auf Gott oder solche zeitlichen Güter, die zu Idolen geworden seien (ebd.). Damit wird die Augustinische Unterscheidung von *uti* (der zeitlichen Güter) und *frui* (der ewigen) aufgenommen und kulturhermeneutisch bzw. -kritisch verwendbar.

Der Leitfunktion der Theorie Girards entsprechend wird der Band mit einem Beitrag zu »The Passionate Oxymoron in *Romeo and Juliet*« eröffnet (17–34). Wenig überraschend sieht der Autor in Shakespeares Stücken überall die *mimetic passions* am Werk, d. h. die kulturgenetische These wird wiederentdeckt und (zirkulär?) bestätigt. Über das Bekannte hinaus führt die Interpretationsfigur des Oxymoron: »Juliet is a living oxymoron: as a lover she blesses Romeo; as Tybalt's cousin she curses him« (23). Dieser Widerstreit der Gefühle führt in die (literaturwissenschaftliche) Hermeneutik von paradoxen, ambivalenten und gemischten Gefühlen, was für die Emotionsforschung relevant werden könnte, wenn es weiter ausgeführt würde.

Der erste Teil »Passions in Economy« konzentriert sich (indes) auf *envy* in ökonomischen Zusammenhängen (im Anschluss an E. Fehr, 7): *Simon Gächter* und *Christian Thöni*, »Envy, Status, and Economy: An Empirical Approach« (37–65), zeigen empirisch, dass der *homo oeconomicus* kein rein rational agierendes Wesen ist, sondern bestimmt wird von *passions* wie *envy* und *status seeking*. So sei weniger die absolute Höhe des Einkommens wichtig als vielmehr, dass es höher sei als das des Nachbarn. Diese empirischen Einsichten seien allerdings nicht einfach zu affirmieren: »Humans are not always the slaves of their passions but can and in fact often do use reasoning and rules to control the passions«, wofür Religion und Moral relevant seien (62). – *Petra Steinmair-Pösel*, »Economy and Mimetic Theory« (67–84), interpretiert diesen Erweiterung und Kritik des *homo oeconomicus* mit Girards Theorem des mimetischen Begehrens, das sich hier als passend erweist. – *Eric Gans*, »The Market and Resentment« (85–102), interpretiert die Ökonomie auf dem Hintergrund von Mauss als Tauschprozess, der vergemeinschaftet und sich um ein *sacred center* organisiert. Das eigentliche Problem heute sei »the integration into the market system of those who reject it«, also die Überwindung des *anti-market resentment*, dessen *archetype* angeblich der Antisemitismus sei (101). – *Wolfgang Palaver*, »Envy or Emulation: A Christian Understanding of Economic Passions« (139–162) versteht den Neid als »driving wheel« der modernen Welt, insbesondere der Ökonomie, wie die Werbung illustriert (E. Fehrs Altruismusstudien spielen hier keine Rolle). Es sei in der Tat Neid, nicht nur das Streben (*emulation*), denn deren Differenz sei im Kapitalismus verloren gegangen (141), wie er in Auseinandersetzung mit Hobbes zeigt (141 ff.). Biblisch hingegen sei *envy* ein Resultat der »deviation of our religious longings«, die uns von Natur aus zu eigen seien (150). Dem ersten Gebot zu folgen

sei daher die Möglichkeit, den *dangerous temptations* zu widerstehen (151, hier wäre ein Blick auf Luther weiterführend). Entsprechend riet Thomas von Aquin zur *imitatio Jesu*, um Neid zu vermeiden (153 f.). Nur scheint das im Blick auf die moderne Ökonomie wenig hilfreich. Aber im Sinne der katholischen Soziallehre warnt Palaver vor der »exclusive occupation with worldly goods« (155). – *Michael Beaudin* und *Jean-Marc Gauthier*, »The Uncontrolled Return of the Passions in the Economical and Political Sacrificial Soteriology of Our Times: Theological Perspectives« (175–195), verstehen den ökonomischen Liberalismus und die begleitende militärische Gewalt als soteriologisch aufgeladen und durch *passions* befördert, um *salvation* zu versprechen. Dagegen sei die sakramental konzipierte Soteriologie des Christentums die passende *remedy*, weil »only love can save from violence« (194).

