

BAUSCHKE, Martin, Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln, EB-Verlag Dr. Brandt, Ettenheim 2010, 254 p., geb. 22,80 EUR[D], ISBN 978-3-86893-030-6

Die letzte umfassende Darstellung zur Goldenen Regel (= GR) sei – so stellt der Autor im Vorwort fest – 1962 geschrieben worden und sei ein Fehlschlag gewesen. Im Vergleich zum angelsächsischen Raum ergebe sich hier also eine Lücke. Angesichts des Stellenwerts, den die GR in Projekten wie dem Projekt Weltethos habe, sei ein Beitrag zum besseren Verständnis angemessen.

Die Gliederung des Buches ist im Untertitel angedeutet. Der Teil A („Staunen – Die Goldene Regel als moralisches Weltkulturerbe“) belegt mit viel Material die universale Verbreitung der Goldenen Regel mit Beispielen aus der Politik, dem Alltag, den Religionen und der philosophischen Ethik. Bauschke macht dabei auch deutlich, dass diese Regel durchaus unterschiedlich formuliert wird, was ausreichend belegt wird. Die bloße Aufzählung von Belegen ist aber nur ein erster Schritt. Wie nämlich der Autor mit Recht bemerkt, „verstehen sich diese Regel nicht in jeder Hinsicht und nicht in jeder Situation von selbst“ (89). Der Teil B („Verstehen – Reflexionen und Diskussionen über die Goldene Regel“) enthält somit „Reflexionen und Diskussionen über die Goldene Regel“.

B. tut hier gut daran, dem wegweisenden Aufsatz von Hans Reiner über die GR zu folgen in der Unterscheidung verschiedener Bedeutungen der GR als Einfühlungs-, Autonomie-, Wahrhaftigkeits-, Gegenseitigkeitsregel. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Homonymie der verschiedenen Formulierungen der GR. B. weist auch mit Recht die negative Bewertung der negativen Fassung der GR (Verbotsregel) im Gegensatz zur positiven Gebotsregel zurück; dabei ist erhellend der Aufweis, wie sehr die Betonung dieser Unterscheidung zu antijüdischer Polemik Anlass gegeben hat (106-116). Im Gegensatz zu B. würde ich das (von B. konsequent von der GR unterschiedene) *ius talionis* nicht ganz so negativ bewerten.¹ Auch der Vergleich der GR mit dem kantischen kategorischen Imperativ scheint mir misslungen, da B. (wie leider auch Kant selbst) nicht zwischen dem kategorischen (unbedingten) Charakter der sittlichen Forderung als ganzer und dem deontologischen Verständnis einzelner Normen unterscheidet.²

Teil C („Handeln – Wie wir mit der Goldenen Regel leben können“) gibt Hinweise zur praktischen Umsetzung der GR im Dialog der Religionen, im Privat- und Berufsleben, in der Schule und erläutert schließlich „Global relevante Werte im Licht der Goldenen Regel“. Darin finden sich nützliche Hinweise; al-

1 Vgl. Wolbert, Werner, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Wider ein gängiges Klischee, in: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 108-121.

2 Vgl. z.B. Witschen, Dieter, *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992, 165-193 (am Beispiel der kantischen Strafrechtstheorie).

lerdings wird zu wenig deutlich, dass die GR nur ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium des sittlich richtigen Handelns darstellt. Es gibt Handlungen, die wir eindeutig ablehnen, die aber der GR nicht widersprechen. Das gilt etwa für einen ethischen Partikularismus, für den der Geltungsbereich der GR nicht alle Menschen umfasst, sondern nur die des eigenen Volkes, Stammes oder der gleichen Rasse. Nur wo die Idee der gleichen Menschenwürde Grundlage der GR ist, ist sie universalistisch. Wer sie freilich auch auf Tiere anwendet, sieht hier wiederum einen neuen Partikularismus am Werk. Die Frage, ob die GR auch auf Tiere (oder Embryonen) anzuwenden ist, lässt sich nicht mit der GR selbst klären.

Insgesamt ist B.s Arbeit ein nützliches und erhellendes Buch. Durch einige zusammenfassende Schemata (die man etwa im Rahmen einer Powerpoint Präsentation verwenden könnte) hilft es auch zur didaktischen Vermittlung (etwa im Religions- oder Ethikunterricht). Somit darf man diesem Buch eine entsprechende Verbreitung wünschen.

Werner Wolbert

LINTNER, Martin M., Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Moral und Beziehungsethik, Weger/Tyrolia, Brixen/Innsbruck 2011, 182 p., Pb. 17,95 Eur[D], ISBN 978-88-6563-027-3 (Weger), 978-3-7022-3114-9 (Tyrolia)

Über Eros und Sexualität hat sich die Moraltheologie in der letzten Zeit überwiegend in vornehmes Schweigen gehüllt. Dass nach den Fällen von sexuellem Missbrauch in der Kirche dieses Minenfeld aber nicht länger zu vermeiden ist, deutet sich ein Ende der Sprachlosigkeit an. Neben der bei Herder erschienenen „Quaestio Disputata“³ ist hier auf die Publikation des Brixener Moraltheologen hinzuweisen. Der Titel nimmt Nietzsches Vorwurf auf: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber er entartete zum Laster.“ (15). Das Buch ist aus einer mehrteiligen Zeitungsserie hervorgegangen, ist also an eine breitere Leserschaft gerichtet.

Die ersten 6 Kapitel geben einen historischen Überblick von der Bibel bis zu *Humanae Vitae*. Lintner betont die grundsätzlich positive Sicht von Ehe und Sexualität in beiden Testamenten, auch in den Ausführungen von 1 Kor 7 (die oft anders gelesen worden sind). Bezüglich der „Weichenstellungen in der Patristik“ (Kap. 3) wäre nicht nur das Lob sexueller Enthaltensamkeit zu erwähnen (und der entsprechende stoische und neuplatonische Einfluss), sondern auch das Eindringen paganer (im NT eigentlich überwundener) Reinheitsvorstellungen seit der

³ Hilpert, Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg 2011.

Völkerwanderung zu nennen⁴. Die Hochschätzung sexueller Enthaltbarkeit spiegelt sich auch etwa in den apokryphen Apostelgeschichten. Insgesamt versucht der historische Teil, die positiven Ressourcen der Tradition für die Entgiftung des Eros herauszustrichen (etwa die Position von Alfons von Liguori oder das Beispiel Abaelard und Héloïse), ohne die problematischen Elemente zu übergehen.

Die weiteren Kapitel befassen sich u.a. mit der Enttabuisierung von Sexualität, mit Sexualität in unterschiedlichen Lebensformen, mit sexualethischen „heißen Eisen“ und aktuellen sexualethischen Herausforderungen wie etwa dem sexuellen Missbrauch. Dabei liest man vielfach Interessantes auch aus humanwissenschaftlichen Publikationen. So ist das Buch ein erfreulicher Beitrag zur Überwindung der Sprachlosigkeit in Sachen Sexualmoral und zu einer heutigen verantwortlichen Orientierung.

Einige kritische Anmerkungen. Lintner scheint, wie bei Moraltheologen öfter zu beobachten, den Terminus „Naturrecht“ auf ethische Ansätze einzuschränken, die das deontologische Argument der Naturwidrigkeit einer Handlung (gegen die Natur der Sexualorgane, der Sprache) kennen (vgl. etwa 71). Diese terminologische Engführung wäre aber, gerade angesichts der Empfehlung des Naturrechts durch Papst Benedikt XVI. (der frühe Joseph Ratzinger hat das noch anders gesehen) dringend zu vermeiden, wenn man etwa bedenkt, dass auch etwa ein John Rawls seine Theorie naturrechtlich nennt, dass etwa für Luther der Kern des Naturrechts in der Goldenen Regel besteht⁵. Was die S. 94 erwähnte (von Gegnern künstlicher Verhütungsmittel bemühte) Statistik betrifft, nach der mit der Verwendung der Pille die Zahl der Abtreibungen steigt, muss ich gestehen, dass ich nur Statistiken mit genau dem gegenteiligen Ergebnis kenne (etwa aus Polen oder allgemein aus dem Ostblock vor 1989). Schließlich ist auch das leicht zu erklären: Man sündigt lieber einmal im Jahr als jede Nacht. Ich frage also, ob wir es im ersteren Fall mit seriösen Statistiken zu tun haben oder mit Mutmaßungen. Der Stoa wirft Lintner generell eine „funktionalistische Sicht der Sexualität“ vor, „wonach diese naturgemäß auf die Zeugung von Nachkommenschaft hingeordnet ist. Das ist zwar nicht ganz falsch, aber das gilt nicht ausnahmslos; für Musonius Rufus mindestens dürfte das so nicht zutreffen. Vorbehalte habe ich gegen die These (111), „dass der Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen weniger ein sexualethisches, sondern ein pastoraltheologisches Problem darstellt“. Das ist (nach Mitteilung von Lintner) buchstäblich komparativisch, nicht konträr zu verstehen: es besteht auch ein ethisches Problem. Dennoch scheint mir die Klärung des ethischen Problems vordringlich (gegen den bisweilen zu beobachtenden Versuch der Reduktion auf die Pastoraltheologie). Plädiert man (mit dem frühen J. Ratzinger) für eine Tolerierung einer

⁴ Vgl. etwa Müller, Michael, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit, Regensburg 1932, 24ff; Wolbert, Werner, Gewissen und Verantwortung, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2008, 105-109.

⁵ Zur Mehrdeutigkeit vgl. ebd. Kap 5.2.

zweiten Ehe im Stil der Ostkirche, bestreitet man folgerichtig die *ethische* Norm, nach der eine Geschlechtsgemeinschaft nur in der Form einer (kanonisch gültigen) Ehe erlaubt ist. (Diese spezifisch ethische Norm ist zu unterscheiden von der institutionellen Unmöglichkeit einer zweiten Ehe, also der Unauflöslichkeit. Leider wird dieser Unterschied meist verwischt.) Die genannte sexualethische These ist zu diskutieren. Die offizielle Kirche sieht in der zweiten Zivilehe nämlich ein objektives Hindernis (obex) gegeben. Das Problem dabei ist, dass sie *allein* diesen Gesichtspunkt gelten lässt, nämlich dass hier ein Dauerzeugnis gegen die Unauflöslichkeit gegeben ist. Das ist zwar nicht falsch; das Problem ist, dass man sich (in deontologischer Weise) weigert, andere Gesichtspunkte zu berücksichtigen, nämlich z.B. dass die zivile Zweitehe oft die am wenigsten schlechte Lösung ist. Auf diesen „objektiven“ Gesichtspunkt wäre stärker hinzuweisen. Stattdessen wird hier meist der Verweis auf das Gewissen überstrapaziert. Daraus ergibt sich dann häufig der lehramtliche Vorwurf des Subjektivismus, den man freilich mit der Verweigerung einer Diskussion über die Sache selbst provoziert. Aber darüber wäre eine eigene Abhandlung zu schreiben.

Werner Wolbert

BRANDECKER, Thomas, Moraltheologie und Utilitarismus. Eine Auseinandersetzung mit Dieter Birnbacher (Studien der Moraltheologie 43), LIT-Verlag, Münster 2011, 106 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10849-4

Dieter Birnbacher ist einer der prominentesten Vertreter einer utilitaristischen Theorie in der deutschsprachigen Philosophie. Die vorliegende (bei St. Ernst in Würzburg verfasste) Dissertation befasst sich mit ihm und kontrastiert damit den Ansatz eines umgedeuteten Doppelwirkungsprinzips, wie es von P. Knauer entwickelt wurde und auch von St. Ernst vertreten wird. In der Einleitung stellt B. zunächst die Ablehnung dieser Theorie durch das kirchliche Lehramt vor und begründet die Wahl Birnbachers als Referenzautor. Leider wird im Rahmen der Arbeit nicht mehr diskutiert, wie weit die lehramtlichen Äußerungen zur Sache sind bzw. wo man aneinander vorbeiredet. Speziell wird die Rede von den „in sich schlechten“ Handlungen nicht analysiert und auf ihren Sitz im Leben befragt⁶; der Terminus wird zum Schluss nur knauerianisch umgedeutet (86): „Eine Handlung ist nur dann „in sich schlecht“, wenn man in ihr einen Schaden ohne »entsprechenden Grund« zulässt oder verursacht.“ Ich frage mich, ob dann nicht jede schlechte Handlung „in sich schlecht“ ist. Gibt es noch andere Kategorien sittlicher Schlechtigkeit? Im Rahmen des traditionellen Lehrstücks

⁶ Vgl. Schüller, Bruno, Die Quellen der Moralität, in: ThPh 51 (1984) 535-559; Wolbert, Werner, Gewissen und Verantwortung, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2008, Kap. 8.

von den „Quellen der Moralität“ gibt es solche Handlungen, die aufgrund der Umstände oder des Ziels schlecht sind. Ist das „in sich“ hier vielleicht so redundant wie etwa, wenn man von einer „in sich“ wahren oder „in sich“ falschen Aussage spräche?

