

Bücher

Buchbesprechungen

Arnold Angenendt

Toleranz und Gewalt

Das Christentum zwischen Bibel und Schwert

Münster: Aschendorff 42008. 799 S.

ISBN 978-3-402-00215-5, geb., € 24,80

A.s Buch ist aus der Auseinandersetzung mit christentumsfeindlichen Gedanken des Philosophen Herbert Schnädelbach entstanden, die dieser in „Die Zeit“ veröffentlicht hatte (Nr. 20, 11.05.2000; jetzt in: R. Leicht (Hrsg.), *Geburtsfehler? Vom Fluch und Segen des Christentums*. Berlin 2001, 13–34). Dennoch würde man A. unrecht tun, wollte man es nur als Anti-„Kriminalgeschichte des Christentums“ lesen. Der emeritierte Münsteraner Kirchenhistoriker setzt sich zwar kritisch mit Schnädelbachs viel diskutierten Thesen zu den „Geburtsfehlern“ des Christentums sowie den von Karlheinz Deschner (vgl. u.a. 79ff.) und anderen wenig seriösen Autoren kolportierten Vorurteilen über Schwertmission, Hexenprozesse, Inquisition und Kreuzzüge auseinander, es geht ihm aber um weit mehr.

Im ersten der fünf umfangreichen Teile seines Buches skizziert A. die Entstehung und Entwicklung des Toleranzbegriffes. Hier wird sein Grundansatz deutlich, der wie das Gesamtwerk des Autors in der Tradition der französischen „Annales“-Schule steht: Kirchengeschichtsschreibung müsse der hermeneutischen Herausforderung gerecht werden, die sich aus der Spannung zwischen absolutem ethischen Anspruch der biblischen Offenbarung und begrenzten menschlichen Kulturfähigkeiten ergebe. Es sei deshalb ihre Aufgabe, neben der Erhebung der historischen Fakten auch die religions-, sozial- und mentalitätsgeschichtlichen Kontexte zu beschreiben und die Ergebnisse immer wieder mit den Aussagen der Heiligen Schrift als zentraler Glaubensurkunde zu konfrontieren. Der im Christentum entstandene Toleranzgedanke, den A. biblisch v.a. an dem immer wieder zitierten Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30; vgl. 235f.

254ff. 328ff. u.ö.) festmacht, stelle eine höchst zerbrechliche kulturelle Leistung dar, die „einer widerstrebenden Menschennatur erst abgerungen werden“ (82) müsse. So bleibe er immer wieder vom Rückfall in archaische Denk- und Verhaltensmuster bedroht, könne aber gleichzeitig eine ganz erhebliche, positive geschichtsgestaltende Kraft entfalten. Die folgenden Teile beschreiben diese Dialektik von Toleranz und Gewalt dann im Hinblick auf Gottebenbildlichkeit und Menschenwürde, die Verfolgung von Häretikern und angeblichen Hexen, das Konzept des heiligen oder gerechten Krieges sowie das Verhältnis von Judentum und Christentum. Ein differenzierter Seitenblick gilt in den jeweiligen Zusammenhängen immer der historischen Entwicklung sowie der gegenwärtigen Gestalt des Islam.

A. präsentiert eine beeindruckende Fülle von Material, wie die über 3000 Endnoten und 76 Seiten Literaturverzeichnis belegen. Dabei lässt er sowohl zeitgenössische Autoren als auch die aktuelle Forschungsliteratur zu Wort kommen. Aus den historischen Quellen und ausführlich referierten statistischen Daten ergeben sich überraschende Einsichten über klischeebeladene Themen wie etwa die Hexenverfolgungen der frühen Neuzeit, die nicht zuerst von kirchlichen, am wenigsten päpstlichen, sondern v.a. von staatlichen Behörden betrieben worden seien (vgl. 295–319). Wegen der quasi-apologetischen Anlage des Werkes ist verständlich, dass der Autor eher die positive Bilanz betont und z.B. die historische Bedeutung des Christentums für die Entwicklung der modernen Vorstellung von Menschenwürde, Geschlechtergerechtigkeit oder Armensorge hervorhebt. Gleichzeitig werden aber auch die dunklen Seiten der Kirchengeschichte nicht verschwiegen. Dies kommt beispielsweise in A.s Ausführungen über den christlichen Antijudaismus zum Ausdruck, der bis weit in das 20. Jh. hinein das Denken bedeutender Theologen und Kirchenmänner bestimmt habe (vgl. 534–552). Für Menschen, die sich darum bemühen, ein Leben aus dem Glauben zu führen, ist das Buch nicht nur von historischem Interesse, sondern besitzt durchaus auch eine spirituelle Relevanz: Der historische Aufweis der äußersten Verletzbarkeit der dünnen Schicht christlicher Humanität durch die Ur-Kräfte menschlicher Neigungen und Triebe deutet auf die Notwendigkeit ständiger Bekehrung hin, die als eine Grundkonstante geistlicher Existenz gelten kann.

Stephan Lüttich

Günther Boss

Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg (Innsbrucker theologische Studien; 74)
Innsbruck: Tyrolia 2006. 372 S.
ISBN 978-3-7022-2799-9, kart., € 36,00

„Was ist Natur?“ (11). Dass diese Frage keineswegs so selbstverständlich ist, wie es scheinen könnte, beruht, so führt B. in seiner Dissertation aus, auf einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, die in der Neuzeit einsetzt. Durch die Entwicklung der modernen naturwissenschaftlichen Methode wurde die Natur, die äußere wie die des menschlichen Leibes, vollständig physikalisch erklärt. Dadurch wurde es für den Menschen unmöglich, sich in seiner Vernunftbestimmtheit zugleich als Teil der Natur zu begreifen. Sie stand dem menschlichen Geist mit seiner Suche nach Sinn fortan als sinnleerer, kausal determinierter Zusammenhang vermittlungslos gegenüber. In der ökologischen Krise spiegelt sich daher, so betont B., nicht nur eine „Bedrohung der Biosphäre um uns herum, sondern zugleich eine Krise des menschlichen Selbstverständnisses, eine Krise der Anthropologie.“ (11). Da B. das Thema unter theologischer Perspektive angeht, muss er die Relation von Gott, Mensch und Natur thematisieren. Um diese Aufgabe zu lösen, wählt B. zwei prominente Autoren aus, die die theologische Anthropologie des 20. Jh. maßgeblich geprägt haben: Karl Rahner als katholischen und Wolfhart Pannenberg als evangelischen Theologen. Ein Verständnis von Natur, das auch genuin theologische Momente berücksichtigt, lässt sich, so die Leitthese, nur entwickeln, wenn man die Natur nicht kurzschlüssig mit dem identifiziert, was die Naturwissenschaften im Rahmen ihrer begrenzten Methode erkennen. Man muss immer die drei Pole, Gotteslehre, Anthropologie und Naturlehre, in einen Zusammenhang bringen und prüfen, ob die Aussagen miteinander kompatibel sind.

