

BUCHBESPRECHUNGEN

Matthias BECK, *Der Krebs und die Seele. Gen – Geist – Gehirn – Gott*. Paderborn: Schöningh 2004. 261 S., ISBN 3-506-71759-6, kart., € 24,90.

B., der durch seine in Theologie, Philosophie und Medizin absolvierten Studien für sein Thema profunde Kenntnisse mitbringt, versucht in seinem Buch, die tieferen Hintergründe von Krebserkrankungen zu erspüren. Der Autor betrachtet dabei alle Dimensionen des menschlichen Seins: genetische Ausstattung, Umwelteinflüsse, Beziehungen, Gedanken und Gefühle des Menschen, besonders aber seine existentielle Grundhaltung dem Leben gegenüber und seine Gottesbeziehung. Alle Seinsbereiche von der biologischen bis zur geistigen Ebene stehen demnach miteinander in Beziehung und beeinflussen einander bis hin zu genetischen An- und Abschaltmechanismen. Genetische Veränderungen können also u.a. von unserem geistig-geistlichen Innenleben verursacht werden.

Krebszellen können aufgrund einer schädlichen Veränderung der Gene entstehen und sind dadurch charakterisiert, dass sie ihre Ordnung, ihre Orientierung und ihre „Dialogfähigkeit“ verloren haben. Die Hauptaussage des Buches ist, dass solche Vorgänge durch tiefere existentielle Hintergründe bedingt sein können, dass Krebs auch durch eine Fehlorientierung im Leben und eine mangelnde Geistigkeit bzw. Beziehung zu Gott ausgelöst werden kann. Diese bisher nicht so stark beachtete Ebene zu sehen und zu erkennen, bietet auch eine Möglichkeit, Heilung zu fördern durch Neuorientierung in den letzten Dingen des Seins und in der Beziehung zu Gott. Dabei weist B. darauf hin, dass in seiner Arbeit keine einfachen Lösungen gefunden, sondern nur Wegmarkierungen angeboten werden können. Die Behutsamkeit und Offenheit, mit der B. seine beachtenswerten Erkenntnisse und Überlegungen mitteilt, sind dabei von besonderer Bedeutung. Denn schnell könnte sich ein Kranke bei einer Verabsolutierung der dargestellten Zusammenhänge mit einem Stempel verse-

hen fühlen: „Du bist krank, weil du einen seelischen oder geistigen/geistlichen Mangel hast, und wenn du ihn nicht löst, kannst du nicht gesund werden.“ Dies kann bei der ohnehin schon sehr schweren Situation einer Krebserkrankung zu einer weiteren Belastung führen, und es kann eben auch sein, dass gar kein geistig-seelisches Problem vorliegt. Als Arzt werde ich oft von Krebspatienten gefragt: „Warum bin ich krank geworden?“ Gerade hier kann es hilfreich sein, die verschiedenen Perspektiven und Überlegungen zur Krankheitsentstehung von der rein biologischen bis zur geistig-transzendentalen Ebene aufzeigen zu können – als ein Angebot von Möglichkeiten, die nur der Patient selbst als auf sich zutreffend oder nicht sehen kann. So möchte B. sein Buch auch verstanden wissen und dabei besonders auf die Rolle der Transzendenz für den Menschen und seiner Gottesbeziehung, die eine befreiende und förderliche sein soll, aufmerksam machen.

Für mich ist B.s Buch eine sehr wertvolle, detaillierte Arbeit mit fundierten Erkenntnissen, die unbedingt ihre Beachtung finden sollte und die zur Bewältigung, Besserung oder gar Heilung von Krebserkrankungen einen wichtigen Beitrag leisten kann, wenngleich noch nicht alle Fragen beantwortet sind. Die Lektüre ist für mit Krebspatienten arbeitende und über die rein biologische Ebene hinaus denkende Therapeuten und überhaupt am Thema Krebs Interessierte sehr empfehlenswert. Wünschenswert wäre, dass es auch für Patienten eine vereinfachte und verkürzte Fassung gäbe.

Alfons Wellenhofer

Thomas BOHRMANN, Werner VEITH, Stephan ZÖLLER (Hrsg.), *Handbuch Theologie und Populärer Film*, Bd. 1. Paderborn, Wien, Zürich: Schöningh 2007. 376 S., 40 s/w-Abb., ISBN 978-3-506-72963-7, kart., € 39,90.

Nicht erst seit Kassenschlagern wie *The Matrix* oder *The Passion of Christ* wird vieler-

orts von einer Wiederkehr der Religion in den Film gesprochen. Recht besehen waren religiöse Motive und Themen aus dem Kino nie verschwunden, sondern – wenigstens implizit – stets präsent. Denn geht es im „großem Kino“ letztlich immer um die großen Themen des Menschseins, ruft es, ob unausgesprochen oder ganz ausdrücklich, immer auch eine religiöse Ebene mit auf. Um diese Verbindung von Theologie und populärem Film kreist der von den im Bereich Medien und Kirche profilierten Herausgebern vorgelegte Band.

Wie aber dieses weite Feld umreißen? Das Handbuch nimmt dazu einen thematisch bzw. inhaltlich gegliederten Anlauf, indem es die einzelnen Beiträge nach religiösen Fragestellungen innerhalb verschiedener Genres ordnet (vom Liebesfilm bis Horrorstreifen) oder nach einzelnen Regisseuren (u.a. Spielberg, Gebrüder Wachowski) bzw. mit Blick auf bestimmte Figurentypen (von Engel bis Teufel) und Motivkomplexe (z.B. Tod, Selbstdarfremdung). Dem vorangestellt ist ein instruktiver Aufsatz zur Dramaturgie des modernen Films von Bohrmann. Die unterschiedlichen Aufsätze und Zugänge eint, dass sie deutlich machen, wie in den vorgestellten Filmen auf je eigene Weise religiöse Themen aufgerufen und umgesetzt werden. Dass der in Blick genommene Problemhorizont in keinem der genannten Themengebiete vollständig erfasst werden kann, kann angesichts der Fülle des Materials den Autoren nicht vorgehalten werden. Da allerdings jeder Beitrag nicht nur mehrere Filme behandelt, sondern Filme z.T. auch von verschiedenen Autoren in unterschiedlicher Perspektive vorgestellt werden, wäre ein Filmregister für den 2. Band (erscheint voraussichtlich 2009) unbedingt wünschenswert. Doch abgesehen von dieser noch verbesserungswürdigen „Benutzerfreundlichkeit“: Wer sich privat oder beruflich intensiver mit der Frage nach dem Religiösen im Kino der Gegenwart beschäftigen will, wird in diesem Handbuch eine anregende und hilfreiche Lektüre finden.

