

BUCHBESPRECHUNGEN

Heinz Josef ALGERMISSEN, Martin HEIN, Christoph KÄHLER u.a., *Mehr als Brot und Rosen. Elisabeth von Thüringen heute*. Freiburg: Herder 2007. 156 S., s/w-Abb., ISBN 978-3-451-29354-2, geb., € 9,90.

Warum fasziniert eine Frau, die vor 800 Jahren geboren wurde und bereits zu Lebzeiten zu einer Volkshilfsgöttin avancierte, noch Menschen von heute? Fünf Autoren (je zwei Bischöfe der evangelischen und katholischen Kirche sowie der Journalist Christian Feldmann) richten in diesem Sammelband ihre Scheinwerfer auf die Heilige aus dem 13. Jhd., die sich eigenwillig, kompromisslos und mit „dienende(r) Hingabe“ (92) für die Armen und Ausgegrenzten einsetzte. Es ist, um es gleich zu sagen, ein gelungenes Buch und dies in dreifacher Hinsicht.

Erstens: Elisabeth wird nicht glorifiziert und mit sanften Farben weich gezeichnet. Aber anschaulich dargestellt wird, wie ein Leben in Gottes Gegenwart aussieht, mit welchen Problemen Elisabeth zu kämpfen hatte und wie sie sich bewusst vom damaligen Zeitgeist absetzte. Als Resultat wird herausgefiltert, dass „jedes Heiligenleben eine Anfrage an die Gottesvergessenheit unserer Gegenwart“ (17) ist. Der Kern von Elisabeths Botschaft lautet: „Was wirklich zählt, ist eine Freiheit, die sich um der Gottes- und Nächstenliebe willen selbst bindet.“ (23). Zweitens: Elisabeth von Thüringen ist eine ökumenische Heilige. Interessant ist, dass die evangelischen Autoren im Grunde die gleiche Auffassung von Heiligkeit vertreten wie die katholischen: „Heilige sind Menschen, die sich von Gott betören ließen. (...) Darum ist die Verehrung der Heiligen für katholische Christen ein Lobpreis der Gnade Gottes.“ (125). Eine Aussage, die sicher alle Christen unterstreichen. Elisabeth war stets überzeugend als Glaubende und Handelnde. In ihrer ganzen Person verkörperte sie die Einheit von Wort und Tat und begab sich „auf gleiche Ebene mit den bedürftigen Menschen“ (101). Drittens: Elisabeths Leben und

Handeln ist ein Beweis für uns heutige Christen, wie wichtig es ist, den Dienst am Nächsten, „nicht an irgendeine Organisation zu delegieren, sondern mit eigener Hand zu helfen“ (69). Wenn tätige Nächstenliebe konkret wird, ist im Angesicht des Anderen Gott selbst zu erkennen. So segensreich und unerlässlich die institutionalisierte christliche Hilfe in Form von Caritas und Diakonie auch ist, kann sie eine Begegnung von Mensch zu Mensch, von Hilfsbedürftigem zum Helfer nicht ersetzen. Denn erst auf dieser Ebene ist eine Gottesbegegnung und Menschwerdung möglich. Elisabeths Beispiel macht Mut, unbequeme Wege zu gehen. Dann spielt es auch keine Rolle, dass die große Heilige „von sich kein schriftliches Zeugnis und kein literarisches Dokument“ (83) hinterlassen hat. Ihr vorgelebter Glaube genügt.

Wenn sich mehrere Autoren derselben Gestalt widmen, lassen sich Wiederholungen kaum vermeiden. Der Vorteil ist, dass sich Eigenart, Charakter und Lebensbezüge deutlicher einprägen. Nach der Lektüre wird dem Leser die Person der Elisabeth von Thüringen weniger fremd erscheinen – dank der unterschiedlichen und dennoch ähnlichen Beleuchtung durch die verschiedenen Autoren.

Harald Müller-Baußmann

Norbert BAUMERT, *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*. Würzburg: Echter 2007. 448 S., ISBN 978-3-429-02893-0, kart., € 16,80.

Diese Auslegung des ersten Korintherbriefes ist aufregend neu. Sie unterscheidet sich erheblich (nicht bloß stilistisch) von allen üblichen Übersetzungen. Zwar ist „das meiste nicht kontrovers“ (7), an bisher unklaren Stellen muss man jedoch mit veränderten Perspektiven rechnen. Zunächst seien einige der „Gesamtlinien“ (320–330) genannt, die diese Übersetzung kennzeichnen: Textkritisch geht B. vorzugsweise vom ältesten Zeugen aus, dem „Papyrus 46“. Was die Si-

tuation in der Gemeinde von Korinth betrifft, werden statt der üblichen komplizierten Theorien praxisbezogene Erklärungen vorgetragen. Im Mittelpunkt des paulinischen Denkens steht nicht die „Wiederkunft“ oder das Ereignis des letzten Tages, sondern der auferstandene und erhöhte „Herr“. Das Kunstwort „Eschatologie“ wird gemieden, weil es nicht biblisch sei und schillernd gebraucht werde. Wenn Paulus von „diesem Aon“ spricht und ihm ein anderes „äonisches Leben“ gegenüberstellt, dann denkt er nicht an zwei aufeinander folgende Zeiträume, sondern an zwei Einfluss-Sphären oder Machtbereiche, zwischen denen jeder sich entscheiden muss. Zumindest im ersten Korintherbrief gibt es nirgends einen Beleg dafür, dass sich Paulus vor die Aufarbeitung einer so genannten „Parusieverzögerung“ gestellt sah. Der Brief wird zwar in seiner jetzigen, uns im NT vorgegebenen Konzeption gelesen, nicht aber seine ursprüngliche Einheit vertreten. Seine 16 Kapitel hat B. in 10 Themen-Blöcke eingeteilt. Auf diese Weise springen die neuen Akzente besonders ins Auge. In 1,10–4,21 kritisiert Paulus das „Sich brüsten mit Menschen“. Aber nicht eine bestimmte Weisheitslehre (etwa die Gnosis) wird zurückgewiesen, sondern eine Haltung, die sich nicht an Gottes Wegen misst. Die Botschaft vom Kreuz wurde durch menschlichen Dünkel entleert (24). So etwas nennt man Personenkult, nämlich ungeordnete Anhänglichkeit an die Boten des Evangeliums (28). Die oft sehr kontrovers diskutierten Aussagen zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit in 7,1–40 werden als „Beratungsgespräch“ erläutert. Die sich darauf beziehenden Anfragen der Korinther werden von B. rekonstruiert (90–92). Paulus sagt keineswegs: „Ich wünschte, alle wären so wie ich“, sondern: „Von mir aus könnt ihr schon so leben wie ich; aber ... ihr müsst eure eigene Berufung von Gott her erkennen und als Maßstab nehmen“ (95). Gott nagelt uns nicht in dem „Stand“ fest, in welchem er uns antrifft, sondern schenkt eine Berufung, die uns unseren Platz neu bedenken lässt (102). Der Abschnitt über die Folgen der „kurzen Zeit“ (7,29–32) wird radikal neu gedeutet: Gegen die Gefahr, dass die Welt nach uns greift, könne man sich schützen, indem man inmitten seiner Aufgaben und Beziehungen „gewissermaßen nicht

