

# BUCHBESPRECHUNGEN

Mariano DELGADO, Gotthard FUCHS (Hrsg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung*. Bd. 1: *Mittelalter* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte; 2). Fribourg: Academic Press 2004. 326 S., ISBN 3-7278-1484-5, geb., € 37,20.

Der Titel dieses auf drei Bände konzipierten Werkes geht zurück auf ein gleichnamiges Forschungsprojekt. Zum Abdruck kommen die (überarbeiteten) Vorträge dreier Kolloquien zwischen Februar 2001 und Juli 2002. Der vorliegende 1. Band umfasst den Zeitraum von der Mitte des 12. bis zur Mitte des 15. Jh.s. Die Spannung zwischen Gotteserfahrung und kirchlicher Gestaltung sowie sozialer und politischer Verantwortung gehört zum Wesen christlichen Glaubensvollzugs. Mystiker und Mystikerinnen leben und erleben auf intensivste Weise die Spannung von Kirchenbindung und Kirchenkritik: „Je radikaler die Gottesleidenschaft bei ihnen ist, desto schmerzhafter auch das Leiden am faktischen Christentum – mit entsprechender Kritik an kirchlichen Verhaltensweisen. (...) ihre Hinweise kommen nicht von ‚links‘ und nicht von ‚rechts‘, weder von ‚oben‘ noch von ‚unten‘, sondern aus der Mitte des Glaubens und der Tiefe der Liebe – aus dem schauend-kontemplativen Herzen der Kirche“, so die Herausgeber im Vorwort (7).

Mariano Delgado und Gotthard Fuchs setzen sich zu Beginn mit dem Begriff »Mystik« und seiner schwierigen Definition auseinander sowie mit dem weiten Feld der Kirchenkritik im Laufe der Kirchengeschichte.

Dominik Terstriepe geht der Frage nach, ob Bernhard von Clairvaux tatsächlich als Kirchenkritiker bezeichnet werden kann, und stellt fest, dass Bernhards Kritik sich immer auf einzelne Personen oder Missstände, niemals gegen Kirche als Ganzes richtet. Viki Ranff stellt in ihrem Beitrag Mystik und Kirchenkritik bei Hildegard von Bingen vor. Im Unterschied zu den Mystikern und Mystikerinnen späterer Zeit tritt die Persönlichkeit

Hildegards ganz hinter der objektiven Gestalt ihrer Visionen zurück. Sie beschreibt nicht ihre persönlichen Glaubenserfahrungen, sondern versucht, das, was sie in ihren Visionen schaut, in Bilder zu fassen, da Begriffe allein nicht ausreichen. Hildegard mahnt Gläubige zur Umkehr (Priester und Bischöfe nicht ausgeschlossen), wo immer sie die Notwendigkeit dazu sieht, denn die Reform der Kirche muss für sie dort beginnen, wo der einzelne Mensch am meisten Einfluss hat: bei sich selbst.

In seinem Artikel über Valdes, die ersten Waldenser und die Mystik kommt Albert de Lange zu dem Schluss, dass die ersten Waldenser keine Mystiker waren. Ihr Selbstverständnis als neue Apostel war ihnen zufolge der einzige Weg zum Heil und auch der Grund ihrer Kritik an der Kirche. Leonhard Lehmann befasst sich mit Franz von Assisi. Seine Mystik könne als starke Gottverbundenheit beschrieben werden, verbunden mit einem bestimmten Auftrag. Franziskus weiß sich als „Knecht aller“ unter dem Wort Gottes stehend, das der Kirche Geist und Leben spendet. Seine Kirchenkritik kann eher als eine gelebte beschrieben werden.

Jean-Pierre Torrell stellt in seinem Beitrag über Thomas von Aquin die Frage, ob dieser große Theologe zugleich ein Mystiker gewesen sei: Am Ende seines Lebens führe ihn die theologische Kontemplation an die Schwelle der eingegossenen Beschauung. Im Zentrum seines Wissens und seines Lebens habe immer schon die Gotteserfahrung gestanden und seine Art des „Protests“ liege in der Konzeption seiner Theologie, in der Art, wie er sie praktizierte, lebte und schließlich auch überschritt.