Matthias Mühl

Hermann DÜRINGER (Hrsg.), *Christliche Mystik als Thema ökumenischer Theologie und Praxis. Konturen – Konkretionen – Konsequenzen* (Arnoldshainer Texte; 114). Frankfurt: Haag und Herchen 2001. 127 S., ISBN 3-89846-089-4, kart., € 17,80.

Mystik erregt in der Postmoderne breites Interesse. Was sich jedoch unter diesem Begriff sammelt, könnte vielfältiger nicht sein. Genügt die Sehnsucht nach Ganzheit und Einheit als Zentrierungspunkt? Mystik entzieht sich letztlich jeder genauen Begriffsbestimmung und Systematisierung, weil sie Tiefenerfahrungen meint, die jenseits aller Rationalität und sprachlichen Möglichkeiten liegen – mehr noch als religiöse Lehren. Es geht überhaupt nicht um Lehren, sondern um das Leben und Alltagspraxis aus spirituellen Erfahrungen. Wird dann die Absicht des Buches nicht überfordert, wenn die Reflexion auf Mystik „die konfessionellen Eindeutigkeiten und Zuordnungen“ herausfordert und in Frage stellen soll (vgl. 9)? Die Beiträge verdeutlichen jedoch, dass sich die Gottesbeziehung der Menschen in theologischen Interpretationen, Lehren und Praktiken nicht erschöpft und die (immer) subjektiven Wege der Mystik den Glauben tiefer erfahren lassen als kirchliche Systeme. Was Mystiker, die mitten im Leben standen und stehen, über ihre Erfahrungen und die Konsequenzen für das Leben zu sagen haben, bereichert darum jedes Nachdenken über Gott und die Welt, unabhängig von Konfessionen. Darum ist die Absicht des Buches, mystische Traditionen von Katholizismus und Protestantismus zu erheben, für die christliche Selbstbesinnung jenseits jedes Konfessionalismus notwendig.

Da man Mystik vorwiegend mit dem Katholischen verbindet, sind die Reflexionen auf ihre Konturen im Frühprotestantismus und bei Dietrich Bonhoeffer besonders zu beachten. Die Christozentrik zeigt sich bald als Verbindungsline schon bei *Johannes vom Kreuz*, dessen Vermählungsmystik nach Mariano Delgado mitnichten der Gegenreformation zuzuordnen ist. Gerade das Ineinander von Selbst- und Gotteserkenntnis enthält Akzente, die bei ihm und *Teresa von Avila* Gemeinsames mit Luther aufweisen. Beiden geht es um Reform. Bei allen Differenzen ist ihnen gemeinsam: „Beide klagen die Alleingügsamkeit Gottes, Jesu Christi (bzw. der Schrift) und des Glaubens (bzw. der Gnade) mitten in der Kirchenkrise des

16. Jahrhunderts ein.“ (32f.). Gerhard Wehr prüft das Zueinander von Mystik und reformatorischer Erkenntnis bei *Martin Luther, Thomas Müntzer und Jakob Böhme*, deren Theologie „sich immer wieder der Aussageweise der Mystik bedient“ (39). Die jüdische und protestantische Mystik sind nach Hermann Düringer wichtige Antriebsmomente der Philosophie von *Jürgen Habermas*, jedoch in der Wendung, „den Gehalt religiöser Traditionen im Medium ihrer säkularen ‚Aufhebung‘ zu bewahren“ (72). Dem gegenüber verdeutlicht Katja Boehme, wie bei *Madeleine Delbré* Mystik die Zuwendung zur Welt als „Ort unserer Heiligkeit“ schlechthin notwendig macht. Die Autorin zeichnet besonders differenziert die verschiedenen Dimensionen dieser Einheit von Mystik und Solidarität nach. Wer *Dietrich Bonhoeffer* bisher nur als Theologen und Dichter betrachtet hat, erfährt von Sabine Damm, wie sich von Anfang an Kontemplation und Aktion im „Netzwerk von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit“ (113), das seine Dynamik von der Nachfolge erhält, in einer Christusmystik vereinen. Jesus Christus „bildet für ihn das Codewort der ganzen Wirklichkeit“ (119).

Mit dem schmalen Bändchen, das mit zahlreichen Quellenangaben zum Selbststudium angereichert ist, werden über die Konfessionsgrenzen hinweg wichtige Impulse zur Vertiefung des geistlichen Lebens gegeben.

Rudi Ott

Gönke EBERHARDT, Kathrin LIESS (Hrsg.), *Gottes Nähe im Alten Testament* (Stuttgarter Bibelstudien; 202). Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2004. 179 S., ISBN 3-460-03024-0, kart., € 29,90.

Dieses Buch versammelt jene Vorträge, die am 30. April und 1. Mai 2003 während des Symposiums „Gottes Nähe im Alten Testament“ anlässlich des 60. Geburtstags von Bernd Janowski an der Universität Tübingen gehalten wurden, ergänzt um drei weitere Beiträge.