habend“ bleibt (105). Jede Entscheidung, ob zur Ehe oder zur Ehelosigkeit, muss von Gott ausgehen. Als gläubigen Juden kann man Paulus weder Leibfeindlichkeit noch Sexualangst unterstellen (113). Die Sünde, um die es beim „Liebesmahl“ in 11,17–34 geht, meint nicht eine magisch verstandene „unwürdige Kommunion“, sondern die Lieblosigkeit gegen den „Leib“, der die Gemeinde ist (180). In 12,1–14,40 kämpft Paulus für die „Integration auffallender Geistwirkungen im Gottesdienst“. Unter anderem geht es um die Angst, dass jemand hinter unverständlichen Worten (Glossolalie) eine Ablehnung Jesu vermutet (185). Die typischen Probleme einer Gemeinde, in der heiliger Geist wirkt oder wirken will, werden durch das bekannte „Leibgleichnis“ auf den Punkt gebracht. Gleichmacherei ist keine Lösung, sondern nur die Anerkennung und Annahme der Verschiedenheit aus Gottes Hand. Jeder soll an seinem Platz zu dem einen Werk der Verherrlichung Gottes beitragen (207). Auch das sich anschließende „Hohelied der Liebe“ (12,31–13,13) handelt nicht von einer Alternative „Geistesgaben oder Liebe“, sondern setzt das Thema Gottesdienst fort: „Ich zeige euch einen Weg, wie ihr diesen Eifer kanalisieren und betätigen könnt“ (216). Es geht darum, dass „Menschen, die einen Geistimpuls empfangen, nicht darauf fixiert sein sollen, sondern ... in Liebe auf Gott und die vor Gott versammelten Menschen“ schauen (243). Von einer Vollendung unserer brüchigen Existenz im Himmel ist hier nicht die Rede, sondern von ganz konkreten Fragestellungen im Rahmen des Gemeindelebens „hier auf Erden“. Schließlich entwickelt B. eine neue Sicht auf das 15. Kapitel des Briefes, das gewöhnlich als klassischer Text der „Eschatologie“ interpretiert wurde, wobei nicht nur Vers 29 („sich für die Toten taufen lassen“) große Probleme aufwarf. Paulus behandelt hier vielmehr „das Prinzip Auferstehung, das alle Stufen umfasst, von der Auferstehung Jesu an Ostern über das Sterben und Lebendigwerden ... im christlichen Leben und Leiden bis hin zum physischen Tod und den Ereignissen am Jüngsten Tag“ (277). An vielen Stellen der neuen Übersetzung fragt man sich: Warum wurde das bisher nicht so gesehen? Haben sich bestimmte Auslegungstraditionen so verfestigt, dass es

kaum noch einer wagte, diese in Frage zu stellen? B.s Entwurf bleibt jedenfalls eine Herausforderung, denn allem Anschein nach sind seine Interpretationen äußerst sorgfältig begründet. Sprachliche, grammatische und inhaltliche Einzelprobleme gaben den Anstoß, nicht etwa die fixe Idee, man müsse das bisherige Paulusbild ändern (320; vgl. auch 331–359 u. 361–437). Um die Situation des Paulus anschaulich zu machen, kann B. außerdem auf reiche Erfahrungen in der charismatischen Gemeinde-Erneuerung zurückgreifen.

Man darf hoffen, dass die anderen von B. geplanten Kommentare möglichst bald erscheinen, damit sie für die Einheitsübersetzung und für die Verkündigung des Evangeliums in unserer Zeit fruchtbar werden können. Immer geht es darum, die im Heiligen Geist aufgeschriebene Botschaft im Heiligen Geist zu verstehen. „Denn der Buchstabe tötet“ (2 Kor 3,6). Das spricht jedoch nicht gegen kritische Textarbeit, sondern verlangt sie. Franz-Josef Steinmetz SJ

Klaus BERGER, *Glaubensspaltung ist Gottesverrat. Wege aus der zerrissenen Christenheit*. München: Pattloch 2006. 319 S., ISBN 978-3-629-02135-9, geb., € 19,90.

B. meint nicht jene Wege, auf denen Millionen aus dem Christentum geflohen sind. Er fordert die Bekehrung der Kirchen von der Sünde des Gottesverrats, den die Christen begehen, weil sie sich mit der Glaubensspaltung abfinden, statt sichtbar eins zu sein. Solch prophetischer Impuls gibt dem Buch seinen Rang. Eine Fülle von Einsichten weist in die Zukunft, etwa dass es an verschiedenen möglichen Auffassungen von Gottesdienst liege, warum es evangelische Pfarrerinnen, nicht aber katholische Priesterinnen gebe (213). Der Weg zum Ziel allerdings bleibt vage. Die von Jesus gewollte Einheit der Seinen muss kommen; angekündigt wird, „zu zeigen, wie das geschehen kann“, dargestellt wird, wie es nicht geht, und welche geistliche Grundhaltung nötig ist. Doch wartet man bis zuletzt vergebens darauf, *wie* sie zu sichtbaren Realitäten führen kann.

B. wollte Priester werden; weil seine Dissertation 1967 wegen Häresie abgelehnt und

ihm selbst die Weihe verweigert wurde, trat er in die evangelische Kirche über und wurde ein hochangesehener Erklärer der Heiligen Schrift. Im Herzen blieb er katholisch, ist es jetzt auch wieder offiziell. B.s Hauptanliegen ist die Forderung nach sichtbarer kirchlicher Einheit, die aber nicht „eine Einheit der Oberflächlichkeit“ sein dürfe, denn eine solche könne höchstens kurzfristig übertünchen, „was tiefes Zerwürfnis über Jahrhunderte war“ (57). In der Unterscheidung zwischen „oberflächlich“ und „tief“ finde ich den Kern des von B. anvisierten Sieges über die Kirchenspaltung. Trinitarisch gesprochen: Wo die Einheit nie mehr liegen kann, ist die waagrechte Logos-Ebene des eindeutig feststellenden Verstandes. Zu ihr senkrecht strahlt das Pneuma-Licht vom Himmel ins Herz der Erde. Was sich so ereignet, lässt sich mit den Netzen der Logik nicht fassen und ist dennoch wirklich und sichtbar. Auf diese juristisch nicht zu regelnde, aber deutlich spürbare Sinn-Weise wirkt keineswegs nur ein schwärmerisches Gefühl, vielmehr die mit Gott und seinem Gestalt gewordenen Wort gleichrangige göttliche Person, der Heilige Geist, „die Kraft, die Unterschiedliches zusammenbinden und -halten kann“ (144). Im Pfingstlicht stört die Vielfalt der Zungen nicht, ohne dass deren lebendiges Ineinander zu streitendem Wider oder müdem Nebeneinander würde; solches „findet sich auch im Parkhaus“ (311). Würde versöhnte Vielfalt so aufgefasst, hätte B.s Polemik gegen sie recht; freilich meinen gläubige Anhänger dieser Kirchengestalt dasselbe wie er, „bunt sinnliche, vielfältige Einheit“: jene Weise, „in der das eine helle unvermischt Licht, das Gott selbst ist, als differenzierte Fülle in Erscheinung tritt“ (311). Nur in der Kathedrale strahlt durch das farbige Fenster die Sonne, von außen – ohne Pfingstglauben – sähe das bunte Vielerlei ebenso grau aus wie ein noch so ordentlich Geeintes. Im dreieinigen Licht lösen sich die Widersprüche. Organisatorisch ist »katholisch« ein klarer Standpunkt, spirituell ist »kat-holisch« nur insofern einer, als er jeweils für die vertikal-pneumatische Utopie des nichts ausschließenden Wohlwollens eintritt. Innere Unterwerfung zielt im Dialog dem Hörenden; auf das Eigene verzichten darf der Bezeugende keineswegs. Logos und Pneuma beziehen sich aufeinan-