Der erste Hauptteil stellt Birnbachers Position und Argumentation vor, seinen allgemeinen Ansatz und einige praktische Anwendungen: bezüglich des Tötungsverbots Konsequenzen für die Beurteilung der Embryonenforschung und des Schwangerschaftsabbruchs, der aktiven Sterbehilfe und der aktiven (ärztlichen) Beihilfe zum Suizid, des Weiteren Birnbachers Begründung des Folterverbots und seine Beurteilung des Verhaltens gegenüber Tieren. In seiner Stellungnahme im zweiten Hauptteil findet sich eine insgesamt sachliche und ausgewogene Kritik der Position Birnbachers, wobei m.E. deutlicher herauszustellen wäre, dass die unplausiblen Konsequenzen vor allem aus einer unzulänglichen Werttheorie resultieren. Es wird auch nicht deutlich, wo Birnbacher evtl. seine Position geändert oder präzisiert hat. Mir scheint eine solche Präzisierung etwa in der Charakterisierung einer deontologischen Theorie zu liegen. Liest man in den „Texten zur Ethik“ noch, hier ergebe sich die moralische Qualität einer Handlung „teilweise oder vollständig durch die Natur der Handlung selbst“ (bei B. 24 zitiert), heißt es in der „Analytischen Einführung in die Ethik“ richtiger:

„Was konsequentialistische Begründungen moralischer Urteile von deontologischen unterscheidet, ist, dass sie darüber hinaus auch Folgen berücksichtigen, die nicht bereits in der Standardbeschreibung des jeweiligen Verhaltenskomplexes enthalten sind.“⁷

Was die „Natur der Handlung“ ist, hängt nämlich von der jeweiligen Beschreibung ab; und in dieser sind bestimmte Folgen schon benannt, wie Birnbacher am Beispiel „Betrügen“ illustriert. Die entscheidende Bedeutung der Werttheorie zeigt sich übrigens an der Tatsache, dass sich Deontologen, die eine ähnliche Werttheorie vertreten, zu ähnlich problematischen Konsequenzen gelangen. Was das Folterverbot angeht, fehlen mir zwei wichtige Gesichtspunkte: 1. Man müsste im Fall der Legalisierung von Folter Polizisten speziell ausbilden, die mit möglichst wenig Aufwand an Grausamkeit eine maximale Wirkung erzielen. Und diese wären 2. dann auch verpflichtet, diese Methoden anzuwenden. Das wollen aber auch die meisten Polizisten nicht.

Leider bietet die Arbeit kaum Vergleiche zwischen unterschiedlichen utilitaristischen Positionen.⁸ So fehlt etwa ein Hinweis auf den „idealen“ Utilitarismus eines G.E. Moore, H. Rashdall oder auch Franz Brentano (immerhin ein früherer Würzburger). Auch die moraltheologische Literatur zum Thema ist nur teilweise berücksichtigt; so wäre bezüglich der behaupteten Gerechtigkeitsperspektive des Utilitarismus zu verweisen auf Dieter Witschen, *Gerechtigkeit und teleologische Ethik*, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 1992. Entsprechend ist die Arbeit

⁷ Birnbacher, Dieter, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlin ²2007, 176.

⁸ Vgl. etwa Quinton, Anthony, *Utilitarian Ethics*, London ³1989.

auch für eine Dissertation etwas kurz geraten, was lediglich im Fall einer herausragenden (vielleicht rein systematischen) Arbeit nicht so sehr ins Gewicht fiel.

Werner Wolbert

ERNESTI, Jörg/FISTILL, Ulrich/LINTNER, Martin M. (Hg.), Heilige Kirche – Sündige Kirche. Chiesa santa – Chiesa di peccatori, Verlag A. Weger Brixen/Tyrolia Innsbruck 2010 (Brixner Theologisches Jahrbuch 1/2010), 208 p., geb. 24.95 EUR [D], ISBN 978-88-6563-009-9

Der vorliegende Band stellt die erste Nummer des Brixner Theologischen Jahrbuchs dar, das vom Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen herausgegeben wird. Dieses Jahrbuch löst die Zeitschrift „Brixner Theologisches Forum“ ab. Der Zweisprachigkeit der Hochschule entsprechend enthält das Jahrbuch einige Beiträge in italienischer Sprache.

Das spezielle Thema des Jahrbuchs 2010 greift die öffentlichen Diskussionen um Missbrauchsfälle in der Kirche auf und stellt vor diesem Hintergrund die Frage nach heiliger und sündiger Kirche. Die Schwierigkeiten, die sich für viele ChristInnen und TheologInnen ergeben, angesichts der jüngsten Verfehlungen in und durch die Institution Kirche den Glaubenssatz von deren Heiligkeit als Teil des persönlichen Glaubens zu bekennen, werden deutlich ausgesprochen. Die versammelten Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen der Brixner Hochschule und von außerhalb bieten eine offene und wissenschaftlich anspruchsvolle Auseinandersetzung mit diesem Gegensatz.

Der Fundamentaltheologe Cristiano Bettega reflektiert über konstitutive Elemente von Kirche als Gemeinschaft. Der Philosoph Ermenegildo Bidese erläutert Derridas Philosophie der Vergebung und deren Konsequenzen für das Verständnis von Subjektivität. Jörg Ernesti (Kirchengeschichte und Patrologie) bringt historische Ausführungen zum Umgang der Institution Kirche mit Schuld, besonders im Zusammenhang der Reformation und des Dritten Reiches. Ulrich Fistill (Altes Testament) zeigt, wie biblische Erzählungen für den aktuellen Umgang der Kirche mit Schuld Impulse geben können. Der Pastoraltheologe Alois Gurdin formuliert kritische Anfragen an „Sackgassen“ kirchlicher Sexuallehre: Verständnis der Jungfräulichkeit Mariens, Reste alttestamentlicher Reinheitsvorschriften in der Liturgie, Geburtenregelung, wiederverheiratete Geschiedene u.a. Johann Kiem, ein Absolvent der Hochschule, zeigt im Anschluss an seine Abschlussarbeit Parallelen zwischen der heutigen Wirtschaftskrise und der Zeit um die Sozialzyklika *Rerum Novarum* 1891 auf. Der Moraltheologe Martin M. Lintner bietet eine theologisch-ethische Analyse des Phänomens kirchlicher Schuldbekennnisse und macht offene Fragen einer solchen Übertragung des in-

dividuellen Schuldbekennnisses auf die Ebene einer Institution deutlich. Dabei betont er, dass eine rasche Vergebungsbitte keinesfalls die u.U. langwierige Aufarbeitung des Missbrauchsskandals ersetzen kann. Michael Mitterhofer (Kirchenrecht) erläutert den Umgang mit Schuld und Strafe im kanonischen Recht. Ivo Muser (Dogmatik) bringt Anregungen, wie der Gedanke der Heiligkeit der Kirche mit der Realität der sündigen Kirche zusammen gedacht werden kann. Dorothea Rechenmacher (Religionspädagogik) gibt Impulse für einen sinnvollen Umgang mit dem Reizthema „sündige Kirche“ im schulischen Religionsunterricht und zwar im Zusammenhang mit dem Roman „Sakrileg“ von Dan Brown und seiner Verfilmung in „The Da Vinci Code“. Paul Renner bringt religionswissenschaftliche Reflexionen zu persönlicher und kollektiver Schuld. Der Linzer Moralthologe Michael Rosenberger analysiert den Umgang mit Schuld in der Gegenwart (Ausweichen und öffentliches Thematisieren) und die entsprechenden Kompetenzen der Kirche (Versöhnung und Vergebung). Der Innsbrucker Dogmatiker Roman A. Siebenrock nimmt eine historisch-systematische Bestimmung der Sünde der Kirche vor, bringt Beispiele des Umgangs der Kirche mit Schuld, und entwirft ausgehend vom Vatikanum II eine Orientierung, wie die „prekäre Heiligkeit“ (159) der sündigen Kirche verstanden werden kann. Arnold Stiglmair vermittelt anhand von Ez 16 und Ez 20 einen Blick auf die Auseinandersetzung der späten Propheten Israels mit dem Versagen des Gottesvolkes. Gottfried Ugolini setzt sich aus sozialpsychologischer Sicht mit der Missbrauchsproblematik auseinander. Er geht den Vorstellungen von und dem strukturellen Umgang mit Macht, dem Verständnis von Autorität, sowie den Schutz- und Abwehrstrategien und ideologischen Verzerrungen im sozialen System Kirche nach.

So bietet dieser anregende Band ein breites Spektrum von Grundlagenreflexionen über Schuld und Sünde bis zu pastoralen und spirituellen Überlegungen und viele Hinweise auf offene Fragen, die weiter zu verfolgen sind. Verbunden ist dies durchgehend mit dem Bemühen, Ansätze und Wege zu finden, wie gläubige Menschen mit den kognitiven und emotionalen Dissonanzen zwischen dem Glauben an eine von Gott geheiligte Kirche und ihrer ambivalenten sozialen Realität in einer realistischen und konstruktiven Weise umgehen könnten.

Andreas M. Weiß

ECKHOLT, Margit/CASPER, Bernhard/HERKERT, Thomas (Hg.), „Clash of civilizations“ – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika (Intercambio-Schriftenreihe. Schriften des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland, Band 3). LIT-Verlag, Berlin 2009, 300 p., kt. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10282-9

Vorliegender Band dokumentiert ein bemerkenswertes Projekt, das in den letzten Jahrzehnten zu einem fruchtbaren interkulturellen Austausch beitrug: das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, das im Jahr 1968 vom bekannten Religionsphilosophen Bernhard Welte (1906-1983) gegründet wurde. Die Initiative dazu geht auf 1965 begonnene Kontakte zwischen argentinischen, chilenischen und deutschen Akademikern sowie auf eine Lateinamerikareise Bernhard Weltes im Jahr 1967 zurück, der eine intensive Phase der Vernetzung und des Aufbaus folgte. Eine solide Organisation und der offene Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils bildeten die beiden Brennpunkte des Stipendienwerks, das während der politisch repressiven Phase der 1960er und 1970er Jahre in Lateinamerika einer ersten Bewährungsprobe ausgesetzt war. Margit Eckholt, seit 2002 die Vorsitzende des Stipendienwerks, weist auf das Charisma Bernhard Weltes hin, der sich von den Begegnungen und Erfahrungen auf seinen Reisen zutiefst in Anspruch nehmen ließ:

„Fremdes hat sich »geschenkt«, sich eröffnet, hat den Reisenden »betroffen« gemacht und »verwandelt«. In einer Reflexion auf das, was »Erfahrung« ist, schreibt Welte, dass das »Fahren der Erfahrung« gerade in diesem betreffenden und verwandelnden Moment liegt“ (39).

Peter Hünemann, der die Leitung des Stipendienwerks in Nachfolge von Bernhard Welte von 1975 bis 2002 innehatte, definierte als Ziel dieses Unternehmens

„die Förderung der wissenschaftlichen Reflexion des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der heutigen kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Problematik im Hinblick auf die Entfaltung einer christlichen Auffassung vom Menschen und der entsprechenden öffentlichen Ordnung von Wirtschaft, Gesellschaft usw.“ (184).

Konkret geht es um die Vergabe von Stipendien, die für einen Zeitraum von 18 Monaten zur Bearbeitung eines wissenschaftlichen Projekts in Lateinamerika bzw. Deutschland gewährt werden.

Das zentrale Anliegen dieses Sammelbandes, der auf eine Tagung der Bernhard-Welte Gesellschaft und der Katholischen Akademie in Freiburg vom 21. bis 23. November 2008 zurückgeht, besteht in der Auseinandersetzung mit den Impulsen, die der vielfältige lateinamerikanisch-deutsche Austausch eröffnete. Das Buch will nicht nur über das Management eines Stipendienprogramms berichten, sondern interkulturell vermittelte Bildungsprozesse als Chance für ein friedliches Zusammenleben in einer globalisierten Welt vorstellen; es besteht aus vier Abschnitten: 1. Philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Werk

Bernhard Weltes, 2. Zeugnisse ehemaliger Wegbegleiter und Stipendiatinnen, 3. Beiträge zur Gründungsgeschichte des Stipendienwerks, 4. Texte und Skizzen Bernhard Weltes zu seinen „Aufbrüchen“ nach Lateinamerika. Gerade der letzte Teil des Bandes zeigt eindrücklich, wie Bernhard Welte die Sendung der Kirche in der Welt von heute verstand; so schrieb er etwa in seinem „Peruanischen Tagebuch“ 1976, dass „unter den Armen eine neue Art von Christentum in Entstehung begriffen ist“ (232). Von ungebrochener Aktualität sind auch Überlegungen Weltes aus dem Jahr 1981:

„Es ist heute auch für das Christentum notwendig, sich weltweit zu orientieren. Dazu müssen auch die *nichtchristlichen Religionen* in den Dialog mit dem Christentum gebracht werden, und zwar so, dass wir aus diesem Dialog selber etwas lernen können“ (276f.).