Erhard Blum stellt Überlegungen zur theologischen Anthropologie von Gen 2–3 an, ergeht sich aber überwiegend in Anmerkungen zu Einzelaspekten der Paradieseser-

zählungen, bevor er zu einem knappen Gesamtstatement kommt, demzufolge der Mensch als Kreatur im Gegenüber zu Gott JHWH definiert sei. Othmar Keel steuert eine Analyse der die Nähe Gottes thematisierenden Zeichensysteme in den Büchern Jermia und Ezechiel bei und kommt dabei zum Schluss, dass Jer bei der Auswahl seiner Bilder eher an Alltäglichem orientiert sei, Ez dagegen an der religiösen Ikonographie seiner Zeit. Walter Gross behandelt die Gottesnähe als Gebetsmotiv vor allem in den Psalmen, wo einerseits die Leidenden Gottes notwendigen Herannahen erbitten, andererseits aber die von ihm Verfolgten nach befreiender Distanz streben. Erich Zenger arbeitet anhand des Wallfahrtspsalters (Ps 120–134) heraus, wie sehr man den Zion als Ort der Gottesnähe gepriesen hat, sich davon ausgehend aber auch über die in diesen Psalmen angesprochenen vielfältigen Biografien je neu in den Segensraum des Zionsgottes hineingebetet hat. Hermann Spieckermann zeigt in seinem bibeltheologisch orientierten Beitrag die in mehreren Texten beobachtbare Spannung von Nähe und Ferne Gottes auf: Die im Kult, im Gebet des Einzelnen, im Wort und zuletzt auch am Tag JHWs erfahrene Nähe ist immer auch die ahndende und vergeltende Gegenwart des Richters. Hermann Lichtenberger widmet sich dem Geschichtsbild von 2 Makk, zu dessen theozentrischer Grundorientierung es gehört, dass es – wie in Kap. 4 bis 7 – wohl Zeiten ohne Gebet gebe, die aber keine Zeiten ohne Gott seien, zumal er sich auch weiterhin aller auf ihn Vertrauenden annimmt, wie dies explizit in Kap. 3,8–15 dargestellt wird. Ottmar Fuchs streicht die im AT dokumentierte widersprüchliche Pluralität in der Erfahrung Gottes heraus: Gott lässt sich nicht auf eine bestimmte Nähe oder Ferne festlegen, Ambivalenzen seiner Gegenwart werden nirgends ausgehoben, was allerdings Perspektiven der Hoffnung auf seine zukünftige segnende und begnadigende Neuzuwendung eröffnet. Michael Welker schließlich interpretiert in einer Predigt die Erzählung vom Turmbau zu Babel (Gen 11,1–9): Aus Angst vor Zerstreuung und in falscher Selbsteinschätzung versuchen die Menschen, Gott durch den Turmbau ganz nahe zu kommen. Dieser irrgingen Mitte, der hinter ihr stehenden Angst und der damit verbundenen drohenden Ver-

götzung wirkt Gott deshalb mit seinem Herabsteigen, der Sprachverwirrung und der chaotischen Zerstreuung der Menschen entgegen – zur Verhinderung größeren Unheils sowie als Grundlage neuen Segens, der allen Völkern durch Abraham zuteil werden soll.

Der Sammelband zeigt in jedem einzelnen seiner Beiträge, wie unerlässlich und theologisch gewinnbringend für alle exegetische Arbeiten ist, wobei die Vielfalt der von den Autoren gewählten Methoden und Herangehensweisen noch zusätzlich belebt. Dass inhaltlich über die verschiedenen Textkorpora ein sehr differenziertes und buntes Bild der Erfahrungen von Gottes Nähe im AT entsteht, lädt zudem ein, über den eigenen momentanen Standpunkt zu Nähe und Ferne Gottes nachzudenken, motiviert aber neu dazu, in eine wahrhaft vitale Beziehung zu Gott einzutreten und aus ihr zu leben.

Volkmar Premstaller SJ

Gerhard KAISER, Hans-Peter MATHYS, *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie* (Biblisch-Theologische Studien; 81). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2006. XII und 145 S., ISBN 978-3-7887-2184-8, kart., € 19,90.

Wie kaum ein anderes biblisches Buch gilt das Buch Hiob bzw. Ijob (so nach den ökumenischen Loccumer Richtlinien von 1981) mit Recht als ein Menscheitsbuch und Werk der Weltliteratur. Es ist daher ebenso reizvoll wie naheliegend, wenn sich neben dem exegetischen Sachverstand eines Altttestamentlers auch ein renommierter Germanist der Gegenwart mit besonderem Ge-spür für biblisch-theologische Fragen der Herausforderung dieses Buches stellt. Der knappe, inhaltlich dichte Band in vorzüglich lesbarer Sprache ist aus einem gemeinsamen Seminar des Altttestamentlers Mathys und des Germanisten Kaiser an der Universität Basel hervorgegangen. Von seiner Entstehung her spiegelt der Band somit etwas von der dialogischen Grundstruktur wider, die dem Ijobbuch eigen ist. Den Hauptteil des Bandes bildet der Essay von K. „Das Buch Hiob: Dichtung als Theologie“ (3–116, mit einem kleinen Literaturbericht 117–119). Vier prägnant informierende Exkurse steuert M. bei (121–145): „Zum literarischen

Charakter des Hiobbuches“, „Der Name Hiob“, „Der Eine und sein Pantheon“, „Ich aber weiß: Mein Anwalt lebt, und ein Vertreter ersteht mir über dem Staube“. Anliegen und Ziel der hier vorzustellenden Ijob-interpretation K.s ist es, den Duktus des biblischen Buches als *Dichtung* zu erschließen und gerade so seine *theologische* Dimension und Bedeutsamkeit aufzudecken. Grundlage der Auslegung ist der Text des Ijobbuches in seiner „Endgestalt“, in aller Regel nach der Luther-Übersetzung in der revidierten Fassung von 1984. Entstehungsgeschichtliche Fragen des Werkes werden ausdrücklich zurückgestellt, ohne ihre Relevanz als komplementäre Perspektive zu leugnen. K.s Prämissen ist ein dynamischer Begriff der literarischen Einheit des Werkes, dessen Integrationskraft auch entstehungsgeschichtlich Uneinheitliches in eine komplexe Komposition und (neue) literarische Einheitlichkeit einbinden kann (5–8). Die verstehensleitende Idee ergibt sich für K. aus der etymologisch erschließbaren Bedeutung des hebräischen Satznamens „Ijob“, d.h. „Wo ist der Vater?“. Es ist die letztlich menschheitliche Grundfrage nach Gott als dem „Vater aller Gläubigen“ (10), die Frage nach einem heilvoll zugewandten Gott angesichts des unverstanden-unverständlichen Leidens der Ijob-Gestalt des Buches, in der sich beides verbindet: die Verkörperung eines existenziellen persönlichen Geschicks (der Fall Ijob) und zugleich der paradigmatische Problemträger (das Ijob-Problem von Leiden und Dunkel in Menschenleben und Schöpfung).