Marianne Schlosser begründet, warum Bonaventura als Mystiker bezeichnet werden kann, obwohl explizite Zeugnisse über eigene mystische Erfahrungen in seinem Werk nur schwer zu finden sind. Sein Kirchenbild ist geprägt von einer tiefen Verwurzelung im Mysterium Christi als Haupt seiner Kirche. Seine Kritik zielt hauptsächlich auf den mangelnden Seelsorgeeifer von

Amtsträgern und Ordensleuten, denen er die *contemplatio* des Guten Hirten als Heilmittel ans Herz legt.

Niklaus Largier stellt in seinem Aufsatz über „Kritik und Lebenskunst nach Eckhart, Seuse und Margareta Porète“ die Bedeutung der Schrift und deren Lektüre im Werk Meister Eckharts heraus. Dabei wird auch deutlich, dass Meister Eckhart in einem historischen Prozess steht, der gekennzeichnet ist durch die Emanzipation des Lesers und die individuelle Schriftlektüre; dies kann auch als eine Reaktion auf die theologischen Entwürfe einer Mechthild von Magdeburg und Margareta Porète gesehen werden. In der Darstellung der Kirchenkritik von Heinrich Seuse ist für Alois M. Haas die Grundsatzfrage, ob Mystik ein eigenständiges religiöses Prinzip ist, das von seiner historischen Einbettung unabhängig ist oder nicht. Abschließend trifft er die Feststellung: „Die mystische Erfahrung ist eine Erfahrung *in statu viae* und lebt daher aus dem, aus dem auch der Mystiker selber lebt, aus der ihm zeitgenössischen Glaubenswelt und -struktur ..., aus der zeitgenössischen Gedanken- und Bildwelt, aus der sozialen Situation, in der sich der Erfahrende befindet. Als eine völlig vom Lebenssubstrat abgehobene Erfahrung ist christliche Erfahrung der Einheit mit Gott nicht denkbar.“ (176f.)

Louise Gnädinger stellt Johannes Tauler als Mahn- und Bußprediger vor und rekonstruiert anhand seiner Predigten sein Kirchenbild, das von der paulinischen Leib- und Gliedermetaphorik geprägt ist. Kleriker und Laien haben darin je spezifische Aufgaben wahrzunehmen, und zwar in gegenseitiger Liebe. Zentral erscheint die exemplarische Figur des Gottesfreundes, der selbstlos und uneigennützig in der Nachfolge Christi den Gnadenkreislauf innerhalb der Kirche in Fluss hält und ihn sogar darüber hinaus ökumenisch wirksam werden lässt.

Francois-Xavier Putallaz arbeitet als zentrale Idee im Werk des Franziskaners Petrus Johannes Olivi die Mystik der Liebeserfahrung heraus, aus der Olivi eine Geschichtstheologie entwickelt, in der die Kirche sich auf den schmerzlichen Weg einer zunehmenden Vergeistigung macht. Seine sich daraus ergebende Kirchenkritik während des Streits um Papst Cölestin V. stellt sich erheblich differenzierter dar als spätere Anhänger Oli-

vis (Spiritualen und Beginen) dies erkennen lassen.

Ausgesprochen spannend zu lesen ist der Beitrag von Hildegund Keul über Mechthild von Magdeburg. K. fragt nach dem Kräftefeld, in dem Mechthilds Werk zur Gottesfrage entsteht, und nach jener Lebensmacht, der sie im „fließenden Licht der Gottheit“ das Wort redet. Mechthild als Frau, nicht einem Orden zugehörig und keine Gelehrte, geht das Wagnis ein, in der Sprache des Volkes von Gott zu sprechen, wo es ihr in der Not des Lebens die Sprache verschlägt.

Mit dem Titel „Freiheit des Herzens – Kirchlichkeit bei Gertrud von Helfta“ benennt Michael Bangert treffend die Schwerpunkte seines Artikels: Gertruds Kirchenbild ist deutlich pneumatologisch geprägt. Aus ihren mystischen Begegnungen erwächst ihr eine große innere Freiheit, durch die sie sich autorisiert sieht, verschiedene Dienste des kirchlichen Amtes zu vollziehen – ein Modell der Autoritätsbegründung, das sich bereits in den biblischen Prophetenbüchern findet. Liturgie und Sakramente werden erweitert durch eine innere Dimension, die sich der Verfügung der Ordinierten entzieht.