Diese Haltung des Dialogs, die gelebte Solidarität mit den Armen, die Initiierung von Bildung und wissenschaftlichem Austausch sowie die Vision eines „neuen Humanismus“⁹ bilden Grundkoordinaten einer zeitgemäßen kirchlichen Sendung, wie sie das Zweite Vatikanum vorstellte und Bernhard Welte durch sein persönliches Engagement verwirklichte. Eine „Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums“ muss keine reine Utopie bleiben, wenn Interkulturalität als Anspruch theologischen Denkens und kirchlichen Lebens begriffen wird – das ist das Vermächtnis des Gründers des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland.

Franz Gmainer-Pranzl

KÜSTER, Volker, Einführung in die Interkulturelle Theologie, UTB-Verlag, Stuttgart 2011, 288 p., Pb. 22,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-3465-2

Interkulturelle Theologie ist in Vielem noch „terra incognita“(24). Die Pluralität christlichen Glaubens und die Disparatheit seiner unterschiedlichen kulturellen Formulierungen kommen nach einigen vereinzelt Vorläuferdiskursen in den 1970er Jahren erst im letzten Jahrzehnt ins theologische Bewusstsein. Im Aufkommen neuer theologischer Fragestellungen spielt das Genre der „Einführung“ eine spezifische Rolle: hier werden Suchbewegungen kartografiert, theologiegeschichtliche Wegmarken aufgezeigt und ihr systematisches Feld tentativ vermessen und abgesteckt.

So auch im vorliegenden Band: Volker Küster, evangelischer Theologe aus Heidelberg, wurde 2002 auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Crosskulturelle

9 So das Thema eines Vortrags Weltes 1973 in Río Tercero/Argentinien: Sobre el concepto del nuevo humanismo y la dialéctica de la Integración y el progreso (vgl. 135).

Theologie an der Protestantischen Theologischen Universität Kampen berufen. Weder biografisch noch theologisch beschränken sich seine Grenzüberschreitungen auf den europäischen Raum – Küsters Biografie und Bibliografie verweisen auf zahlreiche Forschungsaufenthalte in Asien, Afrika und Lateinamerika, die seinen theologischen Werdegang prägen: er sieht sich als Vermittler Kontextueller Theologien in Europa. In der vorliegenden *Einführung in die Interkulturelle Theologie* systematisiert Küster nun seine Studien zu außereuropäischen Theologien und destilliert sie zu einem Entwurf Interkultureller Theologie, als deren Vorreiter er sich selbst – neben Robert Schreiter – bezeichnet (292).

Interkulturelle Theologie – so Küsters These, an der er sich in mehreren Anläufen abarbeitet – „beschäftigt sich mit der Interaktion zwischen christlichem Glauben und dem kulturell-religiösen Pluralismus, an dem er selbst auch Teil hat“ (15). Sie bearbeitet damit fundamentale Strukturprobleme, die in christliche Gottesrede eingeschrieben sind, theologiegeschichtlich in unterschiedlichen Paradigmen verhandelt wurden und seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in den Missionswissenschaften, die zur Reflexion der durch den missionarischen Aufschwung erzeugten Pluralisierung des Christentums neugegründet wurden, theoretisch behandelt werden (183). Küster spricht von diesen Strukturproblemen als theologischen Dilemmata:

„Die unmittelbare Erfahrung des kulturell-religiösen Pluralismus macht uns Dilemmas bewusst, die dem christlichen Glauben inhärent sind[:] Universalität-Partikularität-Dilemma ... Identität-Relevanz-Dilemma ... Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma ... Einheit-Pluralität-Dilemma. ... Manchen mag das Denken in Dilemmas und der damit verbundenen Ambiguität und Fluidität als Signatur unserer spätmodernen Zeiten erscheinen. Sie sind jedoch dem christlichen Glauben immer schon inhärent gewesen, allein der Zeitgeist erlaubt es sie zuzulassen, ja gar als dynamisierend zu erfahren.“(23)

In mehreren Durchgängen zeichnet Küster die theologiegeschichtlichen Entwicklungen nach, die zur systematischen Bearbeitung dieser Dilemmata und damit zur Entstehung Interkultureller Theologie drängen (*Teil I: Begriffe und Methoden; Teil II: Dimensionen*), um in einem *Teil III (Generative Themen: Eine kleine interkulturelle Glaubenslehre)* das so in historischen Längsschnitten aufbereitete Material systematisch für eine interkulturelle Glaubenslehre fruchtbar zu machen.

Der im *Teil I* entworfene theologiegeschichtliche Problemaufriss verortet die Ursprünge des Projekts Interkultureller Theologie in den Missionswissenschaften, deren Zugriff auf die die Theologie strukturierenden Dilemmata durch zwei Epochenwenden (die Phase der Dekolonisierung in den 1960er Jahren und der Beginn der Globalisierung in den 1990ern; vgl. 27, 53ff. u.ö.) massiv verändert und durch die Entwicklung von einem vernetzten Plural an Kontextuellen Theologien abgelöst wurde:

„Interkulturelle Theologie hat sich auf dem Terrain der Missionswissenschaft entwickelt und ihre Grenzen verlegt. ... Der Pluralismus der in den vormaligen Missionsgebieten

entstandenen kontextuellen Theologien fragt ebenso nach einer theoretischen Durchdringung wie nach ihrer interkulturellen Vernetzung. Theologie wird in der Folge interkulturell.“(24)

Die interkulturelle Perspektive ist in Küsters Darstellung damit schon in den Kontextuellen Theologien angelegt; für ihn zieht sich der „epistemologische Bruch“ (55ff.) als Neuformatierung der Dilemmata christlicher Gottesrede zwischen „europäischer“ Missionswissenschaft und „außereuropäischen“ Kontextuellen Theologien, während deren theologisch reflektierte Interkulturalität weniger auf einen ihnen eingeschriebenen systematischen Problemüberhang, sondern mehr auf historische Veränderungen der postkolonialen Kontexte im Zuge der Globalisierung zurückgeführt wird: „Hat die Interkulturelle Theologie ihren Anfang auch als Vermittlungsinstanz zwischen den verschiedenen kontextuellen Theologien genommen, sind diese inzwischen selbst interkulturell ausgerichtet“ (109); Kontextuelle Theologien werden im Zuge der Globalisierung zu „globalen theologischen Strömungen“ (183, im Anschluss an Robert Schreiter), die theologische Aufgabe der Kontextualisierung stellt sich im 21. Jahrhundert neu als „Glokalisierung“ (109, im Anschluss an Roland Robertson).

Teil II vertieft dieses theologiegeschichtliche Narrativ in einer detailreichen historischen Längsstudie des EATWOT-Prozesses (die Zusammenarbeit unterschiedlicher kontextuell arbeitender TheologInnen in der *Ecumenical Association of Third World Theologians*, die sich seit 1976 in inter- und intrakontinentalen Konferenzen vollzieht). Die sich in diesem Prozess immer stärker formierende interkulturelle Perspektive firmiert für Küster nun stärker als im Teil I einen in den Aufriss Kontextueller Theologien eingeschriebenen *systematischen* Problemdruck:

„Die ursprüngliche Vision, *eine* Theologie der Dritten Welt zu formulieren, wurde durch die Entdeckung der Pluralität im Diskurs des ersten Decennium von EATWOT durchkreuzt. Die Frage nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und interkulturellen Lernchancen war eine adäquate Reaktion darauf.“(183)

Die Kontexte der Dritten Welt sind disparat und produzieren eine konfliktive Pluralität an theologischen Zugriffen, die, so Küster, der vermittelnden Instanz Interkultureller Theologie bedürfen (109) – gerade weil Interkulturalität auch Konflikte produziert („Erst wer die Differenz erlitten hat, lernt sie auch im Fest zu feiern und ihr Raum zu geben.“ 129 u.ö.). Diese Problembeschreibung von Interkultureller Theologie, die „sich zunächst darauf konzentriert, ein Bewusstsein für die Konsequenzen der durch die kontextuellen Theologien ausgelösten Transformationsprozesse innerhalb der christlichen Theologie zu entwickeln“ (131), erweitert Küster um eine interreligiöse und eine interkonfessionelle, ökumenische Dimension. Deren Problemzugriffe werden jeweils in der Zusammenfassung unterschiedlicher Gesprächsinitiativen dargestellt. Interkulturelle Theologie wird damit sehr breit aufgestellt und ihre Fragestellung aufgefächert: „Interkulturelle Theologie reflektiert ... über die Verhältnisbestimmung von Evan-

gelium und Kultur oder eine Theologie der Religionen“ (116); für das interkonfessionelle Gespräch werden Impulse aus den interkulturellen und interreligiösen Dialogerfahrungen erwartet (132). Diese Subsumierung unterschiedlicher theologischer Problemstellungen begründet Küster mit der Komplexität des Kultur- und Religionsbegriffs nach dem Cultural Turn:

„Der Interkulturellen Theologie [liegt] ein viel umfassenderer Kulturbegriff zugrunde. ... Aufgrund der engen Verknüpfung von Kultur und Religion ... sind auch die interkonfessionellen und interreligiösen Interaktionsprozesse als interkulturelle Phänomene zu verstehen.“ (132)

Während dieser kulturtheoretischen Argumentation sicher zuzustimmen ist und *deskriptiv* Kultur und Religion nicht in zwei separate Sphären getrennt werden können, stellt sich doch die Frage, ob die theologische Stoßrichtung Interkultureller Theologie nicht präziser entworfen und bestimmt werden kann, wenn zwischen den *theologischen* Fragestellungen der Verhältnisbestimmung von Kultur und Evangelium einerseits und von Christentum und den Religionen andererseits unterschieden und *intra- bzw. interreligiöse Pluralität als zwei distinkte fundamentaltheologische Problemfelder* bearbeitet werden (in denen dann jeweils die kulturell-religiösen Wechselbeziehungen zu reflektieren sind). Bei aller Wechselwirkung zwischen religiösen und kulturellen Systemen stellt das Faktum, dass der christliche Glaube immer schon kulturell plural formuliert wurde und so Differenzen in seiner normativen Darstellung produziert, ein theologisch anderes zu verhandelndes Problem dar als das Faktum, dass sich der Wahrheitsanspruch dieses Glaubens mit religiös anderen Ansprüchen in Relation zu setzen hat.

Im *Teil III* fragt Küster das in den theologiegeschichtlichen Partien vorgestellte Material – konkret unterschiedliche Entwürfe Kontextueller Theologien aus dem asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Raum – auf seine *generativen Themen* (Paulo Freire) ab. Problematischer als gewisse Redundanzen, die sich durch diesen mehrfachen Zugriff im Aufriss des Bandes ergeben, ist die methodische Perspektive, die für diese systematische Zusammenstellung einer „interkulturellen Glaubenslehre“ gewählt wird und die diesen Entwurf Interkultureller Theologie wesentlich prägt: Küster will – trotz seiner Annahme, dass Interkulturelle Theologie keine „neue Metatheologie“ (110) ist – aus den unterschiedlichen kontextuellen Ansätzen „eine kleine interkulturelle Glaubenslehre ... re/konstruieren, die sich als erstaunlich konsistent erweist.“ (209) Interkulturelle Theologie wird damit als ein Konglomerat außereuropäischer Theologien entworfen, die bei aller Kritik an „eurozentrisch-westlicher“ Theologie (209 u.ö.) eng dem Traktatengang dieser Tradition folgt, welchen sie aus den disparaten Beiträgen Kontextueller Theologien zu „re/konstruieren“ versucht. Sie wird als eine Metaperspektive projiziert, die hier – angesichts seiner Kritik am vorgeblichen Eurozentrismus westlicher Theologie – ironischerweise der europäischen Theologie Küster in seiner Zusammenschau außereuropäischer Ansätze einnimmt.