Mit Hilfe seines dynamischen Begriffs von literarischer Einheitlichkeit sucht K. die krassen Kontraste zumal zwischen der Ijob-Gestalt der Rahmenerzählung und jener der zentralen Dichtung mit Freundsdialogen, Gottesrede und Ijob-Antwort zu interpretieren. Ijob, kein Israelit und doch ein Jahwe-Bekener, ist schon in der Rahmenerzählung nicht nur ein von Leiden schmerzlich Gezeichnete, sondern ein von Gott letzten Endes zu seiner Verherrlichung Ausgezeichnete. „Der Satan“ (1,6–12; 2,1–7), nur Werkzeug Gottes, löst mit seiner Frage nach dem „Umsonst“ der Frömmigkeit Ijobs (1,9) das ganze Drama aus. Er legt damit auch eine „entscheidend wichtige Entfaltungsmöglichkeit Hiobs auf Gott hin“ frei (26). Da es

Ijob aber allein mit Gott zu tun hat und der Satan für ihn kein Gegenüber ist (24,26), kann dieser mit dem Einsatz der zentralen Dialogdichtung ab Kap. 3 aus dem Ijobbuch verschwinden. Freilich zeigt sich schon in der Rahmenerzählung im Anflug einer Reue Gottes (2,3!) eine Problematisierung des Gottesbildes, die K. im Stichwort des „deus absconditus“ benennt (15). Insgesamt erklärt K. den Kontrast zwischen Rahmenerzählung und poetischem Dialogteil wesentlich als *dramatische Konfrontation* literarischer Gattungsmöglichkeit und Sichtweisen bzw. als „Zusammenstoß und Verschränkung von epischer und dialogischer Weltansicht“ (28f.) mit dem Ziel, die Wirkung zu steigern. In der komprimierten Darstellung von „Stringenz und Fortgang im Dialogteil“ (34ff.) hebt K., ausgehend von der Fluch- und Klagerede Ijobs in Kap. 3, mit Recht hervor, dass Ijobs Grundfrage „letztlich über Recht und Gerechtigkeit hinaus sinnorientiert“ bleibt (37). Es geht im Ijobbuch entscheidend um den Sinn eines von Leid gezeichneten Lebens, um den Lebenssinn Ijobs in seinem Gottesverhältnis (60), ja um den guten Sinn der Schöpfung überhaupt, über die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes und über den von den Freunden Ijobs strikt behaupteten Zusammenhang von Leid und persönlicher Schuld hinaus. Eindringlich versteht es K. darzustellen, wie aus den Freunden Ijobs Feinde werden, wie aber auch aus dem Gottesankläger Ijob der Rufer nach dem „Löser“-Gott wird, wie Ijob unbedingt an Gott festhält, wie die denkende, klagende und anklagende Suchbewegung nach Gott sich in der Ijob-Gestalt immer mehr durchsetzt. Wenn Ijob trotz seiner schroffen Anklagen Gottes anders als seine Freunde nach 42,7 „recht“ von Gott geredet hat, so deutet K. diesen Bruch des Gedankengangs vom Dichtungscharakter des Ijobbuches her, der Kontroverses integrieren kann: Die vergangene Provokation Gottes durch Ijob ist zugleich Evokation Gottes. Ijobs Klage und Anklage hat (in den Gottesreden) „Gott zur Offenbarung gebracht“, „als Offenbarung und Verbergung, als Erhöhung und Zurechweisung zugleich“ (98). Am Ende ist Ijob wieder in sein menschliches Maß und in das Recht seiner gelebten Gottesbeziehung „väterlich“ von Gott eingewiesen und gerechtfertigt (104f.).

K.s interpretierender Essay ist höchst anregend. Die ‚Endtextinterpretation‘ K.s – eine unabweisbar notwendige Auslegungsform – provoziert gleichwohl Anfragen. Wird die Integrationskompetenz des Dichtungscharakters im Ijobbuch nicht doch überzogen, wenn etwa der Bruch in der Zeichnung der Ijob-Gestalt in Kap. 1-2 und Kap. 3 allein oder vorrangig als poetisch-dramatische Konfrontation gedeutet wird (29f.)? Könnten nicht die „Ijob-Fragen“ (im Plural!) im Buch in ihrer unterschiedlichen Ausrichtung noch deutlicher profiliert werden? Man vergleiche nur die Grundfrage nach dem rechten Verhalten des Frommen im Leid in Kap. 1-2 mit der Satansfrage in 1,9 (vgl. 2,3) und zumal mit den Warum-Fragen von 3,11 und 3,20 (und 23), mit 7,1 und 17 und wieder anders mit der Frage nach dem rechten Reden von Gott in 42,7-9. Zudem gibt das Ijobbuch unterschiedliche „Antworten“ bzw. „Antwortversuche“ auf Ijob-Fragen. So nimmt das Gedicht von der nur Gott zugänglichen Weisheit in der Welt in Kap. 28 im Grunde die Gottesreden schon vorweg, freilich in ganz eigentümlicher Weise. Wieder anders versuchen die Elihu-Reden von Kap. 32-37 auf Ijob, aber auch seine drei zuvor auftretenden Freunde Antwort zu geben (Leiden als vorbeugende und erzieherische Maßnahme Gottes, radikale Weltüberlegenheit und unnahbare Ferne Gottes etc.). Lässt man neben der notwendigen synchronen auch behutsame diachrone Erwägungen zu, was K. grundsätzlich ja nicht ausschließt, so geht es nicht darum, unterschiedliche Autorenintentionen zu sondieren (116, Anm. 73), sondern unterschiedliche *Textsegmente* sowohl in ihrer Eigenprägung nach Gestalt, Gehalt und Sinn als auch in ihrer Bedeutung innerhalb der Großkomposition des Ijobbuches wahrzunehmen. Dann ist es z.B. nicht nötig, die in Kap. 29 präsentierte städtisch-aristokratische Lebenswelt Ijobs als eine „Vision des vorbildlichen und vollkommenen Lebens“ zu erklären, um den Widerspruch zur Rahmenerzählung auszugleichen, wo Ijob „als viehreicher Clanchef unter Nomaden erscheint“ (77). Dann bezieht das Ijobbuch seine inhaltliche Komplexität und Dichte nicht nur aus seinem unverwechselbaren Dichtungscharakter, sondern auch aus einer textlich greifbaren Geschichte des Fragens und Ringens um