Ruedi Imbach versucht nachzuweisen, dass Dante zutiefst überzeugt ist, es sei sowohl um die Kirche wie auch um die politische Ordnung seiner Zeit schlecht bestellt; beides gehört für ihn eng zusammen. Hanno Helbling geht dem Zusammenhang von Mystik und Politik bzw. Kirchenkritik bei Katharina von Siena nach. Den Band beschließt ein Beitrag von Bernhard Fraling über Jan van Ruusbroec. Der Blick auf Anthropologie und Sakramentenverständnis lässt die beiden Pole deutlich werden, zwischen denen sich Ruusbroec bewegt: Mystik und Gemeinschaft. Eine Mystik, die sich jeglichem Bezug zu Kirche und kirchlichem Leben verweigert, ist für ihn eine spirituelle Fehlentwicklung.

Wer anregende und gut lesbare Kost sucht, wird von diesem Band weitgehend enttäuscht werden: Die meisten Beiträge bedienen sich einer theologischen Fachsprache, nur wenige – wie der von Hildegund Keul – sind wissenschaftlich anspruchsvoll und gleichzeitig verständlich geschrieben. Das ist insgesamt gesehen sehr schade, denn so bleiben die bedenkenswerten Anregungen so engagierter Glaubensväter und -mütter weit-

hin ungenutzt, weil auf den engen Kreis theologischer Insider beschränkt. Darüber hinaus ist grundsätzlich zu fragen, ob eine rein wissenschaftlich-distanzierte Betrachtungsweise einer Thematik gerecht zu werden vermag, die nur gelebt werden kann und wohl auch erlitten werden muss.

Elfriede Munk

Philip ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality* (Oxford Theological Monographs). Oxford, New York: Oxford University Press 2004. X und 291 S., ISBN 0-19-927589-0, kart., £ 20,00.

„Aber die Spiritualität des Ignatius selbst, die wir durch die Praxis des Gebetes und eine religiöse Bildung mitbekamen, ist für mich wohl bedeutsamer gewesen als alle gelehrte Philosophie und Theologie innerhalb und außerhalb des Ordens.“ Was Karl Rahner in einem Interview gegen Ende seines Lebens andeutete (3), ist in der jüngeren Forschung verstärkt in den Blick geraten: Ignatianische Spiritualität ist ein Verstehensschlüssel für Rahners Werk. Wie und inwieweit seine Theologie von Ignatius beeinflusst, wenn nicht gar abhängig ist, untersucht die vorliegende Studie (7). Der Text basiert auf einer Dissertation, die vom englischen Jesuiten E. im Jahr 1990 an der Universität Oxford eingereicht wurde. Aufgrund des starken Interesses weiter Kreise an der Fragestellung ist die Studie – unter Berücksichtigung der seitdem erschienenen Literatur – in den letzten Jahren wiederholt aufgelegt worden und liegt nun in einer preisgünstigen Paperback-Ausgabe vor.

Um es gleich vorweg zu sagen: Wer sich für Karl Rahner, ignatianische Spiritualität oder gleich beides interessiert, wird E.s Studie mit sehr großem Gewinn lesen. Denn E. hat eine gelehrte und gut zu lesende Arbeit vorgelegt; eine Arbeit, die bisher unveröffentlichtes Archivmaterial einbezieht, die internationale Sekundärliteratur souverän überschaut, ohne sich dabei in Interpretationsgefechte der Rahner-Forschung zu verlieren, schließlich im Urteil ausgewogen und fair ist. Was kann ein Leser angesichts solch offensichtlicher Vorzüge darüber hinaus noch erwarten? Die Schwäche dieses Buches scheint allenfalls darin zu liegen, dass hier