Konsequenterweise konzeptioniert Küster Interkulturelle Theologie dann auch im Rahmen einer *Hermeneutik* (15. 75-84) – es geht um das *Verstehen* des Fremden und des Anderen (118) und um das Ergreifen interkultureller *Lernchancen* aus den Differenzen, die zwischen unterschiedlichen Kontexten aufbrechen (183 u.ö.). Hier wird Küsters Heidelberger Vergangenheit und die Verbindung zu seinem theologischen Lehrer Theo Sundermeier, der Missionswissenschaft im Rahmen einer Hermeneutik des Fremden fasst, sichtbar. Weniger in den Blick kommt bei diesem Hermeneutikbegriff, dass jeder Versuch, den Fremden zu verstehen, diesen auch konstruiert – wichtige erkenntnistheoretische Konzepte der *postcolonial studies*, die Küster als einen Eckpfeiler im systematischen und theologiegeschichtlichen Aufriss Interkultureller Theologie beschreibt (109), gehen so für seinen Entwurf verloren. Die für die postkoloniale Theorie zentrale Hybridität und wechselseitige Konstruktivität kultureller und religiöser Identitäten können nicht mehr systembildend in Küsters hermeneutisches Konzept integriert werden (17); das Verstehen in diesem Entwurf Interkultureller Theologie ereignet sich zwischen distinkten Identitäten und formiert dabei einen Raum der Interkulturalität „dazwischen“ (16). Küsters Rückgriff auf Homi Bhabhas Konzept des „Third Space“ (16) wird diesem damit gerade nicht gerecht – für Bhabha ist das *in-between* kultureller Identitäten nicht ein Drittes, das aus zwei distinkten Größen hervorgeht; er setzt vielmehr umgekehrt an: „Hybridity to me is the »third space«, which enables other positions to emerge.“¹⁰ Dieser dritte Raum befindet sich eben nicht zwischen zwei Kulturen, sondern ist als Zwischenraum ein Raum der Absenz, der in kulturellen Differenzierungen formiert wird und so genau zwischen der Behauptung von Identität und ihrem Hinterfragen liegt. Indem Küster dagegen Interkulturalität als greifbaren Raum zwischen den Kulturen skizziert, kann er Interkulturelle Theologie auch als eine eigenständige Disziplin im theologischen Fächerkanon fassen (30 u.ö.), die

„ein methodisches Instrumentarium für interkulturelle Kommunikationsprozesse ... entwickelt [heuristische Funktion], ... im interkulturellen Diskurs die Dialogregeln ... aushandelt [fundamentaltheologische Funktion], ... das kontextuelle Wissen ... sammelt und bewahrt [anamnetischen Funktion] und einen Habitus des Respekts ... kultiviert und ... interkulturelle Konflikte ... bearbeitet [ethische Funktion].“ (115f.)

Hier stellt sich die Frage, ob eine so als eigenständige *Disziplin* im theologischen Fächerkanon entworfene Interkulturelle Theologie der partikularen Verortung jedes theologischen Sprechens Rechnung tragen kann, deren Entdeckung überhaupt erst zum Versuch, Theologie interkulturell zu betreiben, geführt hat. Würde dem nicht eher ein *erkenntnistheologisches* Konzept von Interkulturalität entsprechen, das quer über die theologischen Disziplinen die (Inter)Kulturalität

10 Bhabha, Homi K., »The Third Space. Interview with Homi Bhabha«, in: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, culture, difference*, London 1990, 207–221, 221.

jedes theologischen Sprachversuchs konstruktiv aufgreift und im Sprechen sichtbar macht? Interkulturalität würde dann nicht als in eine eigene Disziplin ausgelagerte Metaperspektive verstanden, sondern als ein Modus theologischen Sprechens – wie es etwa in der adverbialen Form einer *Theologie interkulturell* zum Ausdruck kommt.

Insgesamt legt Volker Küster einen materialreichen Entwurf Interkultureller Theologie vor, der mit seinem Fokus auf außereuropäische Theologien jenen Problemdruck widerspiegelt, der ein theologisches Problembewusstsein für die Interkulturalität des Christentum unausweichlich macht – seine Pluralisierung im Kontext postkolonialer Globalisierung. Für einen theologischen Zugriff auf dieses Problem zeigt Küsters Einführung erste entscheidende Wegmarken auf und wird damit für die zukünftige Systematisierung Interkultureller Theologie ein wichtiger Orientierungspunkt in kritischer Auseinandersetzung sein.

Judith Gruber

BÜNKER, Arnd/MUNDANJOHL, Eva/WECKEL, Ludger/SUERMAN, Thomas (Hg.), *Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft*, Matthias Grünewald, Ostfildern 2010, 268 p., kt. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2850-4

Die Tagung „Crossroads – Christentümer in Bewegungen und Begegnungen“, die im Oktober 2009 in Münster stattfand, bildet die Grundlage für diesen Band, an dessen Ende sich die Antritts- und Abschiedsvorlesung von Giancarlo Collet finden, der von 1989 bis 2010 an der Universität Münster Missionswissenschaft lehrte. Der Sammelband vereint drei große Anliegen: er bietet eine Auseinandersetzung mit der globalen und lokalen Pluralität von Christentümern, die vor allem durch die Migration von ChristInnen eine neue Qualität erhalten hat; er gibt Einblick in das Leben der Pfingstkirchen, die zwar weltweit einen deutlichen Aufschwung erfahren, aber von der westlichen Theologie oft nur stereotyp wahrgenommen werden; und er würdigt – nicht zuletzt mit dem Titel „Gerechtigkeit und Pfingsten“ – das Werk Giancarlo Collets, der im deutschen Sprachraum zu den bedeutendsten Vordenkern einer erneuerten Missionswissenschaft zählt. In den fünfzehn Beiträgen der AutorInnen aus Deutschland, Großbritannien und Brasilien sowie in den beiden Texten Collets werden Konturen einer weltkirchlichen Orientierung theologischen Denkens sichtbar, die vieles zu denken aufgeben; es lohnt sich, einen Blick auf die einzelnen Beiträge zu werfen.

Der Rostocker Religionswissenschaftler Klaus Hock begreift die globale Christentumsgeschichte als „Geschichte kontextueller Christentümer“ (18) und spricht mit Blick auf die europäische Theologie und Kirche von der „Notwen-

digkeit einer grundlegenden Therapie unserer ökumenischen Amnesie“ (31). Von daher bewertet er das „Projekt einer »Rechristianisierung« Europas“ skeptisch und plädiert für eine „Hermeneutik des Christlichen im Kontext säkularer Kultur“ (37). Alberto da Silva Moreira, Religionswissenschaftler in Goiás (Brasilien), sieht es als entscheidende Konsequenz der „Kreuzungen“ religiöser Traditionen an, dass „das Konzept der Offenbarung neu interpretiert werden“ (57) muss. Bedenkenswert ist sein Plädoyer für „einen produktiven Begriff des Relativismus“ (58), der nicht eine Vergleichsgültigung jeglicher Wahrheitsansprüche bedeutet. Roswith Gerloff, bis 2008 Senior Lecturer an der Universität Leeds (UK), geht den Anfängen der Pfingstbewegung nach und betrachtet diese

„als eine transnationale Bewegung der Postmoderne, die durch die paradoxe Kombination von Vormodernem und Modernem tragfähige Alternativen zur abendländischen Logik, politischer und staatskirchlicher Machtentfaltung und den vielfältigen Entfremdungsprozessen wie Urbanisierung, Industrialisierung, Migration, Armut oder HIV/Aids anbietet“ (72).

Auch Sergio Sezino Douets Vasconcelos von der Katholischen Universität von Pernambuco (Brasilien) setzt sich mit dem Pentekostalismus auseinander, den er als ein Phänomen ansieht, das – im Gegensatz zum klassischen Protestantismus – in synkretistischer Weise mit jenem Muster in Austausch steht, das er mit José Bittencourt Filho die „brasilianische religiöse Matrix“ (92) nennt. Der Münsteraner Pastoraltheologe Reinhard Feiter analysiert die Gemeinden der MigrantInnen, denen gegenüber nicht eine Haltung des Paternalismus oder der Einverleibung angesagt ist, sondern eine „Anerkennung der Fremdheit, die die Unzugänglichkeit der anderen für mich nicht mehr als defizitär beurteilt, sondern als die Weise, wie die anderen für mich leiblich da sind“ (111). Luiz Carlos Susin, Theologieprofessor in Porto Alegre (Brasilien), geht den Gründen für die Ausbildung einer ungemein komplexen christlichen Identität nach und kommt zu interessanten Ergebnissen: „Der dynamische und überbordende Synkretismus, wie er für die gegenwärtige Situation charakteristisch ist, ist durch den Typus des Katholizismus, der auf den lateinamerikanischen Kontinent gelangte, begünstigt worden“ (119). Werner Kahl von der Missionsakademie Hamburg untersucht die religiösen Vorstellungen westafrikanischer MigrantInnen; das von ihnen in Deutschland praktizierte „Neupfingstum“ interpretiert er als

„traditionelle Religiosität in christlicher Begrifflichkeit. Die Attraktivität dieser Version des Christlichen erklärt sich ... aus der dreifachen Anschlussmöglichkeit an die biblische Vorstellungswelt, an afrikanisch traditionelle Konzeptionen und Manipulationen von Welt und an die Moderne“ (138).

Ludger Weckel, Mitarbeiter des Münsteraner Instituts für Theologie und Politik, bedenkt die kulturellen und gesellschaftlichen Kategorien theologischer Diskurse: „Die Wirklichkeit ist der »Ausgangspunkt«, der Standort der Theologie, während das Evangelium der »Orientierungspunkt« ist: Reflexion der Wirklichkeit, der christlichen Praxis im Lichte des Evangeliums“ (160). Pointiert arbeitet Nancy

Cardoso Pereira, methodistische Theologin in Rio de Janeiro, die Rolle von Frauen im sozialen Leben heraus. Angesichts patriarchaler Muster, die auch in Befreiungsbewegungen wirksam sind, plädiert sie für eine Hermeneutik theologischen Denkens und sozialen Handelns, die nicht nur oberflächlich „feministisch“ ist: „Kriterium bleibt das konkrete Leben der Frauen. Körper und Alltag sind die Grundlagen der Aufgabe, die lautet, leben zu müssen und zu wollen“ (171). Die bedrängende Relevanz der sozialen Realität für theologisches Denken kommt bei Boniface Mabanza Bambu (Heidelberg) noch radikaler zur Geltung; mit Blick auf das Leben von Straßenkindern in Kinshasa, deren „Feuer und Kraft“ inspiriert, auch wenn es ohnmächtig bleibt, hält er fest:

„Während die Wut und das Feuer der Straßenkinder in der Begrenztheit ihres Wissens und ihrer Handlungsspielräume eine klare Grenze finden, mündet das große Wissen der Bischofskonferenz und anderer und kirchlicher Institutionen in die Handlungsunfähigkeit, in die Lähmung“ (185).

Die Münsteraner Theologiestudentin Katharina Rensinghoff beschreibt Voraussetzungen ökumenischen Lernens und benennt wichtige Problemfelder im Zusammenhang interkultureller/weltkirchlicher Begegnungen und Partnerschaften; dazu gehören vor allem ein „ausgeprägtes Harmoniebedürfnis und die Angst vor kritischen Rückfragen zum eigenen Verhalten“ (191) sowie der „Mangel an Bereitschaft, sich auf persönliche Konsequenzen einzulassen“ (193). Norbert Mette von der Universität Dortmund weist in seinen Überlegungen zu den „crossroads“ zwischen Norden und Süden, etablierten katholischen/evangelischen Kirchen und Pfingstkirchen darauf hin, wie sehr ChristInnen aus dem Norden für sich eine intellektuell überlegene Position reklamieren, dabei aber die Chance verpassen,

„sich von den befremdlich wirkenden Auffassungen und Praktiken Dinge sagen zu lassen, die durchaus des Nachdenkens wert wären, ohne damit der kritischen Vernunft abschwören zu müssen, wie etwa die Bedeutung der Leiblichkeit und der Materialität des christlichen Glaubens“ (204).

Hadwig Müller von Missio Aachen sieht es in ihrem Rückblick auf die Tagung als wichtige Aufgabe der Missionswissenschaft an,

„sich in den Plural der Christentümer hinein zu begeben, ihre Unterschiedlichkeit gerade als einen Reichtum zu sehen, den es zu bewahren gilt, sich ihrer verwirrenden Vielfalt zu nähern, um sie zu verstehen, ohne sie jedoch zugleich zu werten und zu beurteilen“ (213).

Die Frage, was nun auf dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung mit der neuen Pluralität und Hybridität der Christentümer tatsächlich die Aufgabe einer Missionswissenschaft sei, klärt sich zum einen durch Giancarlo Collets Beiträge. Missionswissenschaft, so Collet in seiner Antrittsvorlesung von 1989, habe angesichts der „Tertiaterranität des Christentums“ (223) vor allem „den Ort zu bestimmen, an dem wir Theologie treiben“ (238). Und sie sei gefordert, so betonte er in seiner Abschiedsvorlesung im Jahr 2010, „die *ekklesiologische* Bedeutung von Migrationsgemeinden für die Großkirchen“ (249) wahrzunehmen und – in

wörtlicher Anlehnung an Apg 2,8 – die unterschiedlichen „Dialekte“ des Christentums als Ausdruck einer vielfältigen, weltweiten Gemeinschaft zu begreifen, die durch das Pfingstgeschehen konstituiert wird (vgl. 253f.). Zum anderen aber beginnt hier erst die Auseinandersetzung damit, was die „vielen Christentümer“ für eine zeitgemäße Missionstheologie bedeuten. Mit dieser Fragestellung ist eine Herausforderung benannt, die zu den großen Aufgaben gegenwärtiger christlicher Theologie gehört: Auf vielfältige und glaubwürdige Weise dem Anspruch von Gerechtigkeit und dem Impuls von Pfingsten gerecht zu werden. Auch wenn diese epochale Herausforderung im vorliegenden Sammelband nur exemplarisch umrissen werden konnte und sich an manchen Stellen Tendenzen einer kulturalistischen Nord-Süd-Dualität zeigen (besonders deutlich etwa in der Gegenüberstellung von afrikanischer „Spiritualität“ und europäischem „Materialismus“ in den ansonsten sehr erhellenden Kommentaren von Peter Arthur [vgl. 257]), ist dieses Buch als spannende und wegweisende Einführung in Theorie und Praxis eines kulturell vielgestaltigen Christentums des 21. Jahrhunderts zu empfehlen.