der als ewig verschiedene Sinndimensionen, in sich und für uns. Je ausdrücklicher die göttliche Würde der vertikalen Pneuma-Einheit, um so offensichtlicher ist das Ärgernis des Glaubensstreits vergangen. Aus tiefer Spaltung würde tiefe Einheit bleibend gegensätzlicher Gestalten. B.s Zeugnis für Jesu Unschuld an jenem Ur-Riss hat ihn seine katholische Laufbahn gekostet zu einer Zeit, als seinen Lehrern solche Einsicht noch fehlte. Nachträglich darf B.s Umweg uns als Segen gelten; sonst gäbe es nicht dieses wertvolle Buch.

Jürgen Kuhlmann

Stefanie FROST, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum Opus tripartitum Meister Eckharts* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F.; 69). Münster: Aschendorff 2006. XXX u. 296 S., 6 s/w-Abb., ISBN 3-402-04030-1, kart., € 45,00.

Die vorliegende Göttinger theologische Dissertation unternimmt es, zwei Phänomene der Rezeption Meister Eckharts (†1328) durch Nikolaus Cusanus (1401–1464) zu untersuchen: zum einen Cusanus' Marginalien in seinem Exemplar des *Opus tripartitum*, zum anderen die expliziten namentlichen Hinweise auf Eckhart im Werk des Cusanus. Die Arbeit beschränkt sich also auf einen kleinen, formal bestimmbaren Teil des schon seit vielen Jahren in der Forschung verhandelten Themas der Rezeption Eckharts durch Cusanus; sie erhebt nicht den Anspruch, eine Gesamtdarstellung des Einflusses von Eckhart auf Cusanus zu bieten.

Auf das Inhalts-, Abkürzungs- und Literaturverzeichnis (V–XXX) folgt das einleitende Kapitel A (1–17) mit einem Forschungsbericht und einem Abschnitt zu Intention und Gliederung der Arbeit. Ausführlich reflektiert wird darin das Genus Marginalien. Schon hier kann F. deutlich machen, dass „die Marginalien kein Garant dafür sein können, welche Gedanken Cusanus bei seiner Lektüre neu kennengelernte“ bzw. „was Cusanus für wichtig oder interessant erachtete“ (15). In Kapitel B (19–48) stellt F. die bis heute in der Cusanus-Bibliothek in Bernkas-

tel-Kues befindliche Eckharthandschrift vor: Der 1444 entstandene Codex Cusanus 21 enthält „alle bekannten Teile des *Opus tripartitum*“ (21) bzw. „fast alle lateinischen Werke, die von Eckhart bekannt sind“ (24). Dem Teil über die Überlieferungsgeschichte des *Opus tripartitum* (29–48) geht ein Exkurs über den Prozess gegen Meister Eckhart voraus (25–29): Hier lautet die Quintessenz, Eckhart habe auch nach der päpstlichen Verurteilung von 1329 weiter gelesen werden können, da nach dem Wortlaut der Bulle „für Theologen, die nicht zu den *simplices* gehören, nur Gefahr besteht, wenn sie die Artikel *pertinaciter* verteidigen“ (29). In Kapitel C (49–172) folgt die Beschreibung und Untersuchung der Marginalien in der Reihenfolge, wie sie in der von Cusanus verwendeten Handschrift vorgegeben ist (57–163). F. versucht, den jeweiligen Gedankengang Eckharts wenigstens grob wiederzugeben, um die meist kurzen und inhaltlich wenig gefüllten Annotationen des Cusanus in einen Kontext zu stellen. Darin liegt der Wert dieses Kapitels gegenüber der im letzten Teil der Arbeit gebotenen Edition der Marginalien (225–290). Da F. die Randbemerkungen aber in der durch die Handschrift vorgegebenen Reihenfolge, also nicht nach einer inhaltlich bestimmten Ordnung beschreibt, hat Kapitel C den disperaten Charakter einer Stoffsammlung, ohne dass mit diesen vielen Textseiten ein besonderer Erkenntnisgewinn verbunden wäre. Darüber hinaus steht das in der Einleitung durchaus zutreffend problematisierte Genus der Marginalien an sich einer inhaltlichen Geschlossenheit entgegen; so resümiert F. zum Sermo XXIV, 1: „Die Predigt folgt einem klar strukturierten Plan. Die Anmerkungen lassen diesen Aufbau nicht erkennen und geben auch nicht die zentralen Gedanken des Textes wieder. Cusanus annotiert ganz unterschiedliche Themen“ (123). Die abschließende Zusammenfassung (164–172) versucht, inhaltliche Schwerpunkte ausfindig zu machen, kommt damit aber über schon bekannte Einsichten nicht hinaus. Kapitel D (173–219) beschäftigt sich mit der „expliziten Rezeption“. Behandelt werden also nur Texte, in denen Nikolaus von Kues Eckhart ausdrücklich als seinen „Gedankengeber“ (173) benennt. Dabei betont F. den Umstand, dass Eckhart ein verurteilter Autor war, Cusanus also möglicherweise glättend oder auch verteidigend

und korrigierend tätig sein musste, um sich auf ihn berufen zu können. Explizit erwähnt wird Eckhart in fünf Werken des Cusanus, nämlich der *Apologia doctae ignorantiae* (1449) und vier Predigten (1453 bis 1457). Die Untersuchungen zu diesen Texten lesen sich weitaus besser und gewinnbringender als die Beschreibung der Marginalien, vermitteln aber keine bisher in der Forschung unbekannten Einsichten, worauf F. z.B. durch den Hinweis auf das Buch von Kurt Flasch über Nikolaus von Kues (183 mit Anm. 775) selbst aufmerksam macht. Der Zusammenhang mit Kapitel C ist allenfalls lose: „Als alle Schriften durchziehende Beobachtung ist festzuhalten, daß die von Cusanus angestrichenen Stellen kaum verarbeitet werden. Einige der Marginalien finden sich zwar in den Schriften wieder, häufig jedoch werden unmarkierte Stellen übernommen bzw. die Markierungen weisen in eine andere Richtung.“ (216). So bleibt als Quintessenz dieses Teils, dass die expliziten Erwähnungen Eckharts bei Cusanus von einer gewissen diplomatischen Vorsicht gekennzeichnet sind (217). Kapitel E macht nochmals deutlich, wie wenig aus der Untersuchung der Randbemerkungen zu gewinnen war. Inhaltliche Schlüsse über eine Modifikation der Gedanken Eckharts durch Cusanus werden im Folgenden daher auch eher aus den in Kapitel D untersuchten Texten gezogen. Die zusammenfassende Schlussbemerkung bleibt blass (223). In Kapitel F (225–290) folgt eine Edition der 406 Marginalien in der Reihenfolge, wie sie in dem zugrunde gelegten Eckhart-Codex gegeben ist.