Die Gotteslehre von Rahner, so B., ist dadurch gekennzeichnet, dass er zum einen davon ausgeht, dass es eine Erfahrung Gottes gibt, zum anderen davon, dass sich Gott jeglicher kategorialen Bestimmung entzieht. Im Unterschied zu Antike und Mittelalter ist freilich der Ort der Gotteserfahrung nicht mehr die Natur, sondern ausschließlich der Mensch. Die Natur ist für Rahner im Sinne der Naturwissenschaften ein „Feld der Wirkursächlichkeit“ (46)

und somit kausal determiniert. Natur wird naturwissenschaftlich erklärt, ohne theologische Aspekte zu berücksichtigen. Die Naturwissenschaften ihrerseits können die göttliche Wirklichkeit prinzipiell nicht erreichen. Damit ist bereits das Problem benannt, das Rahners Ansatz insgesamt innewohnt: „So bleibt ein unmittelbares Anknüpfen an einzelne Naturphänomene oder Naturerfahrungen, ein Anknüpfen an eine mögliche ‚natürliche Religion‘, für einen Aufweis Gottes ausgeschlossen.“ (34). Wie aber, so lautet die entscheidende Frage, kann die Natur Schöpfung Gottes sein, wenn die Schöpferkraft in ihr überhaupt nicht erkennbar ist? Da Naturverständnis und Anthropologie miteinander verknüpft sind, handelt sich Rahner ein weiteres Problem ein. Die menschliche Natur wird scharf von der „unterpersonalen Natur“ (54) und damit von jeder Dinghaftigkeit unterschieden. Nur der Mensch ist offen für das Wirken der Gnade und Subjekt der Gotteserfahrung. Er überschreitet die sachhaft bestimmte Natur, die zum bloßen „Material“ (112) seines Selbstvollzugs wird. Wie aber kann sich der Mensch vor diesem Hintergrund selbst als leib-geistige Einheit verstehen? Mit guten Gründen weist B. darauf hin, dass durch die an der neuzeitlichen und von Heidegger geprägten Bestimmung des Menschen durch Bewusstsein, Transzendentalität und Freiheit nicht nur die Natur, sondern auch die „Intersubjektivität“ (112) unterbewertet bleibt. Rahner vermeidet zwar einen ontologischen Reduktionismus des Menschen; doch die Natur überantwortet er den modernen Naturwissenschaften mit ihrem „methodischen Atheismus“ (128). „Damit wird die ‚Physis‘ gänzlich den neuzeitlichen Naturwissenschaften überlassen, und der Theologie ist nurmehr bei der menschlichen Natur, insofern diese Transzendentalität ist, ein wirkliches Deutungsrecht gewährt.“ (55). Die Natur hat bei Rahner keine eigene Bedeutung. Es ist das besondere Verdienst von B. zu zeigen, warum die Prämissen von Rahner keine schöpfungstheologische Begründung der Natur zulassen. „Entwickelt man die Naturthematik ... direkt von seiner Gotteslehre und Anthropologie her, muss man zu dem Schluss gelangen, dass Rahner so etwas wie ‚die Natur‘ in einem umfassenden Sinne aus *systematischen* Gründen gar nicht integrieren kann, besser: dass er ‚die Natur‘ nur in der funktionalen Perspektive des ‚Materials‘ von Subjektivität denken kann.“ (127).

Die zweite große Studie ist dem Werk Pannenburgs gewidmet. Anders als Rahner hat sich

Pannenberg zeitlebens mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften auseinandergesetzt und sie auch in seine Anthropologie aufgenommen. B. selbst sieht die Werke von Rahner und Pannenberg als „komplementär“ an, da der eine transzendental ansetzt, der andere von der „geschichtlichen Vernunft“ (138) ausgeht. Wie bei Rahner entwickelt B. nun auch bei Pannenberg zunächst dessen Gotteslehre, in deren Zentrum die Überzeugung steht, dass „Offenbarung als Geschichte“ (151) zu begreifen sei. Obwohl auch unter dieser Perspektive die Natur nicht ausdrücklich thematisch wird, ist sie doch nicht von vorneherein ausgeschlossen. „Nicht die ‚subjektive‘ Frage des Ich nach Gott, sondern die ‚objektive‘ Geschichte Gottes mit Welt und Mensch“ (162) steht im Zentrum. Dass Pannenberg den Begriff des Geistes nicht ausgehend vom menschlichen Bewusstsein entwickelt, hat tief greifende Konsequenzen für die Anthropologie und das Naturverständnis, wie B. im 2. und 3. Teil seiner Analyse zeigt. Dabei geht freilich auch Pannenberg davon aus, dass in der Neuzeit nicht mehr der Kosmos, sondern die Anthropologie den Ausgangspunkt für die Gottesfrage bildet. Noch in den 60er Jahren ist er ein Anhänger des technischen Fortschritts, der die Natur als der menschlichen „Verwaltung“ (221) übergeben ansieht. In den folgenden Jahren jedoch bemüht er sich immer mehr darum, die Natur in die Universalgeschichte zu integrieren und sie mit dem Gottesgedanken zu verbinden. Gott als Schöpfer ernst zu nehmen bedeutet, ihn nicht nur als Schöpfer des Menschen, sondern auch der Natur zu verstehen. Der Weg, den Pannenberg einschlägt, beinhaltet freilich, dass er nach einer „Konsonanz zwischen Einzelwissenschaft und Universalwissenschaft“ (231) sucht. Im Hinblick auf die Anthropologie bedeutet das, dass er, anders als Rahner, auch die einzelwissenschaftlichen Erkenntnisse aufgreift und sie durch die Gottesbeziehung überhöht. In ihr sieht er die Würde des Menschen in jeder Phase seines Lebens begründet. Wenn man den Menschen jedoch in seiner Geschichtlichkeit als Einheit von Leib und Geist versteht, dann, so folgert Pannenberg, lässt sich Geist nicht auf das menschliche Bewusstsein beschränken. „Der Geist ist schon in der Schöpfung am Werke als Gottes mächtiger Atem ... und erst auf dem Hintergrund seiner Tätigkeit als Schöpfer allen Lebens kann sein Wirken in der Ekstase des menschlichen Bewusstseinslebens richtig verstanden werden.“ (258). Diese Einsicht führt zu einem Wandel in

der Naturethik: Der Mensch soll sich selbst als Glied der Schöpfung und als deren Bewahrer verstehen. Zum anderen führt sie dazu, dass Pannenberg aufgrund der Orientierung an der Idee der Konsonanz der Disziplinen nun naturwissenschaftliche Erkenntnisse theologisch interpretiert. Dadurch legt er jedoch nur das naturwissenschaftliche Verständnis der Natur zugrunde und verfehlt, so argumentiert B. mit Recht, sein eigentliches Anliegen: ein genuin theologisches Verständnis der Natur zu entwickeln. Der große Mangel an Pannenburgs Ansatz ist, dass er nicht auf die Bedingungen der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis und damit auch auf deren methodisch bedingte Grenzen reflektiert. Dieser Schritt wäre entscheidend, um einen Naturbegriff zu entwickeln, der auch theologische Momente beinhaltet. B. vermittelt nicht nur eine kenntnisreiche und gut lesbare Darstellung des Naturbegriffs von Rahner und Pannenberg, sondern auch die Gründe, warum keiner von beiden die theologischen Aspekte der Natur thematisieren kann. „Meines Erachtens lässt sich der Naturbegriff naturwissenschaftlich gar nicht abschließend bestimmen, weil die Naturwissenschaften gar keine Wesensfragen stellen oder beantworten. Dieser theologische Naturbegriff müsste den Naturwissenschaften nicht beziehungslos gegenüberstehen, würde sich aber deutlich *kritisch* zu den Naturwissenschaften verhalten, die allenfalls Teilaspekte an dem entdecken können, was theologisch als ‚Natur‘ zu bestimmen wäre.“ (328f.). Mit diesem Statement formuliert B. die entscheidende Aufgabe, die sich heute nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie und der Anthropologie stellt.