Franz Gmainer-Pranzl

DEIBL, Jakob Helmut, Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo (Religion – Kultur – Recht, Bd. 9), Lang, Frankfurt a. M./Wien/u.a. 2008, 180 p., Pb. 43,00 Eur[D], ISBN 3-6315-6939-4

Obwohl Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* (1998) im Zuge seiner Kritik an der Infragestellung der Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft durch bestimmte Strömungen der zeitgenössischen Philosophie sicher auch das „schwache Denken“ Gianni Vattimos (*1936) vor Augen hatte, ist es gerade dieser italienische Vertreter der Postmoderne, der immer neue Versuche unternimmt, mit Hilfe der Topoi der „schwachen Ontologie“ die christliche Botschaft zu deuten und ihr neues Leben einzuhauchen bzw. umgekehrt in der spezifischen Entwicklung der Tradition der Metaphysik die Wirkung des Kerngedankens des Christentums, nämlich der *kenosis* qua Herablassung Gottes, aufzuweisen. Er ist beseelt von der Überzeugung, dass das Konzept des „schwachen Denkens“ nichts anderes ist als „die Transkription der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes“ (Glauben – Philosophieren, 29) in die Sprache der nachmetaphysischen Philosophie. Hauptaufgabe dieser Philosophie sei es, „die Freiheit, die Geschichtlichkeit und auch die Endlichkeit der menschlichen Existenz gegen die Folgen einer radikalen Ausdehnung der metaphysischen Mentalität, d. h. der Wissenschaft und der Technik, auf alle Lebensbereiche zu verteidigen“ (Glauben – Philosophieren, 49). In diesem Anliegen fühlt sich Vat-

timo zutiefst verbunden mit der christlichen Heilsgeschichte, gemäß der Gott die „Weisheit der Welt“, d. h. die metaphysischen Träume der natürlichen, atavistischen Religion mit ihren Begriffen der absoluten Transzendenz und Omnipotenz des Seins Gottes, Lügen gestraft hat und sich in seiner Unverfügbarkeit bleibend geschichtlich offenbart, sodass die Säkularisierung als Essenz des Christentums erscheint. Wohl verbindet Vattimo und den Papst die Kritik an der Technokratie und dem Szientismus der Moderne. Ersterer sieht allerdings im Engagement des Letzteren für eine starke Vernunft nur den Versuch, jenes neuzeitliche Subjekt neu zu inthronisieren, das in seinem Bewusstsein die letzte Instanz der theoretischen und praktischen Wahrheit erkennt.

Jakob Helmut Deibl greift in dem seiner theologischen Diplomarbeit vom Jahre 2004 entwachsenen Buch „Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuche einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo“ diesen Ansatz des „schwachen Denkens“ auf und versucht einerseits deren zentralen Termini auf ihre Bedeutung für die Theologie hin zu untersuchen bzw. andererseits auf die darin offenen Fragen eine theologische Antwort zu geben. Er illustriert und untersucht die zentrale These Vattimos, dass der Übergang von der Moderne zur Post- oder Spätmoderne letztlich das späte Echo der subversiven biblischen Botschaft von Geschichte als Heilsgeschichte sei. Beide sind durch die Auflösung starker metaphysischer Vorstellungen bestimmt, insofern im Mittelpunkt der christlichen Heilsgeschichte die erlösende Offenbarung als *kenosis* steht und das Ende der Moderne durch die Verwindung des typisch neuzeitlichen Paradigmas starker Ich-Fundamente als Voraussetzung „neuzeitlich-metaphysischer, noetischer oder moralischer Weltbewältigungsversuche“ (Deibl, 52) gekennzeichnet ist.

In drei großen Gängen durchschreitet er das Denken Vattimos: In einem ersten Schritt (11-44) umkreist er die Themen Kenosis und Freundschaft, indem er das Plädoyer Vattimos für ein Christentum der Liebe und Offenheit darstellt, in dem es schwierig und unsinnig sei, anhand von objektiven Offenbarungsinhalten das Maß der Glaubenszugehörigkeit zu bemessen oder eine Erneuerung des Glaubens in der Rückkehr zu einem unverwesbaren, ewig auf gleiche Weise gültigen Schatz an Offenbarungsgut zu erwarten. Demgegenüber sieht Vattimo religiöse Erfahrung nur möglich im Modus des Exodus und der Wiederkehr, wie Deibl im zweiten großen Schritt („Die Spur der Spur – Religion als Wiederkehr“, 45-152) aufweist. Exodus wird in diesem Zusammenhang als Weg in die Fremde und die Entfremdung verstanden, d.h. als Geschehen, das wesentlich mit Wiederkehr verbunden ist, aber nicht mit der Wiederkehr einer ewig-gleichen, metaphysischen religiösen Größe. Biblisch inspirierter Exodus ist nicht erinnerungsloser Ausbruch aus einer (politischen und religiösen) Abhängigkeit in eine jede Verantwortung abstreifende Bindungslosigkeit, sondern geschichtliche Antwort auf eine Verheißung (57f). Wiederkehr zielt nicht ab auf eine Vereinigung mit den ursprünglichen Erscheinungsgestalten des Göttlichen, sondern besagt ein

Wahrnehmen des daraus geschichtlich Gewachsenen auf der Basis der Offenheit für den neuen Einbruch des ganz Anderen.

Insofern es hier damit wesentlich um die Gottesfrage in der Moderne bzw. Spätmoderne geht, widmet sich die Arbeit in diesem Kontext auch Vattimos Lesart der marxistischen Religionskritik und vor allem den Wurzeln der Philosophie Vattimos im Denken Hegels, Nietzsches und Heideggers. Und das ist in der Tat von zentraler Bedeutung, schließlich sagt Vattimo selbst von sich, dass er sich „eine von Nietzsche und Heidegger inspirierte Philosophie aufgebaut“ (Philosophie – Glauben, 26) habe. In diesem Sinne sieht Vattimo die Frage nach der Möglichkeit einer konstruktiven, zukunftsorientierten, nicht-restaurativen Wiederkehr als eine Übersetzung der Grundfrage der Philosophie Heideggers, die seiner Meinung nach in dessen Topos der „Wiederholung“ liegt. Vattimo spricht allerdings von Wiederkehr und sieht im Unterschied zu Heidegger nicht im Tod als solchen, sondern im Sein in Christus, dem neuen Adam, die ureigenste Möglichkeit des Daseins, aus dem sich dem Menschen eine neue Geschichte eröffnet, und zwar nicht als vereinzeltem Individuum, sondern als Gemeinschaft (vgl. Deibl, 62f). Vor dem Hintergrund der inneren Verwobenheit von biblischer Religion und spätmodern-nihilistischer Ontologie mit ihrer Entdeckung der Kraft dekonstruktiver Relecture zeigt sich die Wiederkehr der Religion als Religion der Wiederkehr, sodass wir nicht nach der Spur von ihr, sondern vielmehr nur nach der „Spur der Spur“ (Vattimo) suchen können. Wenn man sich aber auf Vattimos Gedanken konsequent einlässt – das ist hier die kritische Frage, die im Buch leider unterbleibt – müsste dann nicht Religion heute letztlich als Suche nach der Spur der Spur der Spur der Spur der Spur ... begriffen werden. Denn Geschichtlichkeit menschlichen Denkens und Daseins setzt nicht erst in der Spätmoderne ein, wenn auch das Bewusstsein dafür erst dort lebendig wird. Um dem zu entkommen, muss dann Vattimo (und mit ihm Deibl) plötzlich die Spur schlechthin einführen, also letztlich dann doch eine Absolutsetzung vornehmen.

Die Spur von Religion begegnet uns heute nicht in „unschuldiger Unmittelbarkeit“ (67), wie der Autor nicht müde wird zu betonen, sondern geprägt von diversen Entfremdungen und Infragestellungen, nicht zuletzt durch die neuzeitliche Religionskritik. Deren marxistische Gestalt lehrt uns, dass jegliche Religiosität, die sich in sakralen Nischen abschottet und jede Weltverantwortung ablehnt, Heilsegoismus darstellt. Die Verabschiedung von idealistischen Gesamtkonzeptionen an der Wende von der Moderne zur Spätmoderne kann vor diesem Hintergrund als „Übergang von der Utopie zur Heterotopie“ beschrieben werden, insofern letztere auf eine lineare Teleologie und zentralistische Perspektive verzichtet und von einem „Verlust der Mitte“ (im Sinne der postmodernen Dezentrierung von Sinn) geprägt ist (72).

Dem Aufklärungsideal der Moderne, das wesentlich durch die Paradigmen von Entwicklung, Überwindung und Begründung – also von Gewalt und Einheitsphantasien – bestimmt ist und in der Verabsolutierung dieses Ideals das Sein

zum einen auf das Novum als Selbstzweck reduziert und zum anderen dem Diktat der eisernen Kontinuität einer rein quantitativ-chronologisch begriffenen Zeit unterwirft, setzt Vattimo die Notwendigkeit einer Wiederkehr im Sinne eines langen Prozesses der verwindenden Genesung entgegen. Der Impuls dazu findet sich bereits in Nietzsches Rede von der „Chemischen Analyse“, die nach Vattimo für Nietzsche jene Methode gewesen sei, „das Werden von Moral, Metaphysik und Religion zu rekonstruieren“ (Nietzsche, 49) und sie in ihrem Anspruch auf Letztgültigkeit zu dekonstruieren. (Deibl, 78) Wenn Nietzsche zwecks Überwindung der christlich-metaphysischen Tradition die Notwendigkeit einer rückläufigen Bewegung mit dem Bild eines Hippodroms beschreibt, erscheint es Deibl fraglich, ob dessen Gedanke der „ewigen Wiederkehr“ im Sinne der dekonstruktiven zukunfts offenen „Wiederholung“ Vattimos gedeutet werden kann (vgl. Deibl, 80f). Vattimo kritisiert allerdings an Nietzsche und Heidegger zu Recht, dass deren Versuche der Genesung der Metaphysik selbst zu sehr dem griechischen Objektivismus verhaftet bleiben. In diesem Abschnitt unterbleibt leider die kritische Reflexion darauf, dass Nietzsche bei seinem Versuch der Analyse den Anspruch erhebt, jetzt selbst das „wahre Wesen“ dieser Phänomene offengelegt zu haben.

Damit rücken aber auch die zentralen postmodernen Begriffe der Dekonstruktion und der Verwindung ins Zentrum. Vattimo versucht, den Sinn von Nietzsches Rede vom „guten Temperament“ und von Heideggers Rede vom „Ding“, vom „Andenken“ (als der eigentlichen Form des Denkens) und von der „Verwindung“ im Begriff der „pietas“ in einem christlichen Kontext einzuholen. Das ist wohl einer der originellsten Gedanken Vattimos. Er versteht unter „pietas“ die „andächtige Achtung“ vor dem konkreten Lebendigen mit seinen Spuren, die es mit Blick auf seine Herkunft an sich trägt und mit Blick auf die Zukunft hinterlässt, sowie mit seiner Unverfügbarkeit und Endlichkeit (vgl. Deibl, 91f). Er sieht in ihr die geistige Substanz, die sowohl die Verbundenheit zwischen Lebenden und Toten als auch die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens auf der Basis der Anerkennung ermöglicht und als nicht-verfügendes „Denken des Verdanktseins“ jeglicher Substantialisierung des Daseins vorbeugt und dessen Ereignischarakter (im heideggerischen Sinn) gerecht wird. Pietät ist somit der Weg, vielleicht besser die Haltung, in der es dem Denken gelingen kann, für das Verstehen der Wirklichkeit und ihrer Geschichte auf den Rekurs auf metaphysische Gründe (*archai*) und deren Absolutheitsanspruch zu verzichten. Die Tradition der Metaphysik kann und soll nämlich nicht gewaltvoll überwunden, sie kann nur andenkend verwunden werden, wobei es bei dieser Art der Verwindung wesentlich um „Wiederaufnahme-Hinnahme-Genesung-Verdrehung“ (Vattimo, Abschied, 114) geht.