Der zweite Teil »Passion in Politics« wird eröffnet von *Jean Bethke Elshain*, »Passion and Politics: An Augustinian Perspective« (199–213). Er argumentiert für die irreduzible Verflechtung von *passions* und *reason* im Feld der Politik, indes mit der Andeutung, dass letztlich die *caritas* leitend werden sollte (212, vgl. 209). Die folgenden Beiträge (*Jean-Pierre Dupuy*, *Panic and the Paradoxes of the Social Order*, 215–233; *Stefano Tomelleri*, *Are we Living in a Society of Resentment?*, 235–252; *Bruce Ward*, *Transforming Passion into Compassion: Rousseau and the Problem of Envy in Modern Democracy*, 253–272; *Stephen L. Gardner*, *Democracy and Desire in The Great Gatsby*, 273–293; *Raymund Schwager*, *The Innsbruck Research Projekt and the Israeli-Palestinian Conflict*, 295–305) behandeln in sehr verschiedenen Beispielen durchgängig die Frage nach Präsenz, Performanz und Relevanz von *passions* in politischen Kontexten, stets mit Affinität zur Theorie Girards und dem Band entsprechend mit Ansätzen zur moralischen Unterscheidung und Ordnung der *passions*. Für die kritische Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus und Alternativen in Fragen der Demokratietheorie ergeben sich wichtige Anregungen, die allerdings nicht politiktheoretisch weitergeführt werden. Stattdessen wird dieser Teil beschlossen von *Graham Ward*, *The Body of the Church and Its Erotic Politics* (307–327). Da die Seele stets *embodied* und *enmattered* sei (308 ff.), sei die tiefste Form der Kommunikation die Berührung (*couch*, 314, 317 f.). Auf diesem Hintergrund deutet er (mit Joh 6,51 ff.) ekklesiologische Konsequenzen an: »I embody Christ's body and this body embodies mine« (321), als Partizipation an ihm (323). Der *body of the church* sei bestimmt von der *erotic relation to Christ*: »In the erotic politics that constitutes the embodied *ekklesia*, a thin line separates truth claim from wish, revelation from projection, the eternity of conviction from the contingency of orgasm. To live in Christ and for Christ to live in us leaves each and all walking on water.« (326) Die Konsequenzen für Emotionstheorie, Ökonomie, Politik und Theologie im Besonderen sind allerdings in dieser Andeutung kaum absehbar.

Der dritte und letzte Teil, »Passions in the Media« (331–508). *Rafael Capurro* (*Passions in the Internet*, 331–343), setzt sich mit *Pecca Himanen*, »The Hacker Ethik«, auseinander, dessen *passionierte* Ethik im Unterschied zu Webers Konzept der protestantischen Arbeitsethik steht: die »passion of communication« als »angelic passion« (338) im Horizont des gegenwärtigen »mediatic nihilism« (339). Die *passions* des Internets seien »passions of speaking« (341). Die Faktizität dieser Beobachtungen wird andeutungsweise ethisch unterschieden, wenn der Vf. u. a. für »silence in the face of verbosity« (ebd.) plädiert. – *Michael Jindra*, *The Passions of Electronic and Media Alternate Universes* (423–446), beschreibt die zunehmende Tendenz, in der Freizeit in Alternativuniversen zu fliehen (z. B. in Online- und Videospiele). Dem kontrastiert er das christliche Alternativuniversum der Liturgie, das nicht zur Flucht vor der Realität führe, sondern zur Vergemeinschaftung und zum Zugang zur Welt (439 f.).

*Thomas Böhm*, *The Media as Myth? The Modern Media Communication Culture and Its Structures: An Inquiry from a Theological Perspective* (463–487), analysiert die postmoderne Medienreligion als »Sacred is what serves me« (465 ff.) und »Aestheticization and the shift of transcendence« (467 ff.), um sie von der Inkarnation als »central theological hermeneutics« her zu kritisieren (475 ff.). Das »responsible testifying to God« sei »The task of constructive and active criticism« (482 ff.). – *Józef Niewiadomski*, *Extra Media Nulla Salus? Attempt at a Theological Synthesis* (489–508), beschließt den Band mit einem Beitrag zu den modernen AV-Medien, die die *human desires* befriedigten im Versprechen universalere Vergemeinschaftung. Aber diese Medien liefen Gefahr »the nightmare of cyber-Constantinism« zu kreieren und die Opfer der Medien zu exkludieren (489). Das liege an der »unredeemed structure of human desire« (ebd.) – der gegenüber die »Salvation in the Church« als Lösung entworfen wird (491 ff.). Nur in einer konkreteren Gemeinschaft wie der Kirche finde sich der wahre Vorgeschmack des Himmels, nicht im Cyberspace (507).