Regine Kather

Gerhard Kaiser

Spätlese. Beiträge zur Theologie, Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
Tübingen: A. Francke Verlag 2008. 501 S.
ISBN 978-3-7720-8276-4, geb., € 49,00

„Ein Germanist zur Theologie“, „Christentum und Literatur“, „Literatur“ und „Geistesgeschichte“: In vier Abteilungen versammelt der 80jährige Freiburger Literaturwissenschaftler eine thematisch breit gefächerte Auswahl von Beiträgen, die seit seinem Ausscheiden aus dem universitären Lehrbetrieb 1990 entstanden und ursprünglich u.a. in der „Zeitschrift für Theolo-

gie und Kirche“, in „Geist und Leben“ oder den „Stimmen der Zeit“ erschienen. Im Mittelpunkt der mehr als ein Drittel des Bandes umfassenden literarischen Arbeiten stehen Goethe, Heine, Fontane, Thomas Mann, Stefan George und Günter Eich. Gerade in seinen interdisziplinären Grenzüberschreitungen bemüht sich K., der zu den bedeutendsten deutschen Germanisten zählt, die Grenzen im Blick zu behalten und Verwischungen zu vermeiden. Anhand literarischer Werke von Keller und Max Frisch (dessen »unentdeckter« später Erzählung „Der Mensch erscheint im Holozän“ eine eigene luzide Deutung gewidmet ist) profiliert K. eindrücklich den Unterschied zwischen exakten Natur- und hermeneutisch-selbstreflexiven Geisteswissenschaften. Während Naturwissenschaften nach Ursache und Wirkung fragen, erschließen Kulturwissenschaften Sinn und Bedeutung. Das Erkenntnissubjekt der Geisteswissenschaften kann dabei der Welt nur soweit auf den Grund kommen, wie es sich selbst auf den Grund geht. Die exakten Wissenschaften hängen von der nicht exakten Sprache menschlicher Verständigung ab, der Entwicklung der Fähigkeit, auch Abwesendes und nicht sinnlich Wahrnehmbares zu vergegenwärtigen und mitzuteilen, Zeichen für Sachen zu setzen und Sachen als Zeichen und d.h. Bedeutung zu verstehen, ja viele Dinge, die man nicht exakt wissen kann, sind für das Verständnis des Menschen und seiner Welt viel wichtiger als eine Menge exakt wissbarer. Andererseits schrumpfen die Dimensionen des exakt Wissbaren, wenn der Fragehorizont darüber hinaus gekappt wird. Gerade daraus ergibt sich für K. die „kulturelle Leitfunktion der Literatur, deren darstellende, in Bildern, Figuren und Brüchen, Abstürzen, Diskontinuitäten, Widersprüchen sprechende Deutung von Mensch und Welt die differenzierteste und reichste Weise des Weltbegreifens ist, die der Mensch entwickelt hat“. Als unersetzbar-unverzichtbare Weise menschlicher Selbst- und Weltdeutung gilt den „Lebensspielen der Dichtung“ denn auch die unausschöpfbare „Arbeit der Interpretation“!

Von Anfang an hat sich K. für das Fortwirken religiös-theologischer Motive und Strukturen in ihren säkularen geistesgeschichtlichen und speziell literarischen Transformationen interessiert und als „Liebhaber der Theologie“ immer wieder Überschneidungsfelder zwischen Literaturwissenschaft und Theologie thematisiert. 1995 wurde ihm dafür das Ehrendoktorat der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität

Tübingen verliehen. Neben eindringlichen Analysen zu Christian Lehnerts christlicher Lyrik oder der Erzählung „Der Mann an Noahs Fenster“ in „Starlite Terrace“ von Patrick Roth finden sich in dem Band kritisch-engagierte Positionsbestimmungen gegenüber George Steiners kurzschlüssiger Ineinsetzung von Kunst, Glauben und Welt oder Jan Assmanns panoramischer Monotheismuskritik. Einer der berührendsten Aufsätze arbeitet an Lessings „Nathan dem Weisen“ dessen dichterische Kraft heraus, die darin besteht, nicht einfach eine religiöse Lehre mit einer Geschichte zu illustrieren, sondern in der Dramenhandlung das Verhältnis von erzählerischer Argumentation und glaubender Existenz zu reflektieren – das ganze Stück erweist sich gegründet in einem vorgreifenden Glauben an eine göttliche Weltordnung, die der Mensch heraufführen hilft, indem er das in der Ring-Parabel formulierte Gebot vorurteilsfreier Frömmigkeit und Menschenliebe erfüllt! Im Erkennen solcher Kontaktstellen zwischen Dichtung und Glaube ist es K. ebenso wichtig, „daß der Funke zwischen Gegensätzen springt. Keine christliche Heimholung des Heiden Goethe, der doch sein ganzes ihm überkommenes Christentum an den Fußsohlen mitnimmt. Umgekehrt: keine ästhetische oder erzähltheoretische Neutralisierung des Buches Hiob, das doch seine letzten theologischen Aussagen als Dichtung gewinnt.“ (12). Nicht von ungefähr erschließt K. im Eröffnungsbeitrag anhand der biblischen Hiob-Dichtung – auf sie spielt auch Lessings „Nathan“ an und bettet so die Verkündigung einer Humanitätsreligion in eine Theodizeehandlung ein – die für das biblisch-christliche Gottesverständnis und das Theodizee-Problem entscheidende theologische Valenz des Erzählens. Von daher spielt K. der Theologie die Schlüsselfrage zu: Wie weit ermöglicht, ja erfordert die dichterische Verkündigungsweise zentraler Bestände des Alten und Neuen Testaments zur Erschließung ihres letzten theologischen Horizonts eine literaturwissenschaftliche Perspektive?

Ein wahres Kabinettstück ist die breit recherchierte Studie über das Universitätsmotto „Die Wahrheit wird euch frei machen“ am Freiburger Kollegengebäude. Trotz Kulturkampfstimung in Folge des vom Vatikan erzwungenen Antimodernisteneids nimmt 1911 ein kulturprotestantisch eingefärbter Idealismus diesen Bibelspruch (Joh 8,32) als frei verfügbaren Zitatenschatz in Anspruch – als Bildungsschmuck wird das verstümmelte Christus-Wort zum Wandschmuck an der Aula der Freiburger Uni-

versität, die Zitatquelle bewusst weggelassen, die eine religiös-theologische Verbindlichkeit hätte suggerieren können, die es gerade abzubauen galt. K. sieht in dieser überschwänglich hoch gehaltenen, genau besehen jedoch weiterhin unverbindlich beschworenen Zitatkultur das Zeugnis einer umfassenden Weichspülung und Konturaufweichung – für die universitäre Praxis war dieses Ethos längst nicht mehr allgemein maßgeblich, schließlich gab es in der gelehrten Welt eine lange, zumindest als Unterströmung wirksame Tradition voltairianischer Skepsis und zunehmend des Agnostizismus. Ein Musterbeispiel also für den widerspruchsvollen Prozess der Säkularisierung, der beinhaltet, dass biblische und kirchliche Formen der christlichen Tradition mit neuen weltlichen Inhalten gefüllt werden. Scharf geißelt K. den Verzicht auf Prägnanz und Spezifik der christlichen Botschaft. Wird dem biblischen Wahrheitsbegriff hier doch ein ganz anderer, antikirchlicher substituiert, der gleichwohl von der Aura des Bibelworts zehrt: Christus spricht von Freiheit aus Wahrheit – Freiheit der Wissenschaft meint Wahrheit aus Freiheit. Ausgerechnet mit einem Bibelwort hält die Universität ihren Freiheitsanspruch der Kirche entgegen! Bei dem federführenden Mottofinder macht K. denn auch zwei zeittypische Grundüberzeugungen namhaft: dass es die Wissenschaft dahin gebracht habe, objektiv zu sein, und dass es eine Geschmacklosigkeit für den Gebildeten sei, Glaubensfragen ans Tageslicht zu zerren. Demgegenüber stellt K. kritisch heraus, wovon das Christuswort Wissenschaftler frei zu machen verheißt: vom Wahn der absoluten Erkenntnis, vom Allwissenheits- und Verfügungswahn sowie vom Wahrheitsdogmatismus. Immer wieder bezieht K. so sein protestantisches Christentum ins Denken ein und sucht praktisch einzulösen, was er generell von den Geisteswissenschaften fordert: Dass sie ein Stachel sein mögen gegen die Tendenz des menschlichen Denkens zur Ausschließung alles dessen, was sich nicht beherrschen lässt. Verstehen ist für ihn immer auch ein Stück Selbstverständnis und Selbstauslegung des Verstehenden und Deutenden. Wer wie K. 1927 unweit von Weimar als Spross eines konservativ-deutschnationalen Bürgerhauses geboren wurde, 1950 als desillusionierter Marxist aus der DDR in den Westen übersiedelte und, wie er selber hervorhebt, gerade durch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Bibel, mit Luther und dem Pietismus zum Christentum fand, wird das Verhältnis von politischer Ideologie

und literarischer Qualität ebenso wenig als rein akademische Frage abhandeln wie die, warum die Kultur einbrach: „Nach Auschwitz kann man eine Geschichte der Gaskriegsführung im ersten Weltkrieg nicht mehr so schreiben, wie man sie vorher hätte schreiben können. Nach dem Mißbrauch Hölderlins durch die Nationalsozialisten wird man seine Texte nie wieder so lesen können wie vorher.“ (444).