Den Randbemerkungen des Cusanus in seiner Handschrift des *Opus tripartitum* ist mit dieser an sich fleißigen und bemühten Arbeit zuviel Ehre getan. Die Problematik des Genus holt F. ein. Der Leser erfährt durch den großenteils disparaten Charakter der Arbeit wenig Neues über Eckhart oder Cusanus. Einen eigenen Akzent in der andauernden Diskussion um die Eckhard-Rezeption des Cusanus kann F. nicht setzen.

Stephanie Hartmann

Rita HAUB, Bernd PAAL, *Die Exerzitien des heiligen Ignatius. Bilder und Be trachtungen*. Würzburg: Echter 2006.

119 S., 30 s/w-Abb., ISBN 978-3-429-02784-1, geb., € 14,80.

In Brünn erschien 1747 eine Ausgabe des Exerzitienbuches des Ignatius von Loyola, in der ein anonymer Autor den originalen lateinischen Text erläuterte und durch 25 Kupferstiche der Brüder Klauber ergänzte. Diese Stiche stellen ein großartiges künstlerisches Dokument der Barockfrömmigkeit dar. Sie versuchen, die Gedanken des Ignatius visuell umzusetzen, und wollen den Betrachter zum persönlichen Glaubensvollzug anregen. Damit sind sie ein zeittypisches Lehrmittel christlicher Verkündigung.

H. und P. haben nun diese Stiche neu herausgegeben und kommentiert. Die Erklärungen zu den Bildmotiven und die geistlichen Betrachtungen stammen von P. Seine Texte gehen anhand des Exerzitienbuches getreu den Bildern nach, in den ausdeutenden geistlichen Betrachtungen versucht P., dem heutigen Leser die Inhalte der Übungen und Bilder zugänglich zu machen. Gelegentlich distanziert er sich von allzu zeitbedingten anthropologischen und theologischen Inhalten und korrigiert oder ergänzt sie durch solche Betrachtungsstoffe, die Fragen und Themen des heutigen Lesers besser ansprechen. Ziel ist es, ein Betrachtungsbuch anzubieten, das dem spirituell Suchenden zum persönlichen Exerzitienvollzug hilft. Von H. stammen die allgemeine Einleitung zu Ignatius und zum Jesuitenorden, die historische Hinführung zu den Stichen, die Zeittafel und die Literaturliste.

Sowohl die Einleitung wie die Bilderläuterungen gehen wenig „kritisch“ vor, sondern eher affirmativ; beispielsweise könnte man fragen, ob die Stiche immer die Intentionen des Exerzitienbuches und der zugehörigen Schrifttexte treffen. Diese Vorgehensweise ist von der „erbaulichen“ Gattung des Bandes her plausibel; man kann sie insoffern bedauern, als dem heutigen Leser eine gewisse Hinterfragung doch manches erklären könnte. Außerdem scheint P.s Exerzitiendeutung an einigen Stellen die neuere Literatur nicht zu kennen; so spricht er noch immer von den drei „Stufen“ der Demut (73ff.), nicht mit Ignatius von drei „Weisen“, was eine tiefere Deutung ihrer Zuordnung erlauben und P.s Distanzierung unnötig machen könnte.

Trotz dieser kleinen Einwände ist an der schön ausgestatteten Publikation sehr zu loben, dass die Stiche zugänglich gemacht und breit erläutert werden. Über das Medium Bild die „Betrachtungen“ der Exerzitien zu erschließen, liegt ja ganz in der ignatianischen Methode und Intention, und die barocke Ausgestaltung der Klauber-Stiche ist nicht nur kunsthistorisch interessant, sondern auch für heutige spirituelle Praxis anregend.

Stefan Kiechle SJ

Ute LOCKMANN, *Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet* (Innsbrucker theologische Studien; 66). Innsbruck, Wien: Tyrolia 2004. 520 S., ISBN 3-7022-2580-3, kart., € 49,00.

Zentrale, fundamentale, unabweisbare Fragen müssen immer wieder neu bedacht und so wach gehalten werden – im nüchternen Bewusstsein, dass der eigene Antwortversuch auch nicht das letzte Wort sein wird. L. bringt ihr Thema in zwei relativ eigenständigen Teilen zur Darstellung: Sinnvoll erscheint das (Bitt-)Gebet allein, wenn auch die Möglichkeit eines Handelns Gottes denkbar ist. Der 1. Teil fragt nach den „Bedingungen der Möglichkeit des (Bitt-)Gebets aufseiten Gottes und aufseiten des Menschen“ (63–312); der 2. Teil widmet sich der „christologischen Betrachtung des im (Bitt-)Gebet vorausgesetzten Gott-Mensch-Verhältnisses“ (313–469). Beiden Teilen schickt L. eine Problemskizze voran, in der sie kundig nachzeichnet, wie die Rede vom Handeln Gottes in Welt und Geschichte in die Krise geraten ist (25–62). Das Wirklichkeitsverständnis der Naturwissenschaften und die Theodizeefrage stehen hier zu Recht im Mittelpunkt.

Der 1. Teil beginnt mit den gravierenden Modifikationen, die ein deterministisches Weltbild im 19. und 20. Jhd. erfahren hat (Quanten-, Chaos-, Evolutionstheorie), glücklicherweise ohne den hier entstandenen Freiraum für Gott und sein mögliches Handeln zu beanspruchen. – Dem schließt sich eine philosophische Besinnung an auf das Verhältnis von Gott und Welt als Voraussetzung einer Denkbarkeit möglichen Handelns Gottes in eben dieser Welt. L. zeigt (in Anlehnung an Béla

Weissmahr), wie die Differenz und Transzendenz Gottes seine Präsenz und Immanenz in der geschaffenen Wirklichkeit nicht nur nicht ausschließt, sondern beides in geradezu proportionaler Weise realisiert wird. Ein theologischer Zugriff sortiert dann verschiedene Modelle des Verhältnisses von göttlichem und geschöpflichem Handeln in zwei »Schubladen«: Auf den Etiketten steht „kausales“ bzw. „personales Handlungsmodell“. Ersteres ruft die scholastische Figur von Erst- und Zweitursache in Erinnerung, wonach Gottes Handeln als ermächtigtes und verdanktes Handeln seiner zweitursächlichen Geschöpfe zu denken ist. Göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit werden so als *cooperatio* vereinbar gedacht. L.s argumentative Sympathie gilt aber dem personalen Modell. Theologisch Pate steht hier Thomas Pröpper, ein fraglos potenter Pate. Danach handelt Gott nicht *an* den geschöpflichen Zweitursachen und *durch* sie, sondern *in* ihnen, genauer in ihrer Freiheit. Warum das Anliegen der Freiheit nicht in das scholastische Modell integrierbar sein soll, wird nicht erklärt. Eine solche mögliche Integration wird auch nicht diskutiert. Redet aber doch schon die Christologie im Monotheistenstreit von der *freien* Werkzeuglichkeit (des Menschseins Jesu Christi). So hat die Unterscheidung kausal/personal gewiss hilfreichen heuristischen Wert; doch nicht jeder der zitierten Theologen wird sich in der ihm zugeschriebenen Schublade heimisch fühlen können. Das skizzierte Doppelmodell führt dann auch konsequent zu zwei Vorstellungen von Gebet: Gehe es einmal darum, betend an sich den Willen Gottes geschehen zu lassen, insistiere „die personale Gebetsbestimmung darauf ..., das Gebet stelle die freie Antwort des Menschen auf die unbedingte, liebende Zuwendung Gottes zum Menschen dar“, „die Durchsetzung des göttlichen Willens (habe) im personalen Gebetsmodell nicht das Geringste mit der Subordination des menschlichen Willens unter den alles umfassenden, aber letztlich unbegreiflichen göttlichen Willen zu tun“ (303). Hier erscheinen (mir) die Unterschiede bisweilen ärgerlich konstruiert. Der 2. Teil gilt der christologischen Verifizierung der explizierten Gedanken; denn „wenn nämlich Jesus Christus die Selbstdifferenzierung Gottes in Welt und Geschichte ist, dann muss an ihm ablesbar sein, was das Handeln Gottes inhaltlich ist und was das Gebet bewirken kann“ (21).