Trotz aller Verwindungsdynamik stellt Vattimo das geschichtliche Faktum bzw. Ereignis der Offenbarung in der Inkarnation – Thema des dritten Teils des Buches (151–173) – hoch in Rechnung. Er muss sich sogar, wenn er Christus

nicht bloß als „Sonderfall der »Art« sinnlich wahrnehmbare Offenbarung Gottes“ betrachtet, sondern als denjenigen, der „durch seine Inkarnation jedes Erscheinen des Göttlichen in Symbolen [ermöglicht]“ (Jenseits der Interpretation, 85), der Frage stellen, ob er letztlich nicht einem subtilen christlichen Heils- und philosophischen Deutungsuniversalismus frönt. Würde man allerdings – so betont er – auf jede konkrete Verortung verzichten, führte die Verabschiedung der Metaphysik zur Etablierung eines Relativismus, dessen Kehrseite der Fundamentalismus ist. Das konkrete Ereignis der Inkarnation begegnet uns aber nur in der geschichtlichen Gestalt ihrer Schwächung, also in den vielfältigen Formen der Säkularisierung und Entmythologisierung, ohne dass aber eine totale Entmythologisierung der Religion durch die Philosophie möglich oder anzustreben wäre. Erlösung und Offenbarung dürfen nicht als dogmatisch-metaphysische Größen aufgefasst werden, sie sind vielmehr Inhalte einer Geschichte, die weitergeht und der ständigen Interpretation durch die Menschen bedarf. Die „Geschichtlichkeit als Herkunft von einem Ursprung“ (Die Spur der Spur, 114) und damit die Kreatürlichkeit der Welt, in der die Geschichtlichkeit gründet, sind das bleibende konkret-positive Moment. Insofern die Inkarnation *kenosis* bedeutet, ist sie die Eröffnung jener Schwächung, die die Geschichte der Offenbarung bestimmt, in deren säkularisierten Formen Philosophie und Religion verbindet und die vom letzten Ursprung her grundlegende Freiheit des Menschen als Liebe und Verantwortung in Erscheinung treten lässt.

Das vorliegende Buch zeichnet sich dadurch aus, dass der Denkduktus Vattimos und deren Herkunft von Hegel, Nietzsche und Heidegger auf der Basis einer fundierten Kenntnis der Quellen nachgezeichnet werden. Allerdings scheint der Verfasser zu sehr mit der Sprache und dem Denken Vattimos verschmolzen, was dazu führt, dass nicht nur dessen seduktiv-sirenenhafte Sprache übernommen, sondern auch der nötige Abstand, der von Heidegger geforderte „Schritt zurück“ (vgl. Identität und Differenz, 39f) und damit auch so manche kritische Hinterfragung der Sichtweise Vattimos unterbleibt. So müsste man vor allem der Frage nachgehen, ob Vattimos negativer Begriff der Metaphysik der geschichtlichen Realität metaphysischen Denkens in allen seinen geschichtsmächtigen Gestalten entspricht. Daher muss auch gefragt werden, ob Vattimos Lesart der Geschichte nicht letztlich auch die Errichtung eines – so sehr beargwohnten – großen Einheitsmythos bedeutet, der mit Hilfe des Zauberwortes der Schwächung alles unter seine Große Erzählung subsumiert. Ist so gesehen Vattimo nicht ein Hegelscher Wolf im Schafspelz des schwachen Denkens, der auf seine Weise die gesamte Denkgeschichte über einen Kamm schert? Es wird auch nicht problematisiert, dass Vattimo Nietzsche unter völliger Ausblendung der Lehre vom Übermenschen rezipiert, was vermutlich daran liegt, dass Heidegger die Ideologie vom Über- und Untermenschentum als eine Folge der „Leere der Seinsverlassenheit“ bzw. als Kompensation der nihilistischen Leere des eigenen Handelns durch totalitäre Ordnung betrachtet, was wiederum nicht zum Bild Nietzsches als

des (positiv konnotierten) Verwinders der Metaphysik passte. Oder woher wissen Vattimo-Deibl, was ein guter oder schlechter Mythos ist? Wird da nicht auch ein objektiver, Wahrheit beanspruchender Begriff davon vorausgesetzt, was ein guter (richtiger?) Mythos zu sein hat? Und wie steht es mit den Kriterien, gemäß denen Vattimo sein Urteil fällt, dass die Geschichte der Metaphysik eine Geschichte von Irrtümern sei? Beansprucht er hier nicht selbst auch starke Fundamente? Warum werden bestimmte Phänomene (Fundamentalismus, Esoterik, evangelikales Freikirchentum) als „fragwürdige Verirrungen“ gesehen (was sie übrigens auch in meinen Augen sind). Müssten sie im Sinne der Logik Vattimos nicht einfach auch als Ausdruck der geschichtlichen Entwicklung der Schwächung des Denkens betrachtet werden? Damit im Zusammenhang ist bei Deibl auch ein subtil moralisierender, wertender Duktus feststellbar, der bisweilen den Eindruck einer missionarisch-beschwörenden Rede annimmt. Nicht zuletzt wäre es ratsam zu versuchen, die Gedanken und Anliegen dieses Denkens in eine allgemein-verständliche Sprache zu übersetzen, ansonsten verkommt es zu einer großen Erzählung, die sich bloß innerhalb eines hermeneutischen Zirkels bewegt und nur der versteht, der sein Denken dieser Sprache und Hermeneutik zur Gänze unterwirft.

Emmanuel J. Bauer

GRUBER, Franz, Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Pustet, Regensburg 2011, 160 p., kt. 16,90 Eur[D], ISBN 3-7917-2319-7

Wie schreibt man aus theologischer Perspektive ein Buch über die Liebe, ohne in den altbekannten Idealismus zu verfallen oder die Liebe metaphysisch zu überhöhen, so dass von ihrer erotischen und politischen Kraft nichts mehr übrig bleibt? Dass ein theologisches Buch über die Liebe ohne diese Fallstricke gelingen kann, zeigt auf eindruckliche Weise der Linzer Dogmatiker Franz Gruber. In kenntnisreicher Weise nimmt er den großen Reichtum der eigenen Traditions- und Diskursgeschichte auf und bringt ihn vor dem Hintergrund gegenwärtiger Lebens- und Erfahrungswelten auf neue Weise zur Sprache. Gruber stellt unterschiedlichste Geschichten aus Literatur und Film vor, um die vielfältigen Dimensionen und Manifestationsformen der Liebe zu benennen. Dabei sind diese Geschichten kein bloßes Darstellungsmaterial, an denen sich die Vollkommenheit und Überlegenheit der christlichen Überlieferung demonstrieren ließe. Vielmehr zeugen sie vom ganz normalen Chaos der Liebe, von den Höhen und Tiefen, Erwartungen und Enttäuschungen, Sinn und Zweifel, Gelingen und Scheitern. Weil es in der Liebe tendenziell immer auch um das Ganze der eigenen Existenz geht, wird dieses große moderne Projekt *Liebe*, „die letzte Utopie der im Dies-

seits gefangenen Zeitgenossen“ (13), mehr und mehr mit religiöser Bedeutung aufgeladen: „Von keiner anderen menschlichen Emotion versprechen sich Menschen soviel wie von der Liebe.“ (27) Vor diesem kulturellen Hintergrund begibt sich das Buch auf eine Spurensuche, wie elementare Erfahrungen von Liebe theologisch gedeutet werden können und in welcher Weise sie auch die Rede von Gott berühren.

Anhand sieben ausgewählter Schlüsselwörter schreitet Gruber den weiten Horizont der Erfahrungen von Lieben und Geliebtwerden ab. *Erwählen, Begleiten, Fürsorgen, Beleben, Scheitern, Sterben* und *Heilen*. Diese Tätigkeitsbegriffe bilden den roten Faden durch die „Erfahrungsräume der Liebe“ (10). Hier zeigt sich bereits die besondere Perspektive, insofern der Fokus auf der Aktivität des Liebens selbst liegt, auf den Emotionen und Gefühlen.

Lieben heißt immer *Erwählen* (15-37), Anerkennung geben und Anerkennung finden. Mit diesem Gedanken beginnt die eigentliche Reise in die Welten der Liebe. Anerkennung ist nicht nur die Basis jeder Liebesbeziehung, sie ist auch „das heiße Kapital in einer sozialen Arena“ (23), um das immer wieder gerungen werden muss. Im religiösen Verhältnis erweist sich der Erwählungsgedanke ebenso als fundamental: Denn Gottes Verhältnis zum Menschen ist freies, voraussetzungsloses und liebendes Wohlwollen, bedingungslose Anerkennung und darin ein Ausdruck seiner Würde.

Lieben heißt auch *Begleiten* (38-60), den anderen in seiner Identität und Integrität respektieren. Begleitung ist besonders in Phasen der Krise und in den dünnen Zeiten gefragt. Wenn Menschen einander Halt und Stütze geben können, wird der Wegcharakter der Liebe besonders deutlich erfahrbar. Es ist kein Zufall, dass die Metaphorik des Begleitens auch für die Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses herangezogen wird: Gott erweist sich als eine „begleitende Macht“ (60), die den Menschen auf seinem Weg in die Freiheit bedingungslos unterstützt.

Dass Liebe weitaus mehr umfasst als die Zuwendung zu einem anderen Menschen, zeigt das Kapitel *Fürsorgen* (61-79), das die politische und gesellschaftliche Dimension der Liebe in den Blick nimmt. Die Grammatik der Liebe prägt ja nicht nur die personale Beziehung zweier Menschen, auch die gesellschaftlichen Funktionssysteme sollten auf diesem Fundament basieren. Es ist und bleibt ein fundamentaler Anspruch der Moderne, diese Grammatik in die politischen und ökonomischen Regelsysteme hinein zu übersetzen. „Wir können darum nicht von Liebe sprechen, ohne auf ihre politische und ethische Geltung hinzuweisen.“ (71). Wie kann also, so die Grundfrage, Liebe in den primären Sozialbeziehungen eingeübt werden und zu Solidarität, Gerechtigkeit und Empathie führen? Gegen alle sozialdarwinistischen Ansätze macht Gruber die vor allem durch die neuere Hirnforschung breit gestützte Einsicht geltend, dass es im Grunde kein *egoistisches* Gen gibt, sondern Menschen auf Kooperation, Solidarität und Rücksichtnahme ausgerichtet sind. *Fürsorgen* meint denn auch keinen

versteckten Paternalismus des vermeintlich Stärkeren gegenüber dem Schwächeren, sondern heißt im politischen Kontext vor allem die Einrichtung und Stärkung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen für „den Aufbau des kostbaren Wurzelwerks der Solidarität, aus dem humanes und gutes Leben gedeihen kann“ (73). Dieses Kapitel zählt zu den stärksten Passagen des Buches, weil hier die Strukturen der Liebe für den politischen Kontext so freigelegt werden, dass die religiösen Hoffnungsbilder nicht als Fluchtversuche erscheinen, sondern entschieden auf die Gestaltung dieser Welt und ihre Vollendung zielen.

Dieser Duktus bleibt auch im folgenden Kapitel *Beleben* bestimmend (80-101). Hier erweist sich als ein wichtiges Anliegen, die vitale Kraft des Eros, die sich bereits in den biblischen Schriften, aber von den Hauptsträngen der christlichen Tradition aus unterschiedlichsten Motiven abgewertet wurde, wieder und neu zu entdecken. Aber auch da ist der genaue Blick gefordert, weil dem Eros nicht nur eine zutiefst lebensbejahende Kraft innewohnt, sondern auch eine zerstörerische Dimension. Eros und Sexualität lassen sich ausbeuten, vor allem in der Fixierung auf körperliche Perfektion und Leistungsbereitschaft wird oft übersehen, dass menschliches Leben nur gedeihen kann, wenn es „genügend Ressourcen an Sinn und Kommunikation gibt“ (95). Dazu, so Gruber, kann die christliche Botschaft nur dann glaubwürdig ihren Beitrag leisten, wenn sie sich ihrer eigenen Schuldgeschichte offen und ohne Ausflüchte stellt. Die Argumente für die Verunglimpfung der Sexualität und die Verachtung der Frau können wir heute nicht anders qualifizieren als einen „damals intellektuell kunstvoll ausgearbeiteten Unsinn“ (97). Diese Traditionsstränge erschweren bis heute einen offenen Diskurs über Liebe, Eros, Sexualität und ihr kompliziertes Verhältnis zur Moral.

Den vielfältigen Erfahrungen von *Scheitern* widmet sich das anschließende Kapitel, in dem die dunklen Seiten der Liebe zur Sprache kommen (102-122). Nicht nur birgt jede Liebe stets das Risiko des Scheiterns in sich, ihr wird das Leben durch wachsende Überforderung schwer gemacht. Verletzungen, Entfremdungen, Affären, der Mangel an Kommunikation, die zermürbenden Ansprüche des Alltags, es gibt tausend Gründe für das Scheitern einer großen, aber auch kleinen Liebe. Selbst solche traurigen Erfahrungen, die so viele Menschen unserer Zeit machen müssen, sind nicht das Ende des Lebens, der Weg zum Leben bleibt nicht verschlossen. Denn jede verletzte Liebe, jede gescheiterte Ehe hat ihre eigene Wahrheit, die bestehen bleibt. Indem aber Gott „als Ja zum Menschen auch in seinem Scheitern bei ihm bleibt, ist er allein das letzte Maß“ (122), öffnet er Raum und eine Zeit, damit das Gebrochene und Zerbrochene geheilt werden kann. Mit Hans Jellouschek betont Gruber: Wenn es den Liebenden gelingt, ihre ursprüngliche Liebeserfahrung wie einen Brunnen zu schützen, dann können sie auch immer wieder an das Grundgefühl anschließen, „wie schön es ist, diesen Menschen gefunden zu haben und mit ihm leben zu wollen und leben zu können“ (108). Freilich bleibt dies letztlich unverfügbar.