Christoph Gellner

Regine Kather

Person. Die Begründung menschlicher Identität (Grundfragen der Philosophie)

Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2007. 240 S. ISBN 978-3-534-17464-5, geb., € 59,90

Der westlichen biomedizinethischen Diskussion liegt heute oft John Lockes Unterscheidung der Begriffe Mensch und Person zugrunde. Während der Begriff des Menschen nur noch rein deskriptiv als Bezeichnung der biologischen Gattung aufgefasst wird, dient der Begriff der Person aufgrund von Selbstbewusstsein als Träger von Interessen und damit als möglicher Träger von zuschreibbaren Rechten. Locke gilt als einer der geistigen Väter der Menschenrechte, weil er den Menschen als Bezugsgröße für die unverlierbaren gottgegebenen Rechte auf Leben, Freiheit und Eigentum bestimmte. Die psychologische Person verbürgte ihm als juristische Größe lediglich die Einheit der Zurechenbarkeit von Handlungen bzw. von Lohn und Strafe für ebendiese Handlungen. Entgegen Lockes Intention fungiert der interessenethische Personbegriff heute zur Bestreitung vorpositiver universaler Menschenrechte.

Die interessenethische Verwendung von Lockes Unterscheidung der Begriffe Mensch und Person ist ein Leitmotiv K.s. Allerdings widmet sie sich nicht dem skizzierten Zusammenhang von Mensch, Person und Menschenrechten, sondern betrachtet Lockes mentalistischen Personbegriff als Urübel der biomedizinethischen Aporien. Infolgedessen bedarf es nach K. einer Rückbesinnung auf den menschlichen Körper als Leib, um die „Einseitigkeiten eines mentalistischen Konzeptes“ (10) durch Personkonzepte zu überwinden, die „die Vielfalt an Ausdrucksmöglichkeiten, Leiblichkeit und Zwischenmenschlichkeit“ einbeziehen. Diese These wird in einem historischen (II.) und einem systematischen (III.) Kapitel entfaltet. Sie mündet in instruktive leibphilosophische Erörterungen als

leidenschaftliches Plädoyer für eine Vermittlung von Personalität und Leiblichkeit im Sinne eines Ernstnehmens der inneren Erfahrungsperspektive des Körpers als Leib.

Die „Entleiblichung der Person in der Neuzeit“ durch Locke wird exemplarisch für die neuzeitliche Philosophie auch bei Kant identifiziert und in der Gegenwart anhand der Positionen von Peter Singer und schließlich von Michael Quante (in III.2) weiterverfolgt. Dass der Spur der Entleiblichung der Person durch die zunehmende Intellektualisierung des Seelenbegriffs bereits in der antiken Philosophie vorgearbeitet wurde und mittelalterliche und neuzeitliche Denker wie Albertus Magnus, Thomas von Aquin oder Descartes bereits auf solche Konzepte zurückgreifen konnten, wird nicht erwähnt. Stattdessen dienen exemplarische antike und christlich mittelalterliche Positionen wie der etymologische Ausgangspunkt von *persona* als „Maske“ sowie Augustinus, Boethius und Thomas von Aquin dem Aufweis der ursprünglichen Verwiesenheit von Leib und Seele. Mit Nikolaus von Kues eröffnet K. einen über Leibniz bis Whitehead reichenden Exkurs zur „Wirkungsgeschichte der Idee der Individualität“ unter dem Aspekt der Einzigartigkeit (II.1.5).

Diesem historisch-systematischen Konzept eines leibphilosophischen Personbegriffs schließt sich ein kurzer Überblick über die allgemeinen Grundzüge und Skizzierung bioethischer Positionen in Judentum, Islam und Buddhismus (IV.) an. Die christliche Perspektive war bereits durch die ausgewählten Positionen von Augustinus bis Cusanus zur Sprache gekommen, wo die Offenbarungsreligionen mit der antiken Philosophie, die den Menschen als einen aus sich selbst heraus nach Selbsterkenntnis durch Selbstdistanz Strebenden zeichne, kontrastiert worden waren. Demgegenüber ist nach K. in „der jüdischen, christlichen, islamischen und sikhistischen Religion ... ein anderer Typ religiöser Erfahrung leitend geworden: Das Absolute hat sich den Menschen zugewandt, zu ihnen durch Propheten gesprochen oder sich sogar in der Gestalt eines Gottmenschen inkarniert“ (18). Durch diese Zuwendung Gottes wurde die menschliche Person „zu einem Du, einem Gegenüber, wie wir es sonst nur aus der Begegnung mit anderen Menschen kennen“ (19) – ein Impuls, der exemplarisch anhand von Martin Bubers dialogischem Prinzip (67–78) wieder aufgegriffen wird. Doch wird dieses personalistische Grundmotiv für die jüdische und islamische Religion nicht stark ge-

macht, sondern offeriert eher summarische „religionsphilosophische Aspekte“. Der Abschnitt über den Buddhismus endet mit der Feststellung, dass hier „der Lebensschutz umfassender formuliert (ist) als in Traditionen, die ihn nur an den Begriff der Person binden“ (203). Diese sehr allgemeine These am Ende einer Monografie über den Begriff der Person lässt den Leser etwas ratlos mit der Frage zurück, wozu der Personbegriff dann insbesondere im Hinblick auf die Bioethikdebatte dienen soll. Hilfreich wäre eine stärkere Entfaltung der Person als Rechtsbegriff sowie der erstpersionalen ethischen Perspektive moralischer Subjektivität als Zentrum von Zurechnung und Verantwortungsübernahme gewesen, zu der gerade die Lockesche Persondefinition eingeladen hätte. Doch K.s Interesse gilt vor allem der leib- und naturphilosophischen und damit theoretisch bleibenden Perspektive einer Allverbundenheit, aus der eine genuin ethisch-praktische Position sich aber nicht von selbst ergibt. Daran ändert auch die „abschließende Betrachtung“ der „Bedeutung des Personbegriffs in der modernen Ethik“ (V) nichts. Zusammenfassend zeigt die in den Einzelanalysen immer wieder anregende Monografie die Notwendigkeit einer umfassenden Reflexion des Personbegriffs als ethisch-praktischen Begriffs zur Grundlegung einer modernen Menschenrechtskultur.

Heike Baranzke

Volker Leppin

Die christliche Mystik

München: C.H. Beck 2007. 126 S.

ISBN 978-3-406-53615-1, kart., € 7,90

Da es inzwischen mehrere umfangreiche, gelehrte Darstellungen der abendländischen Mystik gibt – zu erinnern ist nur an Kurt Ruh und Bernard McGinn – ist es nicht leicht, noch ein Buch über dieses Thema zu positionieren. Der vorliegenden Darstellung gelingt es, auf wenigen Seiten einen rundherum gut lesbaren, differenzierten Einblick in die mystische Tradition in ihrer ganzen Breite zu geben. Um den behandelten Stoff einzugrenzen, wird zunächst der Begriff Mystik definiert: „Der gemeinsame Grundzug ist eine religiöse Haltung, die eine Transzendenz Gottes gegenüber dem glaubenden Menschen als gemeinsame Erfahrungstatsache voraussetzt und diese Transzendenz schon im Diesseits punktuell zu überwinden trachtet: Das Transzendente wird wenigstens

momenthaft immanent.“ (9). Nicht nur namhafte Autoren der westlichen Tradition, sondern auch der ostkirchlichen und für die Neuzeit auch des Protestantismus werden berücksichtigt. Da L. sie in ihren geistigen Kontext einbettet, wird sichtbar, wie biblische Motive und vor allem der Neuplatonismus sowohl die westliche wie die östliche Mystik beeinflusst haben. Bemerkenswert ist auch, dass L. Hildegard von Bingen und die Beginen einbezieht, die oft sogar in umfangreichen Werken über das Mittelalter ungenannt bleiben.