die Gottesbeziehung des Leidenden. Die Anfragen betreffen nur ergänzende Aspekte. Den meisterhaften Essay K.s kann ich als Einladung an die Leser und Leserinnen des Ijobbuches, den Weg Ijobs im Verlauf des Ijobbuches mit Empathie mitzugehen (99), nur wärmstens empfehlen.

Hubert Irsigler

Michael SCHULZ, Sara GALLARDO GONZALEZ, Michaela Ch. HASTETTER u.a., *Kriterien der Wahrheit christlicher Glaubenserfahrung: Aussagen von Theologie und Philosophie über die religiöse Erfahrung im Christentum* (Pasinger Philothea; 1). Hrsg. und verlegt vom Kath. Säkularinstitut Cruzadas de Santa María. München 2006. 185 S., 2 s/w-Abb., ISBN 3-939183-05-1, kart., € 12,90.

Objektiver Wahrheitsanspruch und subjektive Erfahrung werden heute oftmals für unvereinbar gehalten. Dass dem nicht so ist, versucht die vorliegende Aufsatzsammlung zu zeigen, die aus den Vorträgen einer Tagung hervorgegangen ist. Das Anliegen des Bandes geht aus von einem Ausspruch Papst Pauls VI., auf den Johannes Paul II. in seinem postsynodalen apostolischen Schreiben »Ecclesia in Europa« (28.6.2003) erneut hingewiesen hat: „Der heutige Mensch hört lieber auf Zeugen als auf Gelehrte, und wenn er auf Gelehrte hört, dann deshalb, weil sie Zeugen sind.“ Die Synthese zwischen Erkenntnis und Erfahrung, so in der Einleitung des Bandes, sei idealtypisch in der Person des Zeugen realisiert, der die Offenbarung durch sein Leben aktualisiere und so für andere in der persönlichen Begegnung mit ihm erfahrbar mache: „Theologie und christliche Philosophie müssen sich dem Wahrheitskriterium des Zeugen verpflichtet wissen und selbst zum Zeugnis reflektierter Glaubenserfahrung werden. Dabei hängt die Qualität des Zeugnisses gewiss auch von seiner inneren Logik und Rationalität ab. (...) Beide Komponenten, die bezeugte Erfahrung und die Arbeit am Begriff, müssen zusammenkommen, damit ein Zeugnis glaubwürdig wird.“ (10). Eben diese Synthese versuchen die Beiträge an Fallbeispielen zu leisten. Neben

der Vorstellung und Analyse unterschiedlicher Formen bezeugter Glaubenserfahrung – vom Prozess philosophischer Wahrheitssuche bis hin zur zeitgenössischen Musik – geht es in ihnen jeweils auch um die Erstellung von Kriterien zur Reflexion und Beurteilung solcher Glaubenserfahrung im Licht der Offenbarung. Damit rückt die wesenhafte Einheit von Subjekt und Offenbarung, von persönlicher Erfahrung und transsubjektiver Wahrheit, ihr gegenseitiges Aufeinander-Angewiesensein, in den Mittelpunkt der Be trachtung.

Die beiden Beiträge des Bonner Dogmatikers Michael Schulz mögen hierfür als Beispiel stehen. Anhand des Glaubensweges der jüdischen Philosophin Edith Stein entwickelt S. einen Katalog von „Kriterien der christlichen Wahrheit“ (35), die sich aus dem von Edith Stein vorgelebten Ineinander von persönlicher Hinwendung, innerem Geöffnetsein und dem ihm entgegenkommenden Wahrheitsgeschehen ergeben. Offenbarung stellt sich für S. damit wesentlich als dialogischer Prozess dar, dessen Gelingen die Annahme und Bezeugung durch menschliche Freiheit voraussetzt. Den dialogischen Charakter des Offenbarungsprozesses versucht S. sodann anhand der Theologie Joseph Ratzingers zu entfalten. Statt, wie von der pluralistischen Religionsphilosophie fälschlicherweise angenommen, aus einer quantifizierbaren Menge von Informationen, besteht Offenbarung nach S. in einem einzigen, endgültigen und unwiederholbaren Akt – der Selbstingabe Gottes und deren Annahme durch die menschliche Freiheit, die in der Realität der Kirche ihre konkrete Gestalt finde. Von dieser Grundstruktur und den sich daraus ergebenden Fragenkomplexen hänge die „innere Logik des Christentums“ ab (vgl. 128).