systematischer und historischer Zugang ineinander verwoben sind. Daher sei die Frage erlaubt, ob nicht ein konsequent werkbiografischer Ansatz mehr für die Fragestellung leisten könnte. Dem Leser drängt sich häufiger der Eindruck auf, es mit einer Sammlung von lose verbundenen Einzelstudien zu tun zu haben. Beispielsweise ist das Kapitel über „Unmittelbare Gotteserfahrung“ (12–31) eher dem historischen Bereich zuzuordnen, das folgende über „Das Mystische und das Gnadenhafte“ (32–67) mehr dem systematischen. Doch stößt die systematische Erschließung immer an die Grenze, dass es eine Entwicklung in Rahners Theologie von den frühen zu den späten Schriften gibt (z.B. 30f. 61). Was aber zur Weiterentwicklung geführt hat, bleibt weitgehend unbestimmt. Hier müsste viel deutlicher auf den jeweiligen theologiegeschichtlichen Kontext hingewiesen werden. So geht E. kaum auf die Enzyklika *Humani Generis* von 1950 ein (außer 130. 187 Anm. 14), obwohl diese samt der darauf folgenden Entwicklung für ein Verständnis von Rahners Ausführungen zu Gnade und Mystik zumindest der 50er-Jahre von entscheidender Bedeutung sein dürfte. Hans Urs von Balthasar sah, wie er an den damals aus dem theologischen Lehrfach entfernten Henri de Lubac schrieb, in Rahner die einzige Hoffnung der reformorientierten Theologie! Ein historischer Zugang könnte solche Zusammenhänge besser sichtbar machen.

Aber zurück zur eigentlichen Frage, wie die Verbindung von Rahners Theologie und ignatianischer Spiritualität näher zu bestimmen ist. Eine Antwort darauf findet sich im abschließenden Kapitel (238–260). Zentral ist die Feststellung, dass Rahner weder ein Theologe der Exerzitien noch ein Experte im Bereich Spiritualität war; wohl aber ein Denker, der mit Hilfe der Exerzitien und anderer Modelle von Spiritualität Kirche und Theologie als ganze erneuern wollte (238). Oder um dieses asymmetrische Verhältnis anders zu beschreiben: Rahner war zwar ein ignatianisch geprägter Theologe, aber zuerst einmal ein Theologe. Das belegt E., indem er aufzeigt, wie sein deutscher Mitbruder Quellentexte gebrauchte: Zwar hat Rahner selbst – wie eingangs zitiert – Ignatius als Hauptquelle seines Werkes bezeichnet, doch können bei allen Gemeinsamkeiten Zweifel an

dieser Selbsteinschätzung angemeldet werden (239–246). Ungleich wichtiger als Ignatius war für ihn die Theologie des Bonaventura (39–42. 240). An anderer Stelle stellt E. noch deutlicher fest, dass Rahner seinen Ordensvater überhaupt nicht brauchte, um die Möglichkeit einer Erfahrung der Gnade zu sehen (30). Entgegen einer Tendenz, den deutschen Jesuiten selbst zum Mystiker zu stilisieren (248), zeichnet E. ein betont nüchternes Bild, das diesen samt seiner Theologie nicht geistlich überfrachtet.

Abschließend sei auf einen weiteren, gegenüber den genannten Vorzügen nicht minder gewichtigen Grund für die Lektüre vorliegender Studie hingewiesen: Die Spiritualität des Ignatius war für Rahner, wie er im eingangs zitierten Interview erklärte, bedeutsamer als alles sonst Gelernte. Diese Aussage ist vor dem Hintergrund einer expliziten Wendung des Jesuiten zu seinem Orden und dessen Spiritualität in den 70er-Jahren zu sehen (4f.). Ein möglicher Grund für diese Akzentsetzung sind die bewegten Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (5). Und bis heute stehen wir vor der Herausforderung, das Evangelium in einer pluralisierten Welt unverkürzt zu leben. Rahner könnte uns in dieser Situation ein Vorbild sein: Krisenzeiten erfordern geistliche Vertiefung!

Benjamin Dahlke

Christoph HEGGE (Hrsg.), *Kirche bricht auf. Die Dynamik der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*. Münster: Aschendorff Verlag 2005. 207 S., ISBN 3-402-03503-0, kart., € 9,80.

Umbruch? Abbruch? Aufbruch? Unsicherheit und Ängstlichkeit findet vor, wer zurzeit die pastorale Landschaft in Deutschland betrachtet. Und allzu oft entsteht zugleich der Eindruck, dass eigentlich nur versucht wird, alte Strukturen mit neuen Mitteln zu halten. Einen erfrischenden und begeisternden Impuls für eine Seelsorge der Zukunft gibt dagegen das Buch von H. Schon Titel und Überschriften sind programmatisch: „Zukunftslaboratorien“ (11), „Kirche in Umbruch und Bewegung“ (35) oder „Kultur der Auferstehung“ (76).