Der Autorin ist die anspruchsvolle Erörterung einer anspruchsvollen zentralen und ursprünglichen, nicht peripheren und abgeleiteten Frage der Theologie zu danken – der aber weitere folgen werden, solange die Theologie „bei ihrer Sache bleibt“. *Guido Bausenhart*

Lutz MÜLLER, *Ignatius von Loyola begreifen* (Zeugen des Glaubens). Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2004. 174 S., ISBN 3-936484-37-6, kart., € 11,90.

Ignatius von Loyola (1491–1556) gründete den Jesuitenorden und wurde so zu einem großen Reformer der abendländischen Kirche. Seine geistliche Botschaft erneuerte das Leben und Wirken der Christenheit. M.s Büchlein bietet Informationen über Leben und Werk des Ignatius ebenso wie über seine Spiritualität. Dazu wählt M. einen außergewöhnlichen Zugang: Er möchte den LeserInnen Ignatius und seine Spiritualität anhand seines Lebenslaufs vorstellen, „wie er unter dem Blick der Psychologie und der menschlichen Entwicklung aufscheint“ (8). Diese Besonderheit gereicht dem Buch zum Vorteil wie zum Nachteil gleichermaßen. Denn in der angestrebten Kürze kann der Autor seine hochgesteckten Ziele nicht erfüllen und bleibt oftmals hinter den Erwartungen zurück.

Der 1. Teil „Biographisches“ bietet lebendig und leicht lesbar den Lebenslauf des Ignatius. Die Darstellung historischer Zusammenhänge führt den Leser in die Welt des 15. und 16. Jhds. An die Abschnitte „Von der Geburt bis zur Kanonenkugel“ und „Die Jahre der Pilgerschaft“ schließt sich unter der Überschrift „Psychologische Dynamik“ jeweils eine analysierende Deutung an (unter Bezugnahme auf W.W. Meissner, *Ignatius von Loyola. Psychogramm eines Heiligen*; 1997), gefolgt von einem Kapitel über die Entwicklung der „Glaubensschritte des Ignatius“. Das „erkenntnisleitende Interesse“ besteht laut M. primär darin, „einige Dynamiken und Kontinuitätsstränge offenzulegen und weniger darin, einen psychologischen bzw. religionspädagogischen Gesamtansatz zu präsentieren“ (32). Dieses an sich lobenswerte Vorhaben gerät jedoch immer wieder an seine (v.a. äußereren) Grenzen. Denn gerade

hier wird die Kürze zum Fallstrick: Wo bei Meissner ausführlich eine Analyse der komplexen Persönlichkeit des Heiligen versucht wird, werden bei M. trotz seines Vorhabens, nur einige Dynamiken offenzulegen, viele Fragen lediglich angerissen bzw. wirken oberflächlich vereinfacht. Auch wird der Leser eher verwirrt als informiert, wenn innerhalb eines Exkurses ein weiterer Exkurs geboten wird (vgl. 82) – selbst wenn die Inhalte äußerst spannend sind. Der 2. Teil „Spirituelles“ ist der „Methode der Spiritualität“ (9) des Ignatius gewidmet, vor allem seinen „besonderen Vorgehensweisen beim Beten“ (116). Es werden zunächst profunde Informationen über Examen, Eucharistie und die ignatianischen Exerzitien geboten, die so manchen Leser darin bestärken könnten, das eigene Leben spirituell auszuloten, wenn auch die Reduktion auf die „Gebetsweisen“ ein wenig formalisiert wirkt. Das Buch schließt damit, „die verschiedenen Fäden ... zusammenzuknüpfen“ (159), und bietet Hinweise für Kandidaten, die (nach der Lektüre des Buches?) in einen Orden eintreten oder gar Jesuiten werden möchten.

Ute Leimgruber

Lisa F. OESTERHELD, *In Worten zelten. Durchlichtete Gedichte*. Vechta: Geest-Verlag 2007. 108 S., ISBN 978-3-86685-100-9, kart., € 10,00.

Es gibt viele Bücher mit religiösen Texten auf dem Buchmarkt, und man mag sich fragen, ob es überhaupt noch LeserInnen gibt für weiteres dieser Art. Oe.s Gedichte jedoch sind nicht einfach nette, schön komponierte Zeilen, vielmehr gehen sie wahrhaftig „durch die Herz Haut“, so der Titel ihres ersten veröffentlichten Bandes (Geest-Verlag 2006). Sie zeichnen sich aus durch eine sparsame Sprache, in der es kein überflüssiges Wort zu geben scheint. Oe. schreibt schnörkellos und auf das Wesentliche beschränkt, egal, ob es um ganz Alltägliches geht, um persönliche Glaubenserfahrung oder das Bedenken von Gebrauchsworten, die sich mit einer neuen Botschaft „durchlichten“. An einer Stelle wird es auch ungewohnt politisch: „Das Heilige/ braucht keinen Damm“ (50), heißt es in einem Gedicht über den G-8-Gipfel 2007. Hier wächst eine neue Botschaft aus einem mit Zäunen asso-

zierten Wort. An vielen Stellen werden vertraute Worte und Erfahrungen ins Herz und in die Meditation genommen und füllen sich mit einer gleichermaßen schlichten wie tiefen Botschaft. So etwa in „hilfreich“ (78): „hilfreich sein/ reich an seiner hilfe/ helfen/ dass sein reich/ komme.“ Packend, wohltuend und bereichernd an diesen Gedichten ist ihre Lebenskraft und Authentizität. Es wird spürbar, dass es Lebenserfahrungen sind, die da ins Wort geraten. Das Leben ist wirklich zuhause in diesen Worten, zeltet hier, wird durchlichtet. Aufmerksam wird es wahrgenommen in großen und in kleinen Momenten und vor Gott und auf ihn hin entgegen genommen oder gedeutet; dankbar, staunend, manchmal auch schmerzlich, aber immer in einem größeren Sinnhorizont. Und das wird zur Einladung, auch als LeserIn dem Leben nicht weniger aufmerksam zu begegnen und ihm nicht weniger abzulauen.