L. beginnt mit der Darstellung der Ursprünge mystischen Lebens bei der biblischen Lehre, vor allem bei Paulus, und dem durch die platonische Philosophie, die Gnosis und die alexandrinische Theologie geprägten Umfeld. Paulus, so beobachtet L., spricht nicht von punktuellen Durchbruchserfahrungen, sondern von einer Verwandlung der gesamten menschlichen Seinswirklichkeit. Dass nur durch das Sterben des alten Menschen eine qualitativ höhere Form des Lebens gewonnen werden kann, wird zu einem bleibenden Motiv der Mystik. Die östliche wie die westliche Mystik wurde vor allem durch Pseudo-Dionysius Areopagita geprägt, der lange als Schüler des Apostels Paulus galt und schließlich als christlicher Neuplatoniker entlarvt wurde. Er entwickelte die Negative Theologie als Methode einer intellektuellen Annäherung an Gott. Gott, so betont Dionysius unermüdlich, ist jenseits aller endlichen Begriffe und Vorstellungen, jenseits des diskursiven Denkens.

Bis heute blieb die ostkirchliche Tradition wesentlich stärker als die westliche von der Mystik und damit vom Streben nach unmittelbarer Gotteserfahrung geprägt. Was wäre also ein Buch über Mystik, wenn es nicht zumindest ihre Hauptrepräsentanten vorstellen würde! Die asketische Tradition geht davon aus, dass sich die Begegnung mit Gott nur vollziehen kann, wenn die Seele innerlich still ist, so dass der Kampf gegen Leidenschaften und die Ablehnung der Leiblichkeit prägend sind. Ein Schlüssel für die ostkirchliche Mystik ist auch die biblische Erzählung von der Verklärung Jesu auf dem Berg Tabor. Mühelos verbinden sich in diesem Motiv platonische und biblische Lichtmetaphysik. Schließlich erläutert L. auch das Jesusgebet, das in einem bestimmten Atemrhythmus gesprochen wird und den Suchenden zu einer immer tieferen Wahrnehmung der Wirklichkeit führen soll. Es hätte wohl den Rahmen des Büchleins gesprengt, wenn man diese meditative Gebetspraxis mit dem Gottgedenken,

dem Dikr, der Sufis und den Mantras hinduistischer und buddhistischer Traditionen verglichen hätte.

In der westlichen Tradition lebte die Mystik zunächst vor allem in den Klöstern weiter. Eine zentrale Gestalt des Mittelalters ist ohne Zweifel Bernhard von Clairvaux. Grundlegend für die mittelalterliche Mystik ist die heute in Vergessenheit geratene Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die eine mystische Deutung der Bibel und eine Individualisierung der Beziehung zu Christus erlaubt. Neu ist auch, dass die Beziehung zwischen Gott und Mensch vor dem Hintergrund des Hohenliedes und des platonischen Symposions im Bild des Liebenden und des Geliebten interpretiert wird. In der liebenden Vereinigung der Seele mit Gott verbinden sich Eros und Agape. Doch auch im Westen blieb die Mystik nicht auf Klöster beschränkt. Die Aufforderung Christus nachzufolgen erfüllte sich für Franz von Assisi und die Armutsbewegung weniger durch ein kirchliches Amt als vielmehr durch das konkrete Leben des Einzelnen. Bemerkenswert an Franziskus ist, dass er wie Hildegard von Bingen die ganze Schöpfung einbezieht. Dass L. zumindest kurz Bonaventura, Mechthild von Magdeburg und Marguerite Porète darstellt, trägt dazu bei, das Bild der mittelalterlichen Mystik abzurunden. Mit Meister Eckhart, der die Gottesgeburt in der Seele des Einzelnen in den Mittelpunkt stellt, und der oberrheinischen Mystik vollzieht sich die Wende zur Neuzeit, in der das Individuum immer stärker aus fest gefügten sozialen Ordnungen heraustritt. Diese Bewegung erlebt in Martin Luther, der die kirchliche Vermittlung ganz ausschaltet und den Einzelnen in eine Gottesunmittelbarkeit stellt, einen Höhepunkt. Auf den letzten Seiten skizziert L., wie die Mystik in den drei großen Strömungen des Christentums, der Ostkirche, der römisch-katholischen und der protestantischen, bis heute weiterlebt.

Regine Kather

Wolfgang W. Müller (Hrsg.)

Simone Weil und die religiöse Frage

(Schriften des Ökum. Instituts Luzern; 5)

Zürich: Theologischer Verlag 2007. 203 S.

ISBN 978-3-290-20036-7, kart., € 18,80

„Den wahren Gott verehrt jeder, der die bedingten Dinge nur bedingt liebt, ohne Ausnahme“ (62). Allein wegen solch präziöser Merksätze ist das Werk Simone Weils eine blei-

bende und ständige Herausforderung. Die Unterscheidung zwischen Gott und den Götzen, zwischen dem höchsten Gut und den endlichen Gütern war ihr unendlich wichtig. Hellsichtig spürte sie früh schon die totalitäre Fratze von Faschismus und Kommunismus auf, im Zeichen „des großen Tieres“ der Apokalypse. *Hanna-B. Gerl-Falkovitz* untersucht derart das Verhältnis von „Mystik und Politik“. Nicht zufällig beim Studium der Pythagoräer findet Simone Weil zur Gewissheit, außerhalb der Kirche bleiben zu sollen – „zumindest bis jetzt“. Diese sei zu exkommunikativ, zu römisch, zu gewaltförmig auch, schlicht viel zu wenig katholisch. Endlich solle sie wieder die vor- und außerchristlichen spirituellen und kulturellen Traditionen entdecken – „von Abel an“, wie die Kirchenväter noch wussten. In solch „vorchristlicher Schau“ werden die Dichtungen Homers wichtig, die Mythen und Tragödien, Prometheus und Dionysos und vor allem Platon, „ein echter Mystiker und sogar der Vater der westlichen Mystik“ (87). Unter den biblischen Gestalten ist es zusammen mit Jesus besonders Ijob, wie *Elisabeth Pernkopf* gründlich entfaltet. Immer geht es um den verborgen-offenbaren „menschgewordenen Gott in vielerlei Gestalt“, wie die Beiträge von *Michel Narcy*, *Otto Betz* und *Reiner Wimmer* in unterschiedlichen Lesarten darstellen. Letzterer steuert eine genaue und ausführliche Analyse von Simone Weils berühmtem Brief an Paul Couturier bei, der ihren christlichen Universalismus in der Vielgestalt menschheitlicher Religionen durchbuchstabiert und entsprechend die faktische Kirche am Maßstab ihrer eigenen Botschaft als zu klein und eng entlarvt. (Leider werden dazu die wichtigen Arbeiten von Heinz-Robert Schlette, Karl-Dieter Ulke u.a. nicht beigezogen).

Das besondere Verdienst dieses Bandes, der aus einem Luzerner Studententag erwachsen ist, liegt genau darin, Weils religiöse Frage in diesem interreligiösen, wahrhaft katholischen und ökumenischen Kontext gestellt zu sehen und darin zu entfalten. Der Initiator und Herausgeber selbst liefert einen anregenden Beitrag, in dem er Simone Weils Lebenswerk im Spiegel einer ihrer großen Zeitgenossinnen beleuchtet: Dora Maar, die Geliebte Picassos und als „die Frau, die weint“ auf seinem Bild „Guernica“. Zwei Frauen, die sich zu Lebzeiten nie kennenlernten und in ganz unterschiedlichen Kontexten lebten und dachten, geraten so auf der Suche nach authentischem Leben in schwesterliche Nähe. Maar lernt durch Picasso Johannes

vom Kreuz kennen, der im Werk Simone Weils eine bedeutende Schlüsselfigur ist. Lohnend, ja dringlich geboten wäre ein „Gespräch“ zwischen Simone Weil und Hans-Urs von Balthasar über die griechischen Mythen und vor allem Tragödien im interreligiös-christlichen Dialog. Nicht minder wichtig wäre die Ausarbeitung von Simone Weils Interesse am Hinduismus und Buddhismus (und natürlich ihre Hassliebe zum Judentum) bezüglich der religiösen Frage. Ob Simone Weils Kritik an der faktischen Kirche und ihr Mit-Leiden an ihr theologisch wie kirchlich schon genügend wahrgenommen sind?