Viele der Beiträge folgen einer Logik der Gegenbesetzung: Während in der Ökonomie Neid herrsche, sei die Kirche (welche? inwiefern?) die passende Alternative; während in der Politik Macht und Gewalt regierten, sei die Kirche (immer?) anders und von Mitleid etc. bestimmt. Während die Medien eskapistische Emotionstechniken offerierten, sei die Kirche (stets?) gegenläufig an Vergemeinschaftung und Verantwortung orientiert. Letztlich erscheinen die *passions* – deren Differenzierung und Systematik man vermisst – zwar als anthropologisch irreduzibel, aber de facto in den drei Kulturbereichen von Ökonomie, Politik und Medien stets als verfehlt (im Sinne der *perversio* mit augustinischem Klang). Erst im Kontext der (katholischen?) Religion ergibt sich die (Er-)Lösung von dieser prekären Lage. Girard erscheint als Diagnostiker der destruktiven Dynamik des mimetischen Begehrens und damit als kulturhermeneutischer Hamartologe. Damit erscheint der Band so aktuell wie anregend. Über die Konzentration auf Neid, Girard und die Mimesis hinaus ist er materialreich und bezieht theologische Traditionen recht unmittelbar auf Gegenwartsdiskurse, allerdings distinkter als die *radical orthodoxy* mit der reflektierten Methodik Girards.

Rostock

Philipp Stoellger

**Treier, Daniel J.: *Virtue and the Voice of God. Toward Theology as Wisdom.*** Grand Rapids–Cambridge: Eerdmans 2006. XVI, 278 S. gr. 8°. Kart. US\$ 30,00. ISBN 978-0-8028-3074-6.

Was Theologie ist, was sie mit Kirche und Glaube zu tun hat, welcher Ort in ihr der Schriftauslegung zukommt, worauf theologische Ausbildung abzielt, das sind gewiss keine Fragen, die im deutschsprachigen Kontext undiskutiert geblieben wären. Dass aber in der nordamerikanischen theologischen Landschaft darüber seit Jahrzehnten eine höchst lebendige Debatte im Gange ist, in der eine Polyphonie von Stimmen zu hören ist, wie sie wohl im deutschsprachigen Raum doch eher ungewohnt ist, dessen wird gewahr, wer dieses Buch von Daniel Treier liest. Der presbyterianische Theologe, Professor am Wheaton College in Illinois, unternimmt darin den Versuch, ein weisheitliches Theologieverständnis zu entwickeln.

Das Stichwort Weisheit oder *phronesis* bildet dabei die Klammer um zwei thematische Blöcke, die laut T. in der englischsprachigen Theologie ausgiebig, jedoch zumeist unabhängig voneinander diskutiert wurden: einerseits die Frage nach der Eigenart christlicher Theologie und theologischer Ausbildung, andererseits die hermeneutische Diskussionen um eine genuin theologische Schriftauslegung. T.s Absicht ist es, diese zwei Diskussionszusammenhänge aufeinander zu beziehen. Dies spiegelt sich auch im Aufbau des Buches wider: In Teil 1 – überschrieben mit »Education and the Nature of Theology« – entwickelt T. im Dialog mit einer Fülle theologischer Gesprächspartner (E. Farley, D. Kelsey, G. Lindbeck, R. Hütter sowie neben vielen anderen sein Doktorvater K. Vanhoozer) ein tugendorientiertes Verständnis von Theologie. Eine der wichtigsten Akzentsetzungen von T. ist dabei, dass er Theologie als eine (auf Heiligung zielende) Bildungspraxis versteht, die nicht nur einigen wenigen »Auserwählten« oder besonders Gebildeten vorbehalten ist, sondern als Antwort auf Gottes Ruf eine Berufung *jedes* Christenmenschen darstellt: »Theology is ... communicative praxis, of response to God that enriches self and others by learning to live wisely« (183), wobei die »Weisheit« dieses Ethos dezidiert christozentrisch gefasst wird. Stets ist dabei T.s Anliegen spürbar, die Gegensatzpaare *scientia versus sapientia*, *Akademie versus Kirche*, *Theorie versus Praxis* als problematische Alternativen zu diagnostizieren und zu unterlaufen. Freilich schließt

dies nicht aus, dass T.s Akzent durchwegs auf dem jeweils zweitgenannten der erwähnten Begriffe liegt.