Oe., tätig als Pastoralreferentin und geistliche Begleiterin/Exerzitienleiterin, versteht ihre Gedichte als Verkündigung: So verwundert es nicht, dass sie das Schreiben und Veröffentlichen dieser Texte als ihre authentische Weise der Ermutigung zu einem gleichermaßen frohen wie tiefen Glauben entdeckt hat.

Bärbel Sabel

Bernardin SCHELLENBERGER, *Mit Benedikt Spiritualität erfahren*. Stuttgart: Kreuz 2005. 76 S., ISBN 3-7831-2525-1, geb., € 8,95.

Mit seinem bibliophil gestalteten Bändchen legt S. ein ebenso faszinierendes wie ansprechendes Buch vor, das von seiner jahrzehntelangen spirituellen Erfahrung in verschiedenen Kontexten und Tätigkeiten zeugt. Es will kein Lesebuch sein, sondern ist vielmehr als Lebe-Buch zu verstehen, das klar, verständlich und eingängig die benediktinische Spiritualität entsprechend der Benedikt-Regel für nicht-monastische Lebensformen aktualisiert.

Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass (nicht nur) heutige Menschen immer stärker Reizüberflutung und Beschleunigungsphänomene ausgesetzt sind bzw. sich diesen aussetzen, was eine bewusste und wache Lebensführung erschwert. Insbesondere die

Aufforderung, (wieder) hören zu lernen, was als „Zusammenfassung und Kurzformel“ (13) der Regel verstanden werden kann, wird in verschiedenen Aspekten so entfaltet, dass man von einer Wahrnehmungsschulung sprechen kann – ein zentrales spirituelles Anliegen S.s, wie u.a. auch in seinem Buch „Advent – ein spirituelles Abenteuer“ deutlich wird. Indem der Mensch wieder offen und achtsam für die Wirklichkeit wird und damit seine Wahrnehmung sensibilisiert, ist es ihm möglich, trotz aller Irritationen, „ganz bei sich selbst“ (59) zu wohnen. Da die Wahrnehmung maßgeblich sprachlich beeinflusst wird, bedarf es ebenso einer bewussten Formung der eigenen Sprache, die durch Wahrhaftigkeit, Prägnanz, Lob und geistliche Lektüre geprägt sein soll. Das erfordert je persönliche Konsequenzen für die eigene Lebensgestaltung, denn nur so ist es möglich, eingefahrene Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster allmählich zu ändern. Dies erfordert Arbeit an sich selbst und Disziplin, die sich auf Gottes Hilfe angewiesen (28) und demütig um die eigenen Grenzen weiß (47–50).

Es ist wohltuend undförderlich, dass S. jeweils mit wenigen Sätzen treffend, zur kritischen Selbstreflexion und zum Nachsinnen anregend, erhelltend und motivierend zu formulieren versteht. Dabei sind die dichten Bezüge der einzelnen Abschnitte untereinander sowie Wiederholungen nicht störend, sondern dienen vielmehr der Konzentration auf das Wesentliche und der Vertiefung. Farblich abgesetzte Passagen zur persönlichen Auseinandersetzung unterstützen zusätzlich die Beschäftigung mit den einzelnen Impulsen. Entsprechend der Aufmachung lässt sich das Buch auch als spiritueller Begleiter verstehen, indem man sich etwa Woche für Woche ein Kapitel vornimmt, um bewusst danach zu leben. So ist es möglich, (wieder) eine Tiefe in der eigenen Existenz zu entdecken und sie im Letzten als verdankte zu erfahren: „Die wesentlichen Dinge im Leben machst du nicht selbst. Sie passieren dir oder fallen dir zu. Dank ihrer kommst du über dich selbst hinaus. Das ist das Ziel der Spiritualität.“ (75) Es wäre wünschenswert, wenn es auch zu anderen Traditionen christlicher Spiritualität solche Hinführungen gäbe.

Jochen Sautermeister

Hansjörg SCHMID, Andreas RENZ, Jutta SPERBER (Hrsg.), „*Im Namen Gottes Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam*“ (Theologisches Forum Christentum – Islam). Regensburg: Pustet 2006. 246 S., ISBN 978-3-7917-1994-8, kart., € 19,90.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge muslimischer und christlicher Referenten und Referentinnen, die 2005 im Rahmen des Theologischen Forums Christentum – Islam in Stuttgart-Hohenheim zu einer ersten gemeinsamen Tagung zusammengekommen waren. Die insgesamt 16 Beiträge sind auf fünf Themenkreise verteilt; im Einzelnen seien hier vorgestellt:

Der 1. Teil widmet sich einer Theologie des Gebetes in Christentum und Islam. *Kenneth Cragg*, Islamwissenschaftler und ehemaliger anglikanischer Bischof in Kairo, beleuchtet Nähe und Erhabenheit Gottes im Koran und die Anrufung Gottes als Barmherzigen. Christen und Muslime verbinde der Glaube, dass Gott kein Abwesender sei – im Christentum werde der Glaube an Gottes Barmherzigkeit jedoch nachdrücklicher vertreten, „als es dem muslimischen Denken je lieb war, doch nicht in einer gönnerhaft oder ‚überlegenen‘ Art und Weise, sondern ausgehend von Aspekten, die schon tief im islamischen System der Dinge vorhanden sind“ (32). Gerade darum könne „die christliche Theologie zum islamischen Glauben in Beziehung treten“ (*ebd.*), so seine beachtenswerte Schlussfolgerung. Die muslimische Theologin *Hamideh Mohagheghi* deutet das islamische Gebet als personale Begegnung (54f.). Eine hilfreiche Information für Christen ist ihre Darstellung verschiedener Gebetsformen im Islam: Neben dem fünfmaligen täglichen Pflichtgebet (salat) praktizieren Muslime auch das freie Bitt- und Fürbittgebet (dua) ebenso wie das meditative, wiederholende Gottesgedenken (dikr) und den freien Lobpreis des Schöpfers (tasbiha). Die Beiträge des 2. Teils kreisen um die Frage, ob Gott im Bittgebet beeinflussbar sei. *El-hadi Essabah* stellt heraus, dass es im Bittgebet nicht darum gehe, Gottes Willen zu manipulieren, sondern letztlich um die Bitte, die Muslime mit Christen verbinde: „Dein Wille geschehe!“ (102). Ganz ähnlich sieht *Reinhold Bernhardt* das christliche Bittge-