Gotthard Fuchs

Elisabeth Preuß

Die Kanzel in der DDR

Die ungewöhnliche Geschichte des St. Benno-Verlages

(Erfurter Theologische Schriften; 34)

Leipzig: St. Benno 2006. 297 S., Abb.

ISBN 978-3-7462-1888-5, geb., € 12,50

Als ursprünglich kirchenhistorische Diplomarbeit fußt das Buch auf solider Forschung, die nahezu vollständig aus ungedruckten Quellen schöpft. In die Darstellung wurde der Exkurs „Der St. Benno-Verlag und das Ministerium für Staatssicherheit“ von Andrea Wilke, Erfurt, eingefügt (207–209), ferner persönliche Anmerkungen der Lektoren Bernhard Beckmann und Peter Kokscha. Das Buch gliedert sich in fünf Kapitel, die durch ein Personenregister erschlossen sind. Im Anhang sind verschiedene Dokumente abgedruckt, ferner eine Übersicht über die Gesellschafter des St. Benno-Verlages.

Im 1. Kap. (21–66) wird der „lange Weg zur Lizenzierung des St. Benno-Verlages“ dargestellt. „Beten: Ja, drucken: Nein!“ (25) – so hatte ein russischer Offizier einen frühen Antrag auf Lizenzierung eines Kirchenblattes beschieden. Nachdem der Leiter des Kommissariats der Fuldaer Bischofskonferenz in Berlin, Bischof Heinrich Wienken, die entscheidende Initiative ergriffen hatte, kam es 1947 zur Gründung des St. Benno-Verlages, dessen Aufgaben mit der Herausgabe des „Tag des Herrn“, der Kirchenzeitung für die Sowjetische Besatzungszone (SBZ), sowie der Herstellung „katholisch-kirchlicher und religiöser Druckerzeugnisse jeder Art“ umschrieben wurden (41). Die Zustimmung der SED und die notwendige Lizenz ließen noch bis 1951 auf sich warten. Neben der ablehnenden Haltung der russischen bzw. DDR-Behörden

macht P. für die langwierige Vorgeschichte des Verlages auch innerkirchliche Gründe aus (61–66). Im 2. Kap. (67–176) wendet sich die Darstellung der konkreten Arbeit bis zum II. Vatikanischen Konzil zu, schildert die grundlegende Struktur des Verlages und die Besonderheiten, die sich dabei durch die spezifische Situation in der SBZ/DDR ergaben (67–173). Dabei geht P. zunächst auf das Selbstverständnis des Verlages ein, der sich als „größte Kanzel des Ostens“ (68) verstand und sich in seiner Arbeit klar an seinem pastoralen Auftrag orientierte. Die Bedingungen sozialistischer Mangelwirtschaft sowie staatlicher Zensur und Einflussnahme verlangten den Mitarbeitern und Autoren einiges ab. Andererseits konnte der frühere DDR-Außenminister Georg Dertinger ab 1964 nach seiner Entlassung aus 15-jähriger Haft als Justitiar im Verlag arbeiten. Im Folgenden werden die einzelnen „Produkte“ des Verlages vorgestellt, ihre Inhalte, ihr Entstehen und nicht zuletzt ihr Vertrieb (131–173). An erster Stelle standen die Kirchenzeitungen. Bei den Inhalten sind Seelsorge und Verkündigung vorrangig; hinzu kamen Nachrichten aus dem kirchlichen Leben, während gesellschaftspolitische Inhalte keine Rolle spielten bzw. nicht zur Sprache kommen durften. Seit 1953 wurde das „Hedwigsblatt“ als eigene Kirchenzeitung für das Bistum Berlin herausgegeben, ab 1958 ein „Theologisches Jahrbuch“. Seit 1955 erschienen die „Erfurter Theologischen Schriften“, seit 1956 die „Erfurter Theologischen Studien“. Im 3. Kap. werden die Auswirkungen des II. Vatikanischen Konzils auf die Arbeit des Verlages untersucht (175–207). Auch wenn es in der Nachkonzilszeit verschiedentlich zu Diskussionen, etwa über das Programm des „Tag des Herrn“ kam, das nach Meinung der einen mehr den „frischen Wind“ des Konzils hätte ausstrahlen sollen, so ist der Verlag seinem Programm dahingehend treu geblieben, dass er weiterhin darum bemüht war, umfassend zu informieren – über die Welt- und Ortskirche, Glaubensfragen, theologische, historische, liturgische und moralische Inhalte, aber auch Unterhaltung zu liefern. Dass die zunehmend heterogene Leserschaft eine ausgewogene Konzeption nicht einfacher machte, erschließt sich leicht (190f.). Das 4. Kap. behandelt die Auswirkungen der politischen „Wende“ von 1989 auf die Verlagsarbeit (211–221). Versuchte man etwa in der DDR-Zeit angesichts eines Steuersatzes zwischen 85 und 90 Prozent (129) den Gewinn zu minimieren, galt es jetzt, auch unter wirtschaftlichen Gesichts-

punkten ein positives Ergebnis zu erzielen und sich in Konkurrenz zu anderen Verlagen zu behaupten (211f.). 1990 wurde deshalb der alte St. Benno-Verlag aufgelöst und die St. Benno Buch- und Zeitschriftenverlagsgesellschaft mbH gegründet. Im 5. Kap. wirft P. einen Blick auf den Neubeginn, den der Verlag nach dem zwischenzeitlich gescheiterten Versuch der Gründung einer Verlagsgesellschaft Benno-Bernward-Morus wagte (229–246). In den Diskussionen um das Für und Wider einer Weiterführung überwog bei den Bischöfen letztlich „fast gegen die Vernunft, eine tiefe Verbundenheit ... mit dem Verlag“ (231). Heute präsentiert sich der Verlag wieder im Wachsen begriffen. Seiner Tradition verpflichtet, versucht er, spezifische Themen der neuen Bundesländer in den gesamtdeutschen katholischen Buchmarkt einzubringen.

Clemens Brodkorb

Ferdinand Schlingensiepen

Dietrich Bonhoeffer 1906–1945

Eine Biographie

München: C.H. Beck 2005. 432 S., 46 Abb.

ISBN 3-406-53425-2, geb., € 24,90

Mit seinem seit 2005 bereits mehrfach aufgelegten Werk hat S. ein sehr gut und geradezu spannend zu lesendes Gegenstück zu Eberhard Bethges monumentaler Bonhoeffer-Biographie von 1967 vorgelegt. S. war nach dem Krieg eng mit Bonhoeffers Freund und Mitarbeiter Bethge befreundet und an wichtiger Stelle in der Bonhoeffer-Forschung tätig. So hat er ein Lebensbild verfasst, das deutlich von seiner Hochachtung für den Beschriebenen geprägt ist und in dem S. selbst die Position eines auktorialen Erzählers einnimmt. Die chronologisch angelegte Biographie zeichnet Bonhoeffer als reflektierenden, aber mit zunehmender Reife zu eindeutigem Handeln entschlossenen, vorbildhaften Theologen, Christen und Menschen. Das Werk ist in 12 Kapitel gegliedert, denen nach Epilog und Dank in einem Anhang Anmerkungen und Bildnachweise sowie eine Zeittafel, eine Übersicht über die Familie Bonhoeffer und ein Personenregister beigegeben sind. Hier wären bei der Fülle der erwähnten Personen jeweils knappe biographische Angaben hilfreich gewesen.