Der Absteckung des ‚Dialograhmens‘ von menschlicher Disposition und göttlicher Initiative widmen sich auch die übrigen Beiträge des Bandes. Sara Gallardo González geht in den religionsphilosophischen Fragmenten des 1917 gefallenen, mit Edith Stein befreundeten Phänomenologen Adolf Reinach den zur Erkenntnis von Wahrheit nötigen Vorausbedingungen auf Seiten des Menschen sowie der inneren Struktur religiöser Erkenntnis und Erfahrung nach. Michaela Ch. Hastetter fragt bei der Analyse von Oli-

vier Messiaens „XIX. Regard“ aus dem Klavierzyklus „Vingt regards sur l’Enfant-Jésus“ danach, unter welchen Bedingungen Musik zum Zeugnis von Glaubenserfahrung werden könne, so dass der Hörer zum „Mitzeugen“ (75) werde. *Christoph Ohly* entfaltet in seinem Aufsatz „Inkarnation und Kirche“ anhand einer Exegese des für das Kirchenverständnis des II. Vatikanum zentralen Abschnittes ›Lumen Gentium 8,1 den Schnittpunkt des Dialoggeschehens zwischen Gott und Mensch: die Realität der Kirche als „Sakrament der Gemeinschaft der Menschen mit dem dreifaltigen Gott und untereinander“ (98). Höhepunkt und Zusammenfassung aller Überlegungen bildet der Versuch des Freiburger Religionsphilosophen *Markus Enders*, eine Antwort auf die Frage nach der philosophischen ‚Beweisbarkeit‘ des christlichen Wahrheitsanspruches zu finden. Er schlägt einen inklusivistischen Lösungsansatz vor, indem er in einer luziden Zusammenschau der religiösen Prinzipien der Weltreligionen diese sachlogisch einander zuordnet und als „im Prinzip des Christentums aufgehobene Momente“ (153) beschreibt. Im christlichen Trinitätsglauben – und damit in der Person Jesu Christi – seien geschöpfliche Vielheit und göttliche Einheit einander in höchstmöglicher Weise nahe gekommen dadurch, „dass die absolute Einheit sich selbst in die Welt der erscheinenden Vielheit begibt, sich also selbst, in eigener Person, dem Menschen als dem einzigen Offenbarungsempfänger bekannt macht“ (171).

Die Ermöglichung eines fortschreitenden Dialoges zwischen Gott und Mensch – darin scheint, nach den Beiträgen des Bandes zu schließen, das Gemeinsame aller Wahrheitskriterien christlicher Glaubenserfahrung zu bestehen. Damit wird in überzeugender Weise der personale und dynamische Charakter des christlichen Wahrheitsverständnisses herausgearbeitet, wie ihn Joseph Ratzinger in Worte gefasst hat: „Wenn Platonismus eine *Idee* von der Wahrheit gibt, so gibt christlicher Glaube die Wahrheit als *Weg*, und erst indem sie zum *Weg* wird, ist sie des *Menschen* Wahrheit geworden.“ (Einführung in das Christentum. München 2005, 90).

Gabriela Schmidt

Der ‚Spiegel der leyen‘. Eine spätmittelalterliche Einführung in die Theologie der Sünde und des Leidens. Diplomatische Edition und philologische Untersuchung von Friedel Helga Roolfs (Niederdeutsche Studien; 50). Köln, Weimar, Wien: Böhlau 2004. 569 S., 10 farb. Abb., ISBN 3-412-15804-6, geb., € 49,90.

Die vorliegende Arbeit – eine am Germanistischen Institut der Universität Münster angefertigte Dissertation – macht den „Spiegel der leyen“ (SdL), eine anonyme moraltheologische und -didaktische Lehrschrift, erstmals in einer vollständigen Ausgabe zugänglich. Die Urfassung, vermutlich um 1400 in den östlichen Niederlanden entstanden, ist verloren. Erhalten sind zwei voneinander unabhängige Abschriften: *M* (Münster, Diözesanbibl., MS G⁴ 57, 1444) und *L* (Leiden, Universitätsbibl., BPL 835, 15. Jhd.).

Teil A (15–323) enthält die kritische Edition, der R. die Handschrift *M* zugrunde legt. Der in Versen und Prosa verfasste SdL umfasst drei jeweils dreigeteilte Bücher, denen jeweils ein Inhaltsverzeichnis und ein Mariengebet vorausgehen. Der Prolog hält neben einer Gliederung fest, wer die Adressaten sind („sympel leye“, 17), und was ein „Spiegel“ sei; danach hat er die doppelte Funktion, einerseits das christliche Leben in der Welt normativ zu spiegeln und andererseits ein Spiegel der Heiligen Schrift und der „natuerlike script“ zu sein, wobei zu letzterer auch „heidensche mesters“ (ebd.) beigetragen haben. Das 1. Buch behandelt den Ursprung der Sünden (Luzifers Hochmut, Sündenfall) und in einer Art Psychologie der Sünde die Sündenstufen von der Einflüsterung (*suggestio*) bis zum Verharren darin (*obstinatio*). Schon hier fällt auf, dass der Verfasser lateinische Fachtermini benutzt, die auf Deutsch erläutert werden. Des Weiteren behandelt das 1. Buch, was die Sünden sind. Sie bewirken Gottesferne: „se maket den menschen dat he wert gode leet“ (44). Dann werden die klassischen Sündenschemata des Dekalogs, der sieben Todsünden etc. und der vier Arten, Sünden zu begehen, durchgespielt. Schließlich bespricht der dritte Teil des 1. Buches, was einen in Sünden hält, wobei Exempel für Anschau-

lichkeit sorgen. Das 2. Buch handelt von der Überwindung der Sünde und schildert zunächst in einer allegorischen Auslegung biblischer Totenerweckungen die „Auferweckung“ aus der Sünde und den Nutzen guter Werke. Sodann benennt der SdL die drei wesentlichen Bestandteile der Buße, nämlich Reue („berouwe“), Beichte und Wiedergutmachung (*satisfactio*). Hierbei fällt auf, dass der Autor das Element der Losspredigung (*absolutio*) unerwähnt lässt. Im dritten Teil geht es darum, wie man sich vor Sünden hüten soll. Das 3. Buch behandelt im ersten Teil, woher das Leid kommt (Gott, Teufel, andere Menschen), im zweiten Teil, warum man leidet. Es handelt sich hierbei weniger um eine Theodizee als vielmehr um eine Erklärung des Leidens. Im letzten Teil des 3. Buches stellt der Autor dar, woran man leidet, nämlich an materiellen, an persönlichen Verlusten und an Krankheiten; die biblische Gestalt des Ijob wird jeweils zum Vergleich herangezogen.