H., Domkapitular, Stellvertretender Generalvikar und Leiter der Fachstelle „Orden,

Säkularinstitute und Geistliche Gemeinschaften“ im Bischöflichen Generalvikariat in Münster versammelt hier Aufsätze internationaler Autoren aus den Neuen Geistlichen Gemeinschaften (NGG). Zu Beginn fächert *Michael Hochschild*, bekannt durch fundierte soziologische Analysen, die unterschiedliche Einbindung und Vergesellschaftung von Kirchenmitgliedern auf und blickt auf den „neuen“ Ansatz der NGG's. Ihre Organisation als soziales Netzwerk biete mit ihren jahrzehntelangen Erfahrungen die Chance, zum Gestaltwandel der Kirche wertvolle Impulse zu geben. Ein bestechend guter Text, der manchmal schwierig zu lesen ist aufgrund der soziologischen Fachsprache.

Während *Andrea Riccardi*, Gründer der Gemeinschaft von Sant'Egidio, und *Chiara Lubich*, Gründerin der Fokolar-Bewegung, in ihren Texten persönliche Rückblicke geben und besonders auf die Impulse eingehen, die Papst Johannes Paul II. den NGG's gab, erweisen sich die Texte von *Salvatore Martinez* und *Piero Coda* als schwungvolle Plädoyers für eine Wiederentdeckung der Freude am Glauben durch die radikale Öffnung für den Heiligen Geist. Sich ihm nicht zu öffnen, bedeutet laut Martinez „... sich nicht der Neuigkeit und des Staunens über einen immerzu wirksamen Glauben zu erfreuen.“ (60). Ähnliches mit gleicher Intensität liest man bei Coda, der auf die gelebte *communio* der NGG's hinweist als Saatkorn einer Kultur der Auferstehung: „Was dem Denken, Wünschen und Handeln der Männer und Frauen unserer Zeit Not tut, ist die sichtbare, berührbare und spürbare Transparenz Gottes im Menschen und in der Schöpfung ..“ (91).

Auch in den Aufsätzen von *Wilfried Hagemann* und *Brendan Leahy* (Fokolar-Bewegung), *Marianne Tigges*, *Christian Hennecke* und *Christoph Hegge* herrscht keine Resignation. Die Texte strahlen eine gelebte Spiritualität in sehr unterschiedlicher Form aus; verbindend und Mut machend ist der durchgängig hoffnungs- und glaubensfrohe Ausblick auf die Probleme der Zeit, die als Chance begriffen werden.

Zum Schluss gibt H. Anregungen für die geistliche Erneuerung in Pfarrgemeinden und zitiert u.a. Bischof Reinhard Lettmann: „Quellen entspringen lassen ist wichtiger als Strukturen zu schaffen. Geh also und bohre den Brunnen und teile das lebendige Wasser,

das denen verheißen ist, die an Ihn glauben!“ (205). Das Buch wirkt wie eine kräftige Dosis Antidepressiva, und am Ende steigt ein Bild auf: Die Kirche als junge, anmutige und anziehende Braut, die sich vom Geist wieder in die Wüste locken lässt und dort tanzt, statt als fettleibige Matrone missmutig im abgedunkelten Zimmer zu sitzen und sich zu grämen, dass niemand mehr zu Besuch kommt. Dem Buch wünscht man eine weite Verbreitung!

Maria Anna Leenen

Rolf UMBACH, *Deine Liebe ist süßer als Wein. Das Hohelied, kabbalistisch gelesen*. Mit acht Illustrationen von Yo Mu Hung Umbach. Stuttgart: Urachhaus 2005. 195 S., ISBN 3-8251-7489-1, geb., € 18,50.

Das Hohelied gehört seit jeher zu den beliebtesten Büchern der Heiligen Schrift von Juden und Christen. In der Auslegungsgeschichte hat es immer wieder unterschiedliche Deutungen erfahren, wurde sowohl wörtlich genommen als auch allegorisiert. Die Interpretation des Textes als Ausdruck der Liebe Gottes zu seinem Volk mag einer der Gründe gewesen sein, welcher die kleine Schrift im Kanon verbleiben ließ, trotz ihrer meist sehr deutlichen Sprache.