S. ist sichtlich bemüht, kein möglicherweise wichtiges Detail auszulassen. Da er aber auf rund 400 Seiten bietet, wo Bethge über 1000

Seiten benötigt, wirkt seine Darstellung zuweilen, etwa wenn er den Kirchenkampf schildert oder von den Aktivitäten des Widerstandes gegen Hitler berichtet, etwas gedrängt und hastig. Im Vorwort erklärt er seine exkursartigen Ausführungen damit, dass dem heutigen Leser die darzustellende Zeit nicht selbstverständlich zugänglich und daher erklärungsbedürftig sei, was sicher richtig ist. Wegen der Fülle des Materials gelingt es S. auch nicht überall gleich gut, die Verzahnung von Leben und Werk Bonhoeffers, seiner äußeren und seiner theologisch-spirituellen Biographie, im Auge zu behalten. Gerade wenn die Ereignisse sich zu überstürzen scheinen und die Darstellung spannend wie ein Thriller wirkt, wünscht man sich zuweilen reflektierende Einschübe, die anhand signifikanter Zitate Bonhoeffers gleichzeitige theologische Arbeiten erläutern, wie es in den weniger „aktivistischen“ Teilen der Biographie durchaus geschieht. Zweifellos hätte das aber den Umfang von S.s Werk erhöht.

Trotz dieser leichten Kritik gilt: S. ist ein außerordentlich interessantes und überzeugendes Buch gelungen. Es liefert eine detaillierte Lebensbeschreibung Bonhoeffers, lässt dabei aber soviel von seiner Theologie und Spiritualität erkennen, dass es beim Leser starkes Interesse weckt, sich mit der Gedankenwelt des Christen und Theologen Bonhoeffer weiter auseinanderzusetzen.

Stephanie Hartmann

Monika Tremel

Politik und Theologie bei Dorothee Sölle

Die Herausforderung der Frauenbewegung durch Carl Schmitt

(Würzb. Studien zur Fundamentaltheologie; 30)
Frankfurt: Peter Lang 2004. 368 S.

ISBN 978-3-631-51789-5, kart., € 56,50

T., Ausländerreferentin in der Katholischen Hochschulgemeinde Erlangen, hat die erste deutschsprachige Dissertation zu Dorothee Sölle (1929–2003) vorgelegt. Die bei Elmar Klingler entstandene Arbeit nähert sich einfühlsam, biographisch orientiert und gleichzeitig kritisch der politischen Theologie Sölles und stellt sie der jüngeren feministischen Theologie gegenüber.

Die Studie ist in vier Teile gegliedert: Teil I „Frömmigkeit: Der Kampf um das Reich Gottes im Haus des Menschenfressers“ (21–183) zeichnet die politische Theologie Sölles in ihrer Ver-

bindung zur Friedensbewegung und im Dialog mit den nachkonziliaren Befreiungstheologien nach. T. fokussiert ihre systematisch-theologische Perspektive auf den zentralen Begriff des Reiches Gottes: Das Reich Gottes „besitzt politische Relevanz. Denn es redet von der Gerechtigkeit Gottes in der Geschichte“ (24). T.s Anliegen ist eine Klärung des Begriffs der politischen Theologie, wie sie im deutschsprachigen Raum neben Dorothee Sölle vor allem von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann (vgl. 211–224) vertreten wird. Teil II bietet eine „Annäherung und kritische Auseinandersetzung mit der politischen Theologie von Carl Schmitt“ (185–281). Dabei stellt T. Schmitts Souveränitätsbegriff in den Mittelpunkt und konfrontiert ihn mit der politischen Theologie Sölles. Das paradoxe „Gespräch“ beider eröffnet Möglichkeiten, eine politische Theologie vorzulegen, die aus Frauenperspektive mit den wegweisenden und immer noch auszuschoßenden Impulsen des 2. Vatikanischen Konzils ernst mache. Dieses Anliegen wird in den beiden letzten Teilen der Dissertation skizziert. In Teil III „Die Souveränität der Frauen – Frömmigkeit, Politik und Theologie“ (283–343) wird der feministisch-theologische Ansatz Sölles durch den provozierenden Rekurs auf Carl Schmitt kritisch hinterfragt: Sölle mache nicht die Frauen zum Subjekt ihres Arbeitens und lege keinen explizit feministisch-theologischen Ansatz vor, die feministische Theologie Sölles vertrete „keine Option für die Frauen“ (309; vgl. 293; 304). „Sie redet über die Feministische Theologie und die Bedeutung der Frauen für sie, aber ihre Theologie ist nicht von der Perspektive der Frauen durchdrungen.“ (297). Auf der anderen Seite gebe Sölle wichtige Impulse für die deutschsprachige feministische Theologie, einen politisch-theologischen Ansatz zu entfalten, der in der biblischen Kategorie des Reiches Gottes gründe. Im abschließenden Teil IV „Souveränität, Demokratie und die Frauenbewegung: Pastorale Perspektiven und Anfragen“ (345–355) werden Perspektiven für eine solche politische Theologie von Frauen auf dem Hintergrund des „Gesprächs“ zwischen Sölle und Schmitt entfaltet. Die Position T.s gründet dabei in der Erneuerung, die das 2. Vatikanische Konzil für die katholische Kirche immer noch darstellt: Das Konzil „unterstützt alle Bestrebungen, die die Rechte der Menschen zu erringen suchen. Daher unterstützt das Konzil das Anliegen der Frauenbewegung. Frauen können sich auf das Konzil berufen, mehr noch, sie verweisen die

Kirche darauf, dass sie selbst längst den Standpunkt des Konzils vertreten. In diesem Sinne fordern die Frauen die Kirche heraus, ihren Patriarchalismus zu überwinden und eine neue Einstellung gegenüber dem Kampf der Frauen um ihre Rechte zu gewinnen. Sie rufen die Kirche auf, sich diesem Zeichen der Zeit nicht zu verschließen“ (355).

T.s Studie ist all denen ans Herz gelegt, die an der Weiterentwicklung feministischer und politischer Theologie interessiert sind. Gerade angesichts dessen, dass Spiritualität en vogue ist, jedoch in vielem individualistisch verstanden wird, erinnert T. mit Dorothee Sölle an die in der inkarnatorischen Struktur christlichen Glaubens angelegte Verbindung von Mystik und Politik. Gefragt werden darf, ob T.s Kritik an Sölles feministisch-theologischen Impulsen nicht zu stark ist; es gibt auch im Feminismus einen legitimen Pluralismus, insofern kann wohl nicht von einem „ideologischen Standpunkt“ (307) Sölles gesprochen werden, und unzutreffend ist vielleicht doch die Behauptung, bei Sölle seien „Frauen nicht der Maßstab der Rede von Weiblichkeit und Frausein, sondern das Männliche“ (*ebd.*). Diese Kritik soll jedoch in keiner Weise die Bedeutung der gezielt durchgeführten und anregenden Dissertation T.s infrage stellen. In Zeiten, in denen sowohl politische Theologie als auch Feminismus in den Hintergrund treten, tut es not, die Impulse einer der großen evangelischen Theologinnen und Mystikerinnen des 20. Jh. zu würdigen und ihre Anliegen fortzuschreiben. Die Sprache T.s ist klar und präzise. Gewürdigt werden soll auch, dass T. viele Texte Sölles eingearbeitet und interpretiert hat, vor allem die Gedichte, die T. als „Zeugnisse ihrer Spiritualität“ (182) versteht.

Margit Eckholt

Kurt Wolf

Philosophie der Gabe

Meditationen über die Liebe

in der französischen Gegenwartsphilosophie

(Ursprünge des Philosophierens; 13)

Stuttgart: Kohlhammer 2006. 198 S.

ISBN 978-3-17-019319-2, kart., € 25,00

Die vorliegende Arbeit widmet sich fünf jüngeren Ansätzen der französischen Phänomenologie: Gemeinsam ist den Arbeiten von André Comte-Sponville, Emmanuel Levinas, Paul Ricoeur, Jean-Luc Marion und Michel Henry ein neues Denken der „Gabe“, das W. mit dem Un-

tertitel „Meditationen über die Liebe“ skizziert. Eine „Philosophie der Gabe“ ist für W. eine „Philosophie der Übergänge“ (9), die mit einer „Ethik in einer ‚Schule des Gebens‘“ beginnt und zu einer „Lehre der Liebe“ in ihren verschiedenen Abschattungen“ führt, damit auch einen neuen Zugang zur „Metaphysik“ darstellt, die sich auf Religionsphilosophie und Theologie hin öffnet. Gerade diese Bewegung „zwischen“ Ethik, Ontologie, Metaphysik und Religionsphilosophie macht diese Denker für die Theologie interessant, ist aber gewiss auch ein Grund für ihre bislang nur zögerliche Rezeption seitens der – metaphysischen Traditionen mit Vorbehalt begegnenden – deutschsprachigen Philosophie.