In Teil B (325–545) beschreibt R. die Handschriften *M* und *L* und erläutert in philologischer Kleinarbeit die Sprachform, um dann den Inhalt und das literarhistorische Umfeld darzustellen. R. kommt zu dem Schluss, dass es sich beim SdL um ein Beispiel „programmatischer Laienliteratur“ handele, die theologische Inhalte um- und übersetze und der Selbstlektüre der Laien diene. Der Aufbau des Laienspiegels folge einer klaren theologischen Systematik, welche thematisch Sünde, Buße und Leiden aufgreife und dabei durch lateinische Termini strukturiere. Zu recht bemerkt R., dass diese Termini gleichsam als „Textmarker“ (521) fungieren. Überblickt man den Text und die Untersuchung, fällt auf, dass der Autor des SdL zur Erläuterung der Systematik vier verschiedene Textsorten verwendet, die das begriffliche Grundmuster umkleiden. Die erste Textsorte sind Bibelzitate (Nachweise 458–460), die zweite patristische Zitate (Nachweise 468–478), meist aus Werken des Augustinus und Gregors des Großen; hinzukommen Zitate aus der mittelalterlichen Theologie (Thomas von Aquin), aus kanonistischen Quellen und profanantiken Schriftstellern. Eine dritte Textsorte sind die zahlreichen erbaulichen Exempel, die eigene Erzähleinheiten bilden (Nachweise 443f.). Sind diese eingesprengten

„Novellen“ nützlicher und unterhaltsamer Art, so besteht die vierte Textsorte aus lebenspraktischen Anweisungen, die moraldidaktisch eine Regulierung des täglichen Lebens anbieten. Der SdL übersetzt also zentrale theologische Zusammenhänge nicht nur in die Volkssprache, sondern auch in die Lebenspraxis der Laien.

Der im Umfeld der *Devotio moderna* entstandene SdL, der sich in die facettenreiche Gattung der Spiegel-Literatur einreihet, liegt nun in vorbildlicher Edition und Kommentierung vor und lädt zu weiterer Forschung ein, nicht nur zu philologischer. Theologisch und spirituell relevante Felder könnten folgende sein: die Entwicklung laikaler religiöser Wissens- und Bildungsformen im späten Mittelalter, die sich der Volkssprachen bedienen; typische Formen der Moraldidaktik und ihre theologische Begründung; die implizite Spiritualität, die nach Angaben R.s auf ein franziskanisches Umfeld verweist und ausdrücklich auch das Zusammenleben von Mann und Frau in der Ehe thematisiert. Von besonderem Interesse ist der SdL für die Pastoralgeschichte des späten Mittelalters. Die Fokussierung auf Sünden- und Bußlehre hat einerseits gewiss mit der Orientierungssuche in unruhigen Zeitenläufen zu tun, aber auch mit der seit dem Hochmittelalter unübersehbaren Tendenz zur Individualisierung und Verinnerlichung, die ein Subjekt hervorbringt, das für sein Verhalten einsteht und das eigene Leben verantwortlich in die Hand nimmt. Dieser wachsenden Verantwortung des Individuums dient nicht zuletzt die Lese- und Schreibfähigkeit. Der SdL ist sicher ein „Lesebuch“ (vgl. 526f.), aber darüber hinaus auch ein „Lebebuch“ zur Förderung des religiösen und sittlichen Lebens, das zugleich die Kulturtechnik der Schriftlichkeit befördert und die Verantwortung des Einzelnen für sein Leben in dieser Welt und vor Gott (*coram Deo*). *Michael Sievernich SJ*

Maria WOJTCZAK, *Aus zwei Glaubenswelten. Bekenntnisse konvertierter Autorinnen (1850–1918)* (Posener Beiträge zur Germanistik; 10). Frankfurt: Peter Lang 2006. 228 S., ISBN 3-631-55102-9, kart., € 42,50.

Memoirenliteratur und religiöses Erbauungsschrifttum sind im 19. Jhd. eine weit verbreitete Erscheinung, dennoch ist das Schicksal der konvertierten deutschsprachigen Schriftstellerinnen und ihre Bekenntnisschriften bisher kaum erforscht worden. Das vorliegende Buch ist ein gelungener Versuch, dem Leser das Phänomen der Konversionsberichte näher zu bringen. Es kommt dem wachsenden Bedarf nach systematisch geordneter Forschung zur Konversionsproblematik entgegen, der sich seit einiger Zeit in germanistischen Fachkreisen bemerkbar macht. Einleitend skizziert W. „die konfessionellen Verhältnisse im politischen, sozialen und literarischen Leben Deutschlands im 19. Jahrhundert“ (10). Von Historikern wird diese Epoche vielfach als „zweites konfessionelles Zeitalter“ bezeichnet, wobei das Phänomen des Konfessionalismus als gesellschaftliches Krisensymptom, als Kennzeichen einer unsicheren Gesellschaft verstanden wird; Stichworte hierfür sind „Ultramontanismus“ bzw. der „Kulturmampf“ des preußisch-deutschen Staates.

Markant erscheint der dem Konversionsbericht von Gertrud von Zezschwitz (1865–1946) entnommene Titel der Arbeit „Aus zwei Glaubenswelten“. Denn es geht hier um einen Übertritt vom Protestantismus zum Katholizismus, den W. als „Heimkehr“ im doppelten Sinne bezeichnet, und zwar als religiöse Rückkehr in die katholische Kirche, von der sich die evangelische abgespalten hat, und als persönliche Rückkehr zum Leben in voller Harmonie mit sich selbst und der kirchlichen Gemeinschaft. Die Konversionstexte werden aus kulturwissenschaftlicher Perspektive untersucht: W. stellt deren grundlegende Themen und weltanschauliche Orientierungen vor; sie analysiert die Rolle der Konfessionalisierungseinflüsse und ihre Spiegelung in den jeweiligen Berichten. Für den Zeitraum von 1850 bis 1918 konnte W. 22 konvertierte Autorinnen ausfindig machen, behandelt werden hier die Bekenntnisse von zehn von ihnen. Die Frauen kamen aus fast allen sozialen Gruppen und Regionen Deutschlands. Viele von ihnen entstammten tiefgläubigen, protestantischen Familien: Cordula Peregrina (1845–1916) z.B. war die Tochter eines evangelisch-lutherischen Pastors. Die meisten Konvertitin-nen betätigten sich nach ihrer Konversion

aktiv am kirchlich-karitativen Leben, d.h. in katholischen Vereinen, Stiftungen und Organisationen. Einige von ihnen, wie Hanny Brentano (1872–1940), Agnes Ulrike Freifrau von Hermann (1841–1914) oder Helene Most (1883–1913), wurden Nonnen.