In Teil 2 – unter dem Titel »Interpretation and the Nature of Wisdom« – wendet sich T. (bibel)hermeneutischen Fragen zu. Auch Schriftauslegung versteht er konsequent als eine Praxis, in der der Tugend der *phronesis* eine zentrale Bedeutung zukommt. Strukturell durchaus analog zum ersten Teil geht es T. auch hier darum, Alternativen wie Wissenschaft versus Weisheit, Objektivität versus Erbauung, kritisch-bibelwissenschaftliche versus an der *regula fidei* orientierte Schriftauslegung zu unterlaufen. Sein wichtigster Gesprächspartner ist hier S. Fowl mit seinem Werk *Engaging Scripture*. Im Anschluss an ihn plädiert T. dezidiert für eine theologische, im kirchlichen (*community*-)Kontext situierte Schriftauslegung der Bibel als Wort Gottes.

Diese skizzenhaften Bemerkungen werden dem Reichtum von T.s Buch nur ansatzweise gerecht. Die Vielfalt der behandelten Themen auf vergleichsweise engem Raum, die ausgewogenen und differenzierten Urteile sowie der breite theologische und philosophische Horizont beeindrucken. Freilich wird auch dem Leser einiges abverlangt. Die unzähligen Zitate und Verweise – die Endnoten nehmen nicht weniger als 46 Seiten in Anspruch! – machen die Lektüre zeitweise mühsam. Die Fülle der verarbeiteten Literatur mag imposant sein, der Transparenz der Argumentation ist sie nicht immer dienlich. Angesichts der vielen, höchst differenziert geführten Debatten über theologische Ausbildung, biblische Theologie, theologische Schriftauslegung, Kanon etc., in die T. sich einmischt und in denen er sehr nuanciert Position bezieht, verliert man als Leser manchmal die Orientierung. Mancherorts wünschte man T. mehr Mut zur eigenen theologischen Urteilskraft, über die er ohne Zweifel verfügt. Dieses Manko der Arbeit, das wohl auch dem Fautor geschuldet ist, dass es sich bei diesem Buch um die überarbeitete Fassung seiner Dissertation handelt, kann aber den positiven Gesamteindruck nicht trüben.

T.s Buch hält eine Fülle von Anregungen bereit. Nicht zuletzt kann es den Sinn dafür schärfen, wie anders theologisches Nachdenken sich in anderen soziokulturellen Kontexten vollzieht. Für viele Theologietreibende an hiesigen Fakultäten wird ein Verständnis von Theologie als weisheitlicher Praxis, die im Kern darin besteht, die Tugend zu entwickeln, auf Gott zu hören und seinem Ruf zu folgen, ungewohnt klingen. So liegt vielleicht nicht der geringste Wert der Lektüre dieses Buches darin, dass sie die Sensibilität für das Unselbstverständliche am eigenen theologischen Selbstverständnis schärft.

Zürich

Christoph Ammann

## Systematische Theologie: Dogmatik

**Claret, Bernd J. [Hrsg.]: *Theodizee.*** Das Böse in der Welt. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007. 184 S. 8°. Geb. EUR 49,90. ISBN 978-3-534-19049-2.

Der Untertitel dieses Sammelbandes trifft den Inhalt genauer als der Obertitel: Es geht vor allem um die Sündenlehre bzw. um einen theologischen Begriff des Bösen. Das Vorwort des Herausgebers erläutert den Zusammenhang mit der These, die neuere Theodizeediskussion habe die (katholische) Debatte zur Erbsündenlehre der 50er und 60er Jahre beerbt; da deutlich wurde, dass weder »persönliche Sünden« noch die Gedanken von Ursünde und Teufel das