Der Sohar ha-dasch, der „Neue Sohar“, eine kabbalistische Interpretation der ersten elf Verse des Hohenliedes, ist gelenkt von der Überzeugung, dass mit der Schöpfung dem Menschen bereits eine Grundordnung eingeschrieben ist, zu der das Gesetz am Sinai als krönender Abschluss hinzukommt. Entsprechend schwingt die Deutung des Hohenliedes zwischen diesen beiden korrespondierenden Höhepunkten: Schöpfung und Offenbarung am Sinai.

Entgegen seiner ursprünglichen Absicht, einen umfassenden Einblick in den Sohar ha-dasch zu geben, entschied sich U., einzelne Interpretationen auszuwählen, vorzustellen und ihrer Wirkung nachzuspüren. Eine Entscheidung, die dem Buch gut getan hat, denn so ist keine enzyklopädische Aneinanderreihung von Auslegungen entstanden, sondern eine behutsame und gut lesbare Einführung in das Gottes- und Weltverständnis der Kabbala. Auch ihre Buchstaben- und Zahlenmystik wird jeweils an konkreten Beispielen

erläutert. Die Auseinandersetzung mit der Kabbala ist dabei durchaus kritisch. U. gelingt es, das Faszinosum der jüdischen Auslegungstraditionen aufscheinen zu lassen, ohne sich dabei im mystisch-interpretatorischen Spiel zu verlieren.

Sehr erhellend und gleichzeitig mit der gebotenen Sensibilität formuliert sind die Ausführungen über die Anwendung des Atbasch, einer kabbalistischen Auslegungsmethode (vgl. das Kapitel „Die heilige Hochzeit“), auf den vierten Vers des Hohenliedes. Hier erschließt sich die ganze Bandbreite kabbalistischer Weltsicht gleichsam in einer Nussschale. Ohne die buchstabengemäße oder die spiritualisierte Deutung des Hohenliedes zu verschweigen, nimmt U. die Leser mit hinein in eine kabbalistische Auslegung, in der die untere und die obere Welt zur heiligen Hochzeit verschmelzen. Wurde das Hohelied zunächst als Zwiegesang von Salomo und Sulamith verstanden, so ist auch das Liebeslied des Männlichen und Weiblichen der Gottheit zu vernehmen. Die zentrale Vorstellung der kabbalistischen Lesart des Hohenliedes ist die Schechina, die im sichtbar Materiellen erscheinende weibliche Seite der oberen Welt. Wer sie wahrnimmt, wird durch sie nach oben geöffnet und kann einstimmen in den Gesang des Unteren, das sich nach dem Oberen sehnt. U. zeigt, dass, wo immer der Sohar durch den Text hindurch auf die mystischen Hintergründe der Schrift schaut, er die Sefirot (die zehn Emanationen bzw. Wirkweisen Gottes im kabbalistischen Lebensbaum) und ihre Beziehung zueinander erkennt. In dieser Perspektive sind Sulamith und ihr Geliebter nicht länger zwei Liebende, auch nicht Gott und sein Volk, sondern Malkuth und Tipheret, durch sie repräsentiert die obere und untere Welt, die voller Sehnsucht einander zugewandt sind. Im Mitgehen und Nachspüren, zu dem der Text an vielen Stellen einlädt, erfährt der Leser scheinbar nebenbei eine solide erste Einführung in die Grundbegriffe der Kabbala und ihre Terminologie, die sich dank ihrer erzählerischen Leichtigkeit gut einprägt. U. versteht darzustellen, dass der Sohar ha-dasch nicht nur eine, sondern viele unterschiedliche Deutungen bietet, die zum kleinschrittigen Weitermeditieren einladen. Eine Neuübertragung des Textes durch U. und acht Bilder von Yo Mu Hung Umbach runden ei-



nen informativen und zu eigener Betrachtung anregenden Kommentar ab.

Sandra Hübenthal

Peter ZIMMERLING, *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 2006. 231 S., ISBN 3-525-55451-6. geb., € 29,90.