Die Konversionsautobiografie ist als spezifische Textsorte anzusehen. Selbstbiografien, oft mit der Absicht der rechten Eigenendarstellung in Form von Memoiren abgefasst, sind immer subjektive Rückblicke auf das Leben einer Person. Die Wahl dieser Form signalisiert die Selbstverpflichtung, lediglich das wirklich Geschehene mitzuteilen. Leben und Erleben, Träume und Befürchtungen, Hoffnungen und Ängste stehen hier im Mittelpunkt. Der „gesteigerten Wirklichkeit“ der geistigen Wandlung entspricht, was W. präzise untersucht, eine Steigerung der Ausdrucksmittel: Pathos, biblische Wendungen, Metaphern, Hyperbeln werden von den Autorinnen mit Vorliebe verwendet. Was dabei auffällig erscheint, ist die besondere Anschaulichkeit einer jeden Beschreibung. Konversionsberichte sind weder Meisterwerke im herkömmlichen literarischen Sinne noch passen sie sich der Gedankenwelt ihrer Epoche an, vielmehr setzen die Autorinnen in ihren autobiografischen Texten grundsätzliche Fragezeichen an die entscheidenden Stellen des Epochenebewusstseins. In den meisten Konversionsberichten steht das Motiv der Wahrheitssuche im Vordergrund, wobei diese Wahrheit aller weltlichen Klugheit entgegengesetzt wird. Und wenn die konvertierten Dichterinnen von „Berufung“ schreiben, dann deswegen, weil ihre Lebenswende mit einem Gottesruf verbunden war. Neben dem Motiv der Wahrheitsfrage wird die Konversion auch von gesellschaftlichen und psychologischen Umständen beeinflusst, die vom persönlichen Lebensumfeld eines jeden Konvertiten abhängen.

Bei allen Unterschieden im Detail haben die Berichte Gemeinsamkeiten inhaltlicher, thematischer, darstellungstechnischer und intentionaler Art. Nicht nur gegenseitiger Einfluss durch das geschriebene Wort, sondern auch Begegnungen mit anderen Konvertiten und Persönlichkeiten (von W. als „Wegbereiter der Konversion“ bezeichnet), Veröffentlichungen in der Presse und vor allem erfahrene Gnade tragen zur geistigen

Umorientierung bei. Für alle Autorinnen war ihre Konversion kein Erweckungserlebnis, sondern ein manchmal langer Prozess. Wie W. betont, haben viele mit ihrer Konversion gezögert. Die Heimkehr in die katholische Kirche war für die meisten mit der Notwendigkeit verbunden, alles bisher Vertraute aufzugeben und sich geistig neu zu finden. Die geistige Wandlung ist von starken Zweifeln und Einsamkeit begleitet. All ihre Gedanken wurzeln in dem Bewusstsein, dass Gott ihr Leben in der Hand hält und ihre religiöse „Wiedergeburt“ begleitet. Umso freudiger ist das Erlebnis der Konversion selbst, das für die Konvertitinnen von so großer Bedeutung ist, dass es alles andere wie Eisespäne in einem Magnetfeld in eine innere und äußere Ordnung bringt. Die Autorinnen

schreiben von ihrer inneren Gewissheit und vom ihr Leben erfüllenden Licht.

Das Buch endet mit einem Verzeichnis der deutschsprachigen Konvertitinnen aus dem Zeitraum von 1786 bis 1949. Zahlreiche bibliografische Hinweise ermöglichen dem Leser, die Ergebnisse dieser Pionierarbeit weiter zu verfolgen. W.s Leistung zeugt von vorzüglicher Kenntnis der Materie. Es gelingt ihr trotz der werkimmanten Vorgehensweise überzeugend, Wiederholungen zu vermeiden und aus Entwicklungsgeschichtlicher Perspektive die Konfessionalisierungseinflüsse im 19. Jahrhundert differenziert nachzuzeichnen. Ihr Buch bietet sowohl dem interessierten Laien als auch dem Kenner eine lehrreiche und empfehlenswerte Lektüre.

Aleksandra Chylewska-Tölle

In Geist und Leben 1 – 2008 schrieben:

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

Bernhard A. Eckerstorfer OSB, geb. 1971, Dr. theol., Novizenmeister im Stift Kremsmünster. – Fundamentaltheologie, Ökumene, Theologie des Mönchtums.

Hildegard Gosebrink, geb. 1969, Dr. theol., MA phil., Referentin für theologische Erwachsenenbildung. – Christliche Mystik, Tagzeitenliturgie, christlich-islamischer Dialog.

Wendelin Köster SJ, geb. 1939, lic. phil., lic. theol., Römischer Generalassistent für die Zentraleuropäische Assistenz der Gesellschaft Jesu. – Exerzitien, Priesterausbildung.

Christian Rutishauser SJ, geb. 1965, Dr. phil., Leiter des Bildungsbereichs im Lassalle-Haus Bad Schönbrunn. – Spiritualität, Judaistik, interreligiöser Dialog.

Andreas Schönfeld SJ, geb. 1961, Dipl. theol., MA phil., Pfarrseelsorge, Exerzitien- und Kontemplationskurse, Yogalehrer BDY. – Ignatianische Spiritualität, Deutsche Mystik.

Alex Stock, geb. 1937, verh., Dr. theol., Prof. em. für Theologie und ihre Didaktik an der Universität zu Köln. – Grenzgebiet von Theologie, Kunst- und Literaturwissenschaft.