bet: Beten sei „Sich-Gott-Überlassen“ (107); daher verändere „das Bittgebet nicht nur den Betenden selbst, sondern auch die Situation, in der er lebt“ (111). Den Zusammenhang von Gebet und Leiblichkeit beleuchten die Beiträge des 3. Teils. *Abdullah Takim* weist auf die ästhetische Dimension muslimischen Betens hin: Die Koranrezitation spreche alle äußerer und inneren Sinne des Menschen an, so dass es nicht nur um die Bedeutung der Wörter, sondern auch um eine sinnliche und emotionale Wahrnehmung gehe (136f.). Bei der Niederwerfung, dem Höhepunkt des islamischen Gottesdienstes, befindet sich der Mensch in Harmonie mit allen Geschöpfen, die Gott als ihren Schöpfer anerkennen. Für den Liturgiewissenschaftler *Ansgar Franz* ist die Ernsthaftigkeit muslimischer Gebetsgebärden Anstoß, die eigene Tradition neu zu entdecken. Schon Origenes belegt den Brauch der Christen, sich beim Gebet nach Osten zu wenden (146). F. weist außerdem auf, dass seit Cassian die dem Hören der Schrift angemessene Haltung das Sitzen ist, während man beim persönlichen Gebet kniet und beim gemeinsamen, öffentlichen Gebet steht (weshalb das Knien beim Hochgebet eigentlich eine Deformation sei; vgl. 153). Sein Beitrag endet mit der offenen Frage, ob die Wertschätzung des Stehens im Christentum und des Sich Niederwerfens im Islam nicht auch einen Hinweis auf eine je andere Akzentuierung des Gottesbildes (153) enthalten könne. Ob Christen und Muslime gemeinsam beten können, beleuchten die kontroversen Beiträge des 5. Teils. *Martin Bauschke* von der Stiftung Weltethos spricht sich für das „abrahamische“ Beten aus, d.h. das interreligiöse gemeinsame Beten (204). Denn christliches Beten ist seiner Meinung nach älter als trinitarisches Beten (207). *Friedmann Eißler* stellt dagegen klar, dass christologisches und trinitarisches Bekenntnis so alt sind wie das Christentum (217). Die Vorstellung einer übergeordneten Einheit aller Religionen entspringe einem falschen Harmoniebedürfnis. Konkurrierende Wahrheitsansprüche sollten theologisch anerkannt und angemessen reflektiert werden (220f.). Der Neutestamentler *Heikki Räisänen* beleuchtet das Jesusbild des lukanischen Doppelwerks und sieht in der Unterordnung Jesu zugunsten einer klaren Theozentrik bei Lukas Brücken zum Jesusbild des

Koran. Seine These, aufgrund dieser Unterordnung werde in der Apg nicht zu Jesus, sondern nur zu Gott gebetet, ist angesichts des Gebetes des sterbenden Stephanus (7,59) nicht haltbar. In ihren Schlussthesen halten die Herausgeber noch einmal fest: Die Gebets- und Glaubenserfahrung der Christen, Gott sei ansprechbar geworden in Christus und sein Geist lehre beten, war der Grund zum trinitarischen Bekenntnis, nicht umgekehrt (241). Die große Mehrheit christlicher und muslimischer Theologen hält multireligiöse Gebete (nach dem Vorbild von Assisi) für verantwortbar (*ebd.*).

Wer keine vorschnellen Patentantworten erwartet, sondern Anstöße für das eigene Weiterdenken erhofft, findet in diesem Band wertvolle Anregungen. Die hier gesammelten Beiträge zeigen, dass gerade die Praxis christlich-islamischen Dialogs ein solides theologisches Fundament braucht, aber ebenso die Theologie anstoßen kann, sich im Dialog mit ihren alten Quellen neuen Fragen und Situationen zu stellen.

Hildegard Gosebrink

Herbert VORGRIMLER, „... und das ewige Leben. Amen!“ *Christliche Hoffnung über den Tod hinaus*. Münster: Aschendorff 2007. 96 S., ISBN 3-402-00228-0, kart., € 9,80.

Alle Menschen müssen sterben. So steht jeder vor der Frage nach dem Sinn des Lebens, die nicht zu trennen ist von der Frage nach dem Sinn des Todes und einem Weiterleben nach dem Tod. V. möchte in elf kurzen Kapiteln über das Sterben (5–19, 38–47), den Tod (20–37) sowie die verschiedenen Vorstellungen von einem Leben nach dem Tod (48–95) besonders Leser erreichen, die einen Menschen verloren haben oder sich mit dem eigenen Sterben auseinandersetzen. Seine Tätigkeit als Krankenhausseelsorger konfrontiert V. immer wieder mit existenziellen Fragen (tod-)kranker Menschen und fordert Antworten auf die „Warum-Frage“ (7, 13).

Im Zusammenhang von Sterben und Tod thematisiert V. „die kirchliche Lehre von der ‚Erbsünde‘ (dieses missverständliche Wort gibt es nur im Deutschen)“ (16) und reflektiert kritisch Bibeltexte sowie die Deutung des Kirchenvaters Augustinus zu

Röm 5,12 im Hinblick auf das Bild vom Sünden strafenden Gott. Anhand der jüdischen Tradition stellt V. Überlegungen zur Unsterblichkeit an als ein ewiges Leben im Sinne einer „überzeitlichen(n) Vollendung“ (29) durch den „lebensbejahenden Gott“ (21). Der Dualismus von Leib und Seele bei Platon und Aristoteles wird ebenso thematisiert wie die thomistische „Seelen-Lehre“ (27) im Gegensatz zur jüdischen ganzheitlichen Anthropologie. Nach V. hat sich „in der neueren katholischen Theologie ... die Meinung“ zugunsten der Auffassung geändert, „dass im Tod eine *Vollendung des ganzen Menschen* geschenkt werde“ – ganz im Sinne von 1 Kor 15,44 als „eine verwandelte Leiblichkeit“ bzw. „Verwandlung im Tod“ – gegen die Überzeugung „bei Aristoteles und Thomas von Aquin, dass die Seele zu ihrer Existenz auf die Aktualisierung in der Materie angewiesen“ (31) sei. Hingegen spricht die evangelische Theologie „von der Seele als dem Innern oder dem Selbst des Menschen, als Organ der Einsicht von Sünde und Vergebung“ (32). „Gläubig sterben“ (38–40) ist ein bewusster „Lern- und Glaubensprozess“ (39) im Judentum und Christentum schon „vor der Stunde des biologischen Sterbens“ (38). Hierbei „nimmt Gott, der Urheber, Erhalter und Freund des Lebens, im Tod eines Menschen dessen Leben nicht weg“, sondern er nimmt „den Sterbenden und dessen Leben umgestaltend zu sich, an sich“ (38). Im Hinblick auf Ps 22 führt „die erlittene Gottesferne zur erlebten Gottesnähe“. So sei „der Klageschrei Jesu ... kein Schrei der Verzweiflung, sondern eines Vertrauens“ (42). Diffus und mitunter „Höllenängste“ auslösend wirken im Gegensatz dazu Vorstellungen vom „Zornesgericht Gottes“ (49), vom Fegefeuer als Ort der „Läuterung“ (60–82). Alle Menschen sind jedoch „durch den Gott Jesu aus dem Tod gerettet“ und „begegnen ... Gott unmittelbar“ (57), sie erfahren hierbei eine Selbsterkenntnis (57, 67) bzw. „Begnadigung“ (58). Der Himmel wird in Anlehnung etwa an Mt 22,2–14; Lk 22,29–30 oder Offb 21 gedeutet als „eine ganz neue Qualität des Lebens ... in einer ... intimen Gemeinschaft mit Gott“ (84). Letztlich kommt der Tod und die Auferweckung respektive Auferstehung Christi den gläubigen Menschen als berechtigte „christliche Hoffnung über den Tod hinaus“

zugute – „erlöst sind wir von der Hoffnungslosigkeit“ (95).