Das vorletzte Kapitel nimmt eine Perspektive in den Blick, dem sich jedes Liebesverhältnis zunächst einmal fundamental widersetzt: das *Sterben* (123-141). Denn jede Liebe findet einmal ihr Ende, auch wenn sie von der Hoffnung lebt, dass letztlich auch der Tod sie nicht auslöschen kann. Daher gehört zur Entfaltung einer Liebe auch die Kunst, abschiedlich zu leben. Der tiefe Wunsch, dass der geliebte Andere den Tod nicht erleidet, kommt aus der Tiefenstruktur der Liebe selbst und bleibt ihr eingeschrieben. Daher kann das Hohelied formulieren, dass die Liebe stark wie der Tod ist (Hld 8,6f), dass sie eine Kraft im Menschen ist, „die auch nicht vom Tod zunichte gemacht werden kann“ (135).

Das letzte Tätigkeitswort *Heilen* knüpft unmittelbar an das Kapitel über das Scheitern an und spiegelt nochmals prismatisch die Grundaussagen des Buches: Liebe ist die stärkste und intensivste Erfahrung, die wir machen können, ihr wohnt auf geheimnisvolle Weise eine heilende Kraft inne – und sie erlaubt tiefe Erfahrungen von Transzendenz. Eben weil sie im besten Sinne als eine den Tod überwindende Macht erfahren wird, daher wurde sie „zur ersten und maßgeblichen Metapher für Gott“ (158). So lassen sich die Auferstehungsgeschichten der Bibel als Herzensgeschichten lesen, weil sie von jener unerhörten Erfahrung berichten, dass der Tod von der Liebe besiegt wird. Dass dies nur im Modus der Hoffnung geglaubt und bekannt werden kann, nimmt diesem Gedanken nichts von seiner Unerhörtheit, sondern macht nochmals deutlich, dass Glauben und Lieben zusammengehören und die Liebe ein Versprechen ist, dessen endgültige Einlösung nicht in unserer Hand liegt.

Grubers Buch über das Lieben, dessen Untertitel treffend *Leben mit Sinn und Leidenschaft* heißt, zeigt exemplarisch, was Religion und Theologie in einer Fragestellung einbringen können, die Menschen tief bewegt und in der das Ganze ihrer Existenz am Spiel steht. Der Erfahrungsschatz des Glaubens aber lässt sich nur dann glaubwürdig zur Sprache bringen, wenn ein offener Diskurs möglich ist, wenn sich auch die lehramtliche Verkündigung stärker in die Suchbewegung einordnet und sich weniger hinter naturrechtlich problematischen Positionen verschanzt. Man hätte noch gerne mehr erfahren, was Gruber über verschiedene Problemstellungen denkt, etwa über die fortschreitende Ökonomisierung der Liebe (kann man sich lieben, wenn man kein Geld hat?), über die Auflösung der klassischen Zweierbeziehung, über die Entkoppelung von Liebe und Sex oder über die Verflüssigung der klassischen Zuschreibungen, die zu ganz neuen, „queren“ Liebesformen führt. Es regt im besten Sinne zum Nach- und zum Weiterdenken an. Das Buch ist ein klassisches Beispiel, wie man Theologie in Auseinandersetzung mit den „Zeichen der Zeit“ betreibt. Auch von daher ist ihm eine weite Verbreitung zu wünschen.

Alois Halbmayr

KRECH, Volkhard, Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft (Reihe „Sozialtheorie“), Transcript-Verlag, Bielefeld 2011, 296 p., Pb. 28,80 Eur[D], ISBN: 978-3-8376-1850-1

Das Buch geht auf die vor zehn Jahren eingereichte Habilitationsschrift von Volkhard Krech zurück; für die Publikation wurden neuere und teilweise unveröffentlichte Texte hinzugenommen. Krech merkt im Vorwort daher an, dass die älteren Texte des Buches hinsichtlich Forschungsstand, Themenauswahl und empirischer Basis aktualisiert werden müssten. Im Buch werden unterschiedliche Felder der Religionssoziologie thematisiert: von der theoretischen Diskussion zur Bestimmung des Religionsbegriffs und des Begriffs der religiösen Erfahrung über Überlegungen zu Institutionalisierungsprozessen von Religion bis zu verschiedenen Aspekten der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, die der Verfasser unter dem Titel „Transformations- und Diffundierungsprozesse“ von Religion zusammenfasst: die Diskussion um Säkularisierung und/oder Individualisierung von Religion sowie die Verhältnisbestimmungen von Religion und Kultur, Religion und Politik und Religion und Kunst. Ein aktueller Epilog schließt das Buch ab.

Bezüglich des Religionsbegriffs stellt Krech zunächst die bekannten Bestimmungen des Religionsbegriffs vor, um dann einen eigenen, kommunikationstheoretisch entwickelten Religionsbegriff vorzustellen: „Religion ist diejenige Kommunikation, die sich pragmatisch als religiös bewährt.“ (16) Zur Bestimmung des Religiösen greift der Verfasser auf die Luhmann'sche Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zurück sowie auf die Differenz von Unverfügbarem und Verfügbarem. Religion übersetze Unverfügbares in Verfügbares und stelle Transzendenz mit immanenten Mitteln dar. Im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur wird der Religionsbegriff nochmals kurz diskutiert, hier vor allem bezüglich religionsphilosophischer Diskussionen des Begriffs „Religion“ etwa bei Kant und Schleiermacher und im Neukantianismus, wobei man hier die Referenz auf Ernst Cassirer und dessen Bestimmung von Religion als symbolische Form vermisst gerade dann, wenn es um das Verhältnis von Religion und Kultur geht. Hinsichtlich des zweiten großen religionssoziologischen Diskussionsfeldes, dem Komplex Säkularisierung und/oder Individualisierung von Religion referiert der Verfasser weitgehend die bekannten Positionen und Studien. Unter dem Stichwort „politische Religion“ diskutiert Krech nicht nur die Funktion religiöser Symbole im Bereich des Politischen, sondern auch das Phänomen „religiöser Fundamentalismus“ und in diesem Zusammenhang die Funktion bzw. Position von Religion in demokratischen und pluralistischen Gesellschaften – eine auch für die christlichen Kirchen zentrale Debatte:

„Fundamentalistische Bewegungen und integralistische Konzepte ... geben sich nicht mit formalen, abstrakten und abgeleiteten Werten als Basis einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung zufrieden. Sie wollen sie stattdessen material bestimmen und zu-

dem die materialen Werte in eine Präferenzordnung bringen. Im religiösen Fundamentalismus stehen an oberster Stelle naturgemäß religiös bestimmte und als solche unverfügbare und unhinterfragbare Werte, von denen sich alle anderen herleiten. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, dass fundamentalistische Bewegungen das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, also das staatliche Gewaltmonopol unter der Bedingung der Gewaltenteilung, nicht anerkennen. ... Sie richten sich ... gegen die moderne Differenzierung von Rechtsordnung und Wertorientierung und wollen das Recht mit religiösen Wertschätzungen fundieren.“ (211)

Krech bezieht die Diskussion um den religiösen Fundamentalismus auch auf die Debatte um eine „europäische Wertegemeinschaft“ und die damit verbundenen Mechanismen von Exklusion und Inklusion. Dieser Teil des Buches besitzt m.E. hohe Aktualität mit Blick auf die anstehenden Fragen nach der Zukunft der Kirchen in einer demokratischen Gesellschaft, nach Rechtfertigung wie Funktion religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs, nach der Begründung einer christlichen Sozialethik und der Frage, wie material solch eine Ethik sein darf, ohne ihre grundsätzlich liberale Ausrichtung zu verlieren, und wie material sie sein muss, um nicht beliebig zu werden.

Die Schwächen des Buches sind zum einen das Alter der Texte – darauf hat der Verfasser in seinem Vorwort ja selbst schon hingewiesen, zum anderen teilweise auch der Eindruck der Disparatheit der Themen und Kapitel, die manchmal nur notdürftig durch systematische Klammern verbunden zu sein scheinen. Wirklich neu sind die Thesen nicht, und die Bestimmung des Religionsbegriffs wirft m. E. mehr Fragen auf als Klärungen anzubieten: Ist die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz allein hinreichend zur Bestimmung des Religiösen angesichts der Ambivalenz, die dem Transzendenzbegriff zukommt? Liefert die kommunikationstheoretische Ausrichtung von Religion ein entscheidendes Kriterium zur Bestimmung von Religion und der notwendigen Unterscheidung von Religion und Nichtreligion? Was ist mit den Prozessen der Diffusion und v.a. Dispersion (H.-J. Höhn) des Religiösen unter spätmodernen Bedingungen, die auch für die Bestimmung des Religionsbegriffs deutliche Auswirkungen haben?

Am interessantesten sind daher die Überlegungen, die Krech im Epilog kurz skizziert, und die eigentlich einer ausführlicheren Darlegung und Ausfaltung bedürften: Anmerkungen zum Begriff der Postsäkularität beispielsweise, zur immanenten Sakralisierung von Kommunikationsprozessen auch in Bezug auf Kontingenzbewältigungspraxen, zu funktionalen Äquivalenten von Religion und zu den Potentialen von Religion in modernen Gesellschaften. Hierzu hätte man sich mehr gewünscht, und vielleicht hätte Krech schlichtweg auf die Publikation der alten Texte der Habilitationsschrift verzichten sollen zugunsten einer kürzeren, aber dann auch aktuelleren und innovativeren Variante zu den Themen des Epilogs.

Saskia Wendel

THÖRNER, Katja, William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung (Münchener philosophische Studien – Neue Folge Bd. 2), Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2011, 240 p., Pb. 34,00 Eur[D], ISBN: 978-3-17-021718-8

Katja Thörner liefert in ihrer Dissertationsschrift eine ausführliche Darstellung und Analyse des religionsphilosophischen Konzepts von William James. Dabei verfolgt sie neben der Darstellung der Konzeption der religiösen Erfahrung des Subjekts als zentraler Schlüssel der Religionsphilosophie von James insbesondere zwei Thesen: James, so Thörner, habe stets am Glauben an einen personalen Gott festgehalten, auch in seiner Schrift „A Pluralistic Universe“, in der James einen „pluralistischen Pantheismus“ vertreten habe: „In der dort entwickelten Vorstellung eines endlichen Gottes, dem die Menschen ihrem Wesen nach angehören, findet das religionsphilosophische Denken von James seinen Abschluss.“ (18). Allerdings weist die Verfasserin selbst auch auf eine Ambivalenz des James'schen Theismus hin hinsichtlich der Vorstellung von Gott als eigenständiger Person einerseits und der Konstitution Gottes durch eine Vielzahl eigenständiger Individuen andererseits. Als entscheidende Schwierigkeit erweist sich hier Thörner zufolge ein substantiierender Bewusstseinsbegriff, wodurch Gott als ein übergroßes Bewusstseinswesen gedacht werden könne, das im Universum umherschwebe und das durch das Denken und Handeln des Menschen aufgebläht oder geschrumpft werden könne (vgl. 222). Man könnte hier die Frage anschließen, inwiefern überhaupt ein Konzept eines pluralen Pantheismus noch an der Vorstellung eines personalen Gottes festhalten kann, oder ob hier nicht ein grundlegender Widerspruch in James Konzept selbst schon angelegt ist. Die zweite These bezieht sich auf den Glaubensbegriff von James. Thörner verteidigt ihn gegen Kritiken, die James Fideismus oder Voluntarismus vorwerfen: „Unter einer willentlichen Annahme des Glaubens versteht James weder einen Fideismus, der verlangt, dass wir unsere Alltagsüberzeugungen an der Kirchentür ablegen. Der Wille zu Glauben wird von James auch in diesem Text als eine Forderung der praktischen Vernunft konzipiert, die keine „Hinterwelten“ postuliert, sondern dem Menschen als einem empfindenden, handelnden und denkenden Wesen Rechnung trägt.“ (108). Anstößig sei der Glaubensbegriff von James allein für diejenigen, die an einer rationalen Beweisbarkeit des religiösen Glaubens festhalten oder die Legitimität der Annahme einer Hypothese, für die es keinen rational ausweisbaren Grund gibt, bestreiten. Es bleibt aber m. E. unklar, weshalb genau das Konzept von James nicht fideistisch bzw. voluntaristisch sein soll, da Thörner keine wirklich überzeugenden Gründe gegen diese Annahme nennt. Gerade der Mangel an rationaler Rechtfertigung religiöser Überzeugung kennzeichnet ja fideistische Positionen, und genau auf solche Rechtfertigung will James ja explizit verzichten. Rationale Rechtfertigungen von Glaubensüberzeugungen (*fides quae*) sind zudem nicht mit Beweisverfahren zu verwechseln, dass

der Glaube nicht beweisbar ist, werden auch diejenigen nicht bestreiten, die wohl seine vernünftige Rechtfertigung im Rekurs auf gute Gründe für unverzichtbar halten im Blick auf universale Geltungsansprüche, die Glaubensüberzeugungen zukommen. Unbegründbar ist das Aufkommen der Fähigkeit zu glauben, das „Glaubensgefühl“ des Glaubens überhaupt (*fides qua*), nicht aber konkrete materiale Gehalte des Glaubens. Möglicherweise könnte hier die Differenzierung von „*faith*“ und „*belief*“ weiterhelfen. Bezieht sich der „Wille zu glauben“ auf „*faith*“ und damit „*fides qua*“, wird keiner bestreiten, dass das Aufkommen von „*faith*“ letztlich nicht zu begründen ist – gerade auch im Blick auf die Unschuldetheit des Glaubens. Bezieht sich dieser Wille aber auf „*belief*“, also „*fides quae*“, verstrickt man sich ohne rationale Rechtfertigung dieser konkreten Glaubensüberzeugungen in genau jenem Fideismus, den Thörner bei James nicht gegeben sieht.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Forschung zur Religionsphilosophie von William James in seinem Versuch einer umfassenden Darstellung und Nachzeichnung des Modells von James, auch wenn man sich noch eine ausführlichere Anschlussreflexion zur möglichen Rezeption gewünscht hätte gerade im Blick auf die Thesen, die Thörner selbst verfolgt hat.