Im Zeitenabstand erst recht wird deutlich, mit welcher geistlicher Kraft dieser evangelische Christ neue theologische Wege bahnte und ging. Im Quellgebiet seiner erstaunlichen theologischen Kreativität und seines kirchlichen Engagements liegt die Gewissheit, von Gott berufen zu sein. Inmitten all der biografischen wie realgeschichtlichen Veränderungen und Herausforderungen seines Lebens bleibt unverändert sein Christusglaube prägend. Daraus resultierend, ist die innere Einheit von Theologie und Biografie, von Denken und Beten, von politischem Engagement und kirchlicher Bindung eindrucksvoll und herausfordernd. Zwar gibt es hervorragende Biografien Bonhoeffers, zuletzt die von Ferdinand Schlingensiepen, aber eine gründliche und umfassende Reflexion auf die praktischen Implikationen seines Lebens und Werks fehlte bislang. Z. schließt diese empfindliche Lücke durch eine gründlich gearbeitete und sehr gut lesbare Gesamtdarstellung, bei der aus Platzgründen die religionspädagogischen und katechetischen Dimensionen von Bonhoeffers Werk nicht mehr entfaltet werden konnten.

Gemäß Bonhoeffers Grundsatz, „dass ein Erkenntnis nicht getrennt werden kann von der Existenz, in der sie gewonnen ist“, folgt Z. durchgängig einem Dreischritt: zuerst die biografische Annäherung und Kontextuierung, dann die theologische Grundlegung, schließlich die Konkretisierung in praktischer und aktualisierender Absicht. Nach kurzen und präzisen Ortsbestimmungen hinsichtlich Forschungslage und theologischer Wissenschaftslehre konzentriert sich Z. ausführlich auf den Kernpunkt von Bonhoeffers (Praktischer) Theologie „als Funktion der Kirche“. Angesichts großbürgerlicher Herkunft und Prägung, im Kontext eher liberaler und bürgerlicher Christlichkeit ist es in der Tat erstaunlich, wie früh und konsequent Bonhoeffer die Frage nach der Kirche

in den Mittelpunkt stellt, nach der Sozialgestalt des Glaubens also im gesellschaftlichen Leben und im geschichtlichen Prozess. Die Themen seines wissenschaftlichen Werdegangs sind davon bestimmt, Kirchenkampf und Haftzeit erst recht, wie Z. in detaillierten Abschnitten genau darstellt. „Die Aktualität von Bonhoeffers ekklesiologischen Überlegungen“ – in zehn Thesen entfaltet – zeigt sich vielleicht nirgends dringlicher als in dem Programm „Liturgisches Arkanum bei gleichzeitigem öffentlichem diakonischen Handeln“ (53), also Konzentration auf die geistlichen »essentials«, Ausbildung und Pflege eines entschiedenen christlichen Selbst- und Sendungsbewusstseins, mit entsprechender spiritueller Kultur nach innen und daraus resultierender Kraft im Wirken nach außen.

Die verborgene Mitte der eindrucksvollen Studie ist der Aufweis, dass bei Bonhoeffer selbst und grundsätzlich „Spiritualität als Konstitutionsbedingung der Praktischen Theologie“ (212), der seelsorglichen Arbeit und der christlichen Existenz zu gelten hat, also der konkret gelebte Glaube. Eindringlich erläutert Z. den inneren Zusammenhang zwischen theologischer Arbeit und seelsorglicher Tätigkeit – explizit vor allem in Bonhoeffers Wirksamkeit als Lehrer der Spiritualität im Predigerseminar und in den Sammelvikariaten der Bekennenden Kirche. Was Bonhoeffer selbst »bekehrt« hat, steht auch im Mittelpunkt seiner Spiritualität und Theologie: die Bibel, und in ihr besonders die Bergpredigt (auch die Psalmen und Propheten). Nicht zuletzt im Studium anglikanischer Klöster hatte der Londoner Pfarrer Bonhoeffer den grundlegenden Stellenwert der Meditation entdeckt, die nun geübt und empfohlen wird. Hier hätte ich mir die Unterscheidung von „Meditation“ und „Kontemplation“ noch genauer dargestellt gewünscht!

In weiteren Kapiteln wird Bonhoeffers Verständnis und Lehre von der Predigt, seine Auffassung vom Gottesdienst, seine Lehre von der Seelsorge und vom Gemeindeaufbau entfaltet. Immer ist die konsequent biblische, christuszentrierte und kirchenrelevante Dimension dieser Theologie spürbar und prägend.