Die eher populärwissenschaftliche Ausrichtung des Bändchens geht sensibel und dogmatisch kritisch auf Angstvorstellungen (tod-)kranker Menschen ein. Ob jedoch Christen, die nicht Theologie studiert haben, wirklich alle philosophischen und theologischen Überlegungen V.s verstehen können, mag dahingestellt sein. Bleibt zu hoffen, dass durch dieses dichte und aussagekräftige Büchlein Nöten, Ängsten und Depressionen Sterbender und ihrer Angehörigen entgegengewirkt werden kann.

Manfred Diefenbach

Peter ZIMMERLING, *Evangelische Spiritualität. Wurzeln und Zugänge*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2003. 310 S., 10 s/w-Abb., ISBN 978-3-525-56700-5, kart., € 39,90.

Sagen wir es gleich: Eine verdienstvolle Arbeit, die wirklich das tut, was sie sich vorgenommen hat, nämlich Wurzeln evangelischer Spiritualität freizulegen und Zugänge zu ihr aufzuzeigen. Schon die Frage „Gibt es eine spezifisch evangelische Spiritualität?“ (283) zeigt, wie viel „verschüttet oder in Vergessenheit geraten“ (5), weil kaum „praktiziert“ ist.

Im 1. Kap. bringt Z. zunächst eine Bezeichnungsbegriffbestimmung von Spiritualität, klärt das durchaus problematische bis ablehnende Verhältnis neuerer evangelischer Theologie zur Spiritualität. Z. setzt sich für die „Reintegration der Spiritualität in die Theologie“ ein und entwickelt Kriterien einer evangelischen Spiritualität wie Konzentration auf Jesus Christus, auf die Bibel, auf das Handeln Gottes sowie die Wiederentdeckung von Askese und Übung. Angesichts des geradezu überbordenden Gebrauchs des Begriffes „Spiritualität“ und seiner inhaltlichen Präzisionschwäche ist die Klärung der Wortbedeutung durch Z. gut und notwendig. Im 2. Kap. werden als Wurzeln nachreformatorischer Spiritualität exemplarisch große Christen genannt, ihre Spiritualität dargestellt und ihre jeweiligen Impulse für die evangelische Spiritualität und für heute aufgezeichnet. Es sind Martin Luther und Teresa von Avila im 16. Jhd., Nikolaus Ludwig Graf von Zinzen-

dorf im 18. Jhd. und Dietrich Bonhoeffer im 20. Jhd. Erstaunlich bei dieser Auflistung ist zweierlei: Zum einen, dass als Wurzel evangelischer Spiritualität nicht wenigstens die pietistische Frömmigkeit mit Gestalten wie Gerhard Tersteegen (18. Jhd.) aufgeführt wird oder auch Roger Schutz und seine Taizé-Gemeinschaft für eine zeitgemäße evangelisch-ökumenische Spiritualität. Zum anderen: Es ist zwar bekannt, dass Teresa von Avila schon bald von Protestanten gelesen, dass sie nicht selten als eine der „luteranos“ angesehen wurde, aber es erstaunt doch, mit welcher Selbstverständlichkeit ihre Schriften hier zu den Wurzeln evangelischer Spiritualität gerechnet werden. Bedenkt man ferner, dass Z. wiederholt von einer „Integration der ignatianischen Exerzitien in die evangelische Spiritualität“ spricht und sie begrüßt (193.277.279), könnte mit ähnlichem Recht auch Ignatius von Loyola zu den „Vätern“ evangelischer Spiritualität gerechnet werden, was angesichts seines Titels „Vater der Gegenreformation“ (279) einer gewissen Ironie nicht entbehrt. Z. betont, dass er aus der Praxis – u.a. als Pfarrer einer evangelischen Kommunität – viel gewonnen habe, vor allem habe ihn der Austausch mit orthodoxen und katholischen Christen „zu einer Neuentdeckung des lutherischen Profils evangelischer Spiritualität geführt“ (6). So ist denn auch der praktische Teil des Buches (3. und 4. Kap.) der reichste. Z. gibt zunächst eine Übersicht über praktische Ausgestaltungen evangelischer Spiritualität heute – wie den Kirchentag, die evangelischen Kommunitäten, die Meditationsbewegung, charismatische und fundamentalistische Strömungen. Dies sieht und bewertet er unter dem umfassenden Aspekt der „Wiederkehr der Religion“ (126ff.) und einer „neuen Religiosität“ (133ff.). Im 4. Kap. gibt Z. Anstöße und Hilfen für die Praxis geistlichen Lebens. Dabei sieht er kritisch auf Erneuerung hin die überkommenen Übungen wie das persönliche Gebet, die „Bibellese“ und den Vollzug der Sakramente (Taufe, Abendmahl, Beichte) und betont die „Gemeinschaftsdimension evangelischer Spiritualität“. Schließlich überprüft Z. die „vorreformatorischen“ Formen geistlichen Tuns wie „Heiligengedächtnis“, Pilgern, Fasten und die (ignatianischen) Exerzitien unter dem Aspekt, ob und wie sie „in die evangelische

Spiritualität integriert werden können, um diese zu bereichern.“ (5).

Bei der Lektüre des Werkes drängt sich eine Erkenntnis auf: Durch den Wegfall der großen Ordensgemeinschaften in der evangelisch-lutherischen Christenheit hat die evangelische Spiritualität schweren Schaden genommen. Diese Erkenntnis scheint auch Z. wenigstens anzudeuten, wenn er am Beispiel der Exerzitien darlegt, dass wichtige Impulse für Spiritualität und spirituelle

Praxis gerade von den im vergangenen Jahrhundert entstandenen evangelischen Bruder- und Schwesternschaften ausgehen (278ff.). Hilfreich sind die „Lesehinweise“ jeweils am Ende der einzelnen Abschnitte. Ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Personenregister schließen den Band ab. Bei der Fülle des behandelten Stoffes wäre ein Sachregister ebenfalls wünschenswert gewesen. *Johannes G. Gerhartz SJ*

In Geist und Leben 6-2008 schrieben:

Otto Betz, geb. 1927, verh., Dr. theol., Prof. em. für Religionspädagogik. – Grenzgebiet zwischen Theologie und Germanistik, Symbolverständnis.

Josef Bill SJ, geb. 1927, geistliche Begleitung, Exerzitien, Schriftstellerei. – Spiritualität, Mystik, Ökumene.

Karsten Erdmann, geb. 1959, Dipl.-Kulturwiss., Dipl.-Theol., Diakon, Militärseelsorger. – Spiritualität, Musik, Philosophie.

Johannes Günter Gerhartz SJ, geb. 1926, Dr. theol., Prof. em. für Kirchenrecht. – Ignatianische Spiritualität, Exerzitien.

Stephan Lüttich, geb. 1974, Dr. theol., Priester der Diözese Hildesheim. – Theologie und Literatur, biographische Theologie, Liturgie.

Theo Paul, geb. 1953, Dipl.-Theol., Generalvikar im Bistum Osnabrück. – Soziale und pastoral-theologische Fragestellungen.

Norman Tanner SJ, geb. 1943, Dr. theol., Prof. für Kirchengeschichte an der Pontif. Univ. Gregoriana, Rom.