Die Einleitung (11–36) skizziert W.s Zugang zum Thema; sie bietet eine beeindruckende und knappe Übersicht über die „Philosophie der Gabe“ in der jüngeren französischen Philosophie, gleichzeitig macht sie die für theologische Fragestellungen offene Interpretationsperspektive des Verfassers deutlich. W. versucht, den Begriff der Gabe von den Grunderfahrungen menschlicher Existenz her zu erschließen, seine Verankerung im phänomenologischen und existentialphilosophischen Ansatz Martin Heideggers wird hier deutlich: „Gabe will Sinn stiften; darin liegt ihr metaphysischer Bezug“ (13). In der Spur Martin Heideggers führt er – mit Emmanuel Levinas – im Aufweis der Verwandtschaft von Denken und Danken an den Ursprungsort von Denken, einer Gabe des Seins, die in der letzten Tiefe – so Levinas – „Gott“ ist (18). Bereits hier schlägt W. die Brücke zu einem Offenbarungsdenken im christlichen Sinne; Ethik, Ontologie und Daseinshermeneutik der Sinnfindung werden auf diesem Weg miteinander verknüpft und in einen Zusammenhang gestellt: „Durch eine von ‚Selbstmitteilung‘ ausgehende Theorie der Gabe ... wird die Terminologie der Theologie bereichert mit einer Ereignissprache, welche das Element der Liebe gegenüber dem der göttlichen Allmacht in den Vordergrund rückt, die sich in der Hingabe vollendet zeigt. ‚Gabe‘ kann nun über ‚Sein‘ und ‚Haben‘, ‚Werden‘ und ‚Sollen‘ hinaus zu einer letzten Metakategorie (Urprinzip) werden, die ausgehend von der auf eine sich selbst als Gabe gebende Geberpersönlichkeit verweisenden ‚Idee des Guten‘ alle Wirklichkeit sinnstiftend umgreift.“ (21). Mit Denkern wie André Comte-Sponville und Emmanuel Levinas führt W. in eine Existenzanalyse und Ethik ein, mit Paul Ricoeur nimmt er die Brücke zwischen Ethik und Ontologie in den Blick, mit Jean-Luc Marion und

Michel Henry führt er abschließend in zwei kreative phänomenologische Ansätze ein, deren Denken in ganz besonderer Weise für eine „Philosophie der Gabe“ steht: bei Marion durch ein radikales Denken der phänomenologischen Reduktion als Liebe, bei Henry durch ein phänomenologisch buchstabiertes Denken der Inkarnation und der göttlichen Selbstmitteilung als Liebe.

In der Durchführung werden – auf dem Hintergrund der genannten Interpretationsperspektive – die Ansätze der genannten Autoren mit Fokussierung auf die Gabe-Thematik im einzelnen souverän skizziert; die einzelnen Kapitel stellen eine gute Einführung in fünf auch in Deutschland zu entdeckende Autoren dar. Comte-Sponville (37–58) verhandelt auf der Ebene einer Existenzanalyse und Tugendethik im Besonderen die Fragen von Freundschaft und Gottes- und Nächstenliebe. Im Blick auf das umfassende Denken des jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas (59–77) fokussiert W. vor allem das große Thema des Herausgerufenseins durch das Antlitz des Anderen. Ein Denken der Gabe setzt in der von Levinas neu konzipierten „Ethik“ an. Mit dem protestantischen Philosophen Paul Ricoeur (78–109) baut W. eine neue Brücke zwischen Ethik und Ontologie, verstanden als eine „Ökonomie der Gabe“. Der phänomenologische Ansatz des katholischen Philosophen Jean-Luc Marion (110–160) öffnet sich von einem Denken der „Gabe“ zu einem Offenbarungsdenken, in dem das Christuserlebnis die zentrale Stellung einnimmt (124f.). Es ist das „saturierte Phänomen“ *par excellence*; der Weg der phänomenologischen Reduktion ermöglicht es Marion, Wege eines Gott-Denkens vorzuschlagen, die die „Begrenztheit jeder ‚negativen Theologie‘“ überwinden (126). Die Brücke zu Inhalten der christlichen Tradition wird noch expliziter von Michel Henry geschlagen (161–181). Er entfaltet eine Phänomenologie der Gabe und Lebensphiloso-

phie, die ihre Begrifflichkeiten vor allem auf dem Hintergrund des Johannes-Evangeliums entwickelt. Schlüsselbegriff für Henry ist das „Leben“: „Subjektives wie objektiviertes Leben haben im ‚Leben des Absoluten‘ ihren Ursprung. Somit bestimmt letztlich ein ‚transzendentes Leben‘ die Wirklichkeit aller ‚Phänomenalität‘. Diese aus dem Religiösen schöpfende Sinn-Vision durchzieht die gesamte Philosophie von Michel Henry.“ (161).

In der Schlussbetrachtung (181–196) knüpft W. an seine in der Einleitung vorgestellte Interpretationsperspektive an und fasst den durchlaufenen Weg zusammen anhand von Stichworten wie: Ort der Gabe, Sinnhaftigkeit, Sein als Gabe, Anspruch des Seins, Geist der Liebe, Gabe der Liebe. W.s Buch bietet eine präzise Zusammenschau verschiedener sehr komplexer Denker der gegenwärtigen französischen Phänomenologie, die Ethik, Ontologie, Metaphysik und Religionsphilosophie auf neue Weise zusammenbringt und so eine bedenkenswerte neue „Vorlage“ für ein theologisches Offenbarungsdenken darstellen kann. Alle fünf sind in einem religiösen Kontext verankert und können insofern für die Erneuerung einer philosophischen Theologie auch am „Ende der Metaphysik“ fruchtbar gemacht werden. Es ist aber auch ein Anliegen des Verfassers aufzuzeigen, dass es in ihrem Denken um eine entscheidende Aufarbeitung einer „Grunderfahrung“ des menschlichen Daseins jenseits des bloß Ökonomischen“ (12) geht, die behandelten phänomenologischen Ansätze insofern auch für eine philosophische Ausbildung im säkularen universitären Kontext bedenkenswert sind. Für eine weitere Auflage sei dem Autor empfohlen, an einigen Stellen – um der Klarheit willen – das Buch sprachlich zu überarbeiten und auch bei den Zitationen die Anführungsstriche genauer zu setzen.

Margit Eckholt

Autoren

Karsten Erdmann

geb. 1959 / Dipl.-Theol. /
Dipl.-Kulturwiss.
Diakon, Militärseelsorger
Spiritualität, Musik, Philosophie
Anschrift
Leipziger Allee 51
D-17389 Anklam
kjerdmannank@web.de

Bernhard Grom SJ

geb. 1936 / Dr. theol.
Prof. em. für Religionspsychologie
Hospizseelsorger
Psychologie, Religionspädagogik
Anschrift
Kaulbachstr. 31a
D-80539 München
grom@hfph.mwn.de

Regine Kather

geb. 1955 / Dr. phil. habil.
Prof. für Philosophie
Natur-, Religionsphilosophie
Anthropologie
Anschrift
Univ. Freiburg
Werthmannpl. 3
D-79085 Freiburg

Bernhard Körner

geb. 1949 / Dr. theol. habil.
Prof. für Dogmatik
Priester
Theologische Erkenntnislehre
Anschrift
Univ. Graz
Heinrichstr. 78/1
A-8010 Graz
bernhard.koerner@uni-graz.at

Robert Vorholt

geb. 1970 / Dr. theol.
Ass. am Lehrstuhl für NT, Univ. Bochum
Priester
Christologie, Exegese des NT
Anschrift
Bült 5
D-48249 Dülmen
Robert.Vorholt@t-online.de