Z. gelingt nicht nur eine luzide Darstellung in der Verknüpfung von Leben und Werk, sondern stets auch ein hilfreicher

Transfer Bonhoefferscher Gedanken für die Gegenwart – etwa in den Thesen zur „Erneuerung der Predigt heute“, zur Wertschätzung des Kirchenliedes, zum Konzept seelsorglicher und pastoraler Erneuerung. Bonhoeffers „Theologie im Ernstfall“ ist beeindruckend gerade im Willen zur konkreten Einmischung, zur lebendigen Solidarität aus Glaubensverantwortung. Bezeichnend ist seine Kurzfassung: „Beten heißt schweigen und schreien zugleich, beides vor Gott im Angesichte seines Wortes“ (75) – und damit im Angesicht des Mitmenschen und der Welt.

Zur beispielhaften Aktualität Bonhoeffers gehört auch sein erstaunlich frühes und konsequentes ökumenisches Engagement. Schon seit seinem ersten USA-Aufenthalt ist ihm das Gespräch mit den Vordenkern der Ökumenischen Bewegung wichtig, das konkrete Engagement etwa als Jugendsekretär beweist erneut die für ihn typische Spannung von Beten, Denken und Tun des Gerechten. Mit der unbekümmerten Freiheit eines Christenmenschen lässt sich der junge Bonhoeffer in Rom von der katholischen Kirche und ihrer Liturgie beeindrucken, und noch aus dem Gefängnis empfiehlt er seinem Freund Bethge anlässlich eines Rombesuchs, darauf in theologischer Absicht zu

achten. Wie selbstverständlich nimmt Z. deshalb auch wichtige Erträge katholischer Bonhoeffer-Forschung in seine Darstellung auf (die Arbeiten von Tiemo Rainer Peters wären zu ergänzen!), hier wäre „in versöhnter Verschiedenheit“ das ökumenische Gespräch weiterzuführen. – Zwar hat Bonhoeffer das *Wort* Mystik auf der Linie Harnacks und Barths eher gemieden und abgelehnt, weil es ihm zu sehr nach „katholischer“ Werkgerechtigkeit roch, aber in der *Sache* ist sowohl sein Lebenszeugnis wie seine Theologie durchaus mystagogisch zu nennen, durch und durch geprägt vom Mysterium des Glaubens. Nicht zufällig spielt die Kategorie des Geheimnisses – im klaren Unterschied zum Rätsel oder gar zur Irrationalität! – für Bonhoeffer eine zentrale Rolle: Evangelischerseits hat dies besonders Eberhard Jüngel aufgegriffen in seinem großen Werk „Gott als Geheimnis der Welt“ und katholischerseits vor allem Karl Rahner. Z.s Werk ist nicht nur eine erfreulich klare und in sich stimmige Darstellung der Praktischen Theologie Bonhoeffers, sondern kann auch als höchst kompetente Einführung in Bonhoeffers Lebenswerk und in seine Spiritualität gelesen werden.

Gotthard Fuchs

## In Geist und Leben 6 – 2006 schrieben:

*Arul Maria Arokiasamy (AMA Samy) SJ*, Gen-Un-Ken, geb. 1936, Zen-Meister des Bodhi Zendo/Indien. – 1982 Lehrbefugnis vom japanischen Zen-Meister Kōun Yamada, geistlicher Autor, Zen-Kurse in Indien, Europa und Australien.

*Prinz Asfa-Wossen Asseerate*, geb. 1948, Dr. phil., Unternehmensberater und Autor. – Christlich-islamischer Dialog, Ökumene zwischen Rom und den orientalisch-orthodoxen Kirchen.

*Gerd Lohaus*, geb. 1946, Dr. theol., Referent des Bischofs von Essen. – Thomas von Aquin, Theologie K. Rahners und J. Ratzingers, Geschichte des Dritten Reichs.

*Norbert Lohfink SJ*, geb. 1928, Dr. in re bibl., Dr. theol. h.c., Prof. em. für Exegese des Alten Testaments an der Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt). – Deuteronomische Literatur, Kohelet, Psalmen.

*Javier Melloni SJ*, Dr. theol., Prof. für geistl. Theologie an der Universität Sant Cugat de Vallès (Barcelona). – Interreligiöser Dialog.

*Ludger Ägidius Schulte OFMcap.*, geb. 1963, Dr. theol., Dozent für Dogmatik an der PTH Münster, Junioratsleiter. – Gotteslehre, Christologie, Spiritualitätstheologie.