Saskia Wendel

WEINRICH, Michael, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Utb-Verlag, Göttingen 2011, 336 p., Br. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3825234539

Dass Religion im 21. Jahrhundert ein Thema von globaler Bedeutung darstellt, bedarf keiner anderen Begründung als eines Blicks auf die Nachrichten des Tages. Der Bochumer evangelische Theologe Michael Weinrich greift es im Zeichen von 9/11 mit einem grundsätzlichen Informationsinteresse auf. Sein Arbeitsbuch entwickelt die dramatische Aktualität von Religionen im Horizont des neuzeitlichen Religionsdiskurses und verschränkt auf dieser Linie die Religionsfrage mit der ihrer Kritik. Sie wird von außen aus verschiedenen Perspektiven auf religiöse Traditionen und Überzeugungen bezogen, entfaltet aber auch eine Innendynamik. Religionen wie Judentum und Christentum klären über eigene rational meldepflichtige Vorstellungen und Praktiken ebenso auf, wie sie sich konterkritisch auf die Berechtigung von externen Anfragen, Einwüfen und auch Unterstellungen beziehen.

Damit ergibt sich ein komplexes Beziehungsgeflecht, das im Rahmen einer kompakten Darstellung exemplarische Analysen erfordert. Weinrich bietet sie in einer Überschneidung von chronologischer Übersicht und systematischer Erschließung. In acht Schritten nimmt er seine Leserinnen mit auf den Weg über

„Annäherungen an den neuzeitlichen Religionsbegriff“ (§1) und die „Kritik der Religion“ (§2) bis zur „theologische(n) Rezeption der Aufklärung“ (§3), von der „Religionskritik“ (§4) über die „Ambivalenz der Religion“ (§5), Formen einer „funktionalistische(n) Verteidigung der Religion“ (§6), der „Religion als Thema der neueren Theologie“ (§7) bis hin zum Problemzusammenhang von „Religion und Religionen“ (§8). Mit dem abschließenden Kapitel schließt sich ein Kreis, der die Gegenwart des 21. Jahrhunderts im Zeichen des Problemzusammenhangs von Religion und Gewalt an die Ausgangsbedingungen des neuzeitlichen Religionsdiskurses koppelt (vgl. 11; 324f.).

Die konzentrierte Themenführung verrät ein höchst ambitioniertes Vorhaben. In klaren Darstellungsbögen verbindet Weinrich die unterschiedlichsten Diskurse – an ihren philosophischen, soziologischen, psychologischen und theologischen Schnittpunkten. Sicher führt er durch die klassischen religionskritischen Theorieanlagen wie die theologischen Bearbeitungsfelder der Religions-thematik. Im Spektrum der Positionen zeigt sich die Interpretationskunst eines Autors, der sein beeindruckendes Wissen in den Dienst breiter Informationsangebote stellt. Eine klare Linienführung bestimmt den souveränen Regisseur in seiner Darstellung. Brillant die Ausführungen zur theologischen Rezeption der Aufklärung in der protestantischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts: Weinrich gelingt es hier exemplarisch, in die intellektuelle Atmosphäre der Zeit einzuführen und den Leser in ein Gespräch mit ihren Akteuren zu verwickeln. Aber auch in den anderen Partien weiß man sich als Leser immer bestens bedient, versorgt mit den entscheidenden Theoriedaten und Argumenten.

Natürlich muss auch ein solches Werk Raum für Nachfragen lassen, etwa ob Nietzsches Religionskritik nicht stärker erkenntnistheoretisch zu justieren, ob Wittgenstein angemessen unter dem Stichwort „Religionskritik“ zu verhandeln ist oder wie es um Horkheimers religiöse Sensibilität in seinem Spätwerk steht. Den Rang des Arbeitsbuches schmälert das nicht. Anderes indes durchaus, und das betrifft konzeptionelle Entscheidungen. Im methodisch ausgewiesenen Bewusstsein notwendiger Materialkonzentration wählt Weinrich einen neuzeitlichen Zugang, den er in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts verlängert. Dann darf man auch rezente religionskritische Formate erwarten, die der Autor jedoch auslässt, während er religionssoziologisch und theologisch durchaus aktuelle Ansätze einbezieht (§7.5; §8). Eine konfessionelle Verengung zeigt sich im Verzicht auf katholisch-theologische Positionen – oder will der Autor ernsthaft suggerieren, eine einschlägige Auseinandersetzung mit dem Religionsthema finde sich dort nicht? Da das Arbeitsbuch beansprucht, „in den neuzeitlichen Religionsdiskurs in seiner ganzen Breite“ (9) einzuführen, der Autor aber keine Anstalten macht, es *bewusst* aus *exklusiv* protestantischer Perspektive zu schreiben, muss diese Darstellungsform befremden, auch wenn man mit Weinrich zurecht keine „Vollständigkeit“ (9) erwartet. Schließlich fehlen nicht zuletzt wichtige religionsphilosophische Positionen (William James, Charles Sanders Peirce) – wo-

bei sich in diesem Hinweis Bedenken gegenüber der Auffassung des Verfassers niederschlagen, die „Verteidigung der Religion“ sei „im 19. Jahrhundert der Theologie überlassen“ worden (185).

So macht Weinrichs hervorragendes Buch auf ein bleibendes Desiderat aufmerksam: auf ein Handbuch der Religionskritik der Neuzeit, das genealogisch angelegt ist und systematische Analysen bietet, das zwischen den Konfessionen verantwortet ist und die laufenden Diskurse erreicht. Dass dies aus einer Hand kaum oder gar nicht zu schreiben ist, belegt dieses in vieler Hinsicht bemerkenswerte Arbeitsbuch. Sein hoher Wert steht außer Frage.

Gregor Maria Hoff

MEIER-HAMIDI, Frank/MÜLLER, Klaus (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christlichen Gottrede (ratio fidei 40), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010, 264 p., Pb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2253-5

Die Herausgeber lassen keinen Zweifel über die Bedeutung der in der vorliegenden Studie behandelten Thematik aufkommen. Entsprechend pathetisch attribuiert er sie im einleitenden Problemaufriss:

„Diese Denkform gehört von den ersten Anfängen an zum Erbe der religiösen und philosophischen Tradition des Okzidents, rückt auch nicht selten privilegiert in den Rang einer Brückenfunktion zwischen östlichem und westlichen Denken ein – und wird in letzterem dennoch immer wieder und bis heute in der Instanz der monotheistischen Denkform des Gottesdiskurses zurückgewiesen.“ (9)

Die Rede ist vom Theorem der All-Einheit, besser bekannt als Monismus. Klaus Müller, der, nicht nur als Mitherausgeber, sondern auch als Autor des breitangelegten und wegweisenden Problemaufrisses, betitelt „Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“ (9-46), firmiert, stellt dabei die Leistungsfähigkeit des All-Einheits-Theorems im Blick auf die Kosmologie (10-21), Neurologie (21-38), sowie dem Atheismus (38-46) heraus. Dabei schickt Müller unmissverständlich voraus, dass „nicht ein paar beliebige Frageperspektiven zusammen gezwungen sind, die sich eben faktisch und aktuell aufdrängen, sondern es ... um genau den Grundbestand metaphysischen Fragens“ (9) geht. Die Vermittlungsversuche zwischen Naturwissenschaft und Theologie können aber nicht – wie Müller im *ersten* Abschnitt zur Kosmologie festhält –, wie nur allzu oft versucht, erfolgreich am Schnittpunkt des ungleichen Zwillingspaars Schöpfung-Evolution erfolgsversprechend verhandelt werden. Müller begründet dies, indem er auf den Ursprung des Schöpfungsgedanken verweist:

„Schöpfungsgedanke wie Monotheismus entwachsen einer offensiven Überbietungstheologie.“ (13)

Dabei ist ein Zugang zum Theologumenon des Schöpfungsgedanken, exklusiv aus der Verarbeitung der Historie zu deduzieren, die Israel im babylonischen Exil vollzog. Ist das so, begegnen sich „Monotheismus“ und „Kosmotheismus“ – wie Müller unisono mit Jan Assmann summiert – vice versa, jedoch dient dieser Gedanke keineswegs als Alter-Ego für moderne, naturwissenschaftliche Diskurse:

„Was die beiden Alternativen in Gegensatz bringt, ist der jeweilige Rang des Differenzgedankens in ihm: Der Monotheismus setzt einen scharfen Schnitt zwischen Gott und Welt Kosmotheismus, kennt auch Differenzen, viele sogar, aber eben als einbegriffen in eine letzte, das Ganze bildende und tragende Einheit, die All-Einheit.“ (15)

Der Streit dieser beiden Modelle, die „an der Frage des Verhältnisses zwischen Weltlichem und Göttlichem, Endlichem und Unendlichem“ (15) laborieren, entfachte erneut in der Neuzeit und führte in bekannte Diskussionen, die in den Deutschen Idealismus und dessen Rezeption mündeten. Müller erblickt vielmehr hinter dem Kosmotheismus die wegweisende Option, das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf „ein ganz anderes Gesprächsplateau“ (16) zu heben:

„Schon die Vorsokratiker haben sich Gedanken über Rückführung des Vielfältigen auf eine letzte Einheit gemacht. Die heutige Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer Einheit der Physik oder die Suche nach der Weltformel, der GUT – Great Unifying Theory – und den diese nochmals überbietenden Stringtheorien (oder *M*-Theorien) folgen noch immer dieser Intuition.“ (16)

Von hier aus wagt Müller einen Brückenschlag, wenn er dieses Denken „als eine philosophisch-theologisch[es] GUT“ (17) versteht, um daran anknüpfend zu summieren: „Dann wäre gleichwohl eine Brücke geschlagen zwischen dem »Und Gott sah, dass es gut war« der Genesis und der GUT der zeitgenössischen Kosmologie.“ (20) In einem *zweiten* Schritt wendet sich Müller der Neurologie als Gesprächspartner zu und zwar unter den Brennpunkten von Bewusstsein und Freiheit. Im Blick auf das Bewusstsein weist Müller nicht nur die positivistischen Utopien zurück, die prophezeien, dass das Phänomen des Bewusstseins „im Gang des weiteren neurowissenschaftlichen Fortschritts“ (25) aufgelöst wird, sondern begegnet auch der Emergenztheorie mit Skepsis. Einen Ausweg erblickt er in der „panpsychistische[n] Option“ (27) der Prozessphilosophie im Anschluss an Whitehead, wenn er moniert: „Ausgeschlossen freilich ist ein Paradigmenwechsel ... auf dieser Ebene nicht.“ (27)

Das damit auf das Engste verbundene Problem der Freiheit, lässt sich weder – so die These Müllers – mit den Positionen des „Inkompatibilismus“, die das Faktum der Kausalität als Determinierung sieht, die Freiheit a priori verabschiedet, noch des „Kompatibilismus“, die ein Nebeneinander von Kausalität und Freiheit sehr wohl denken kann, auflösen. Als eine dritte Variante, gleich-

sam als Weg der goldenen Mitte, bestimmt er die Debatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Im Blick auf die Erste-Person-Perspektive spricht sich Habermas, für „einen epistemischen (nicht ontologischen!) Dualismus der Beschreibungsperspektive als unhintergebar[e]“ (33) Instanz aus. Im Kontext dieser Detranszendentalisierung „wird das Ich als eine aus dem Zusammenspiel von Teilnehmer- und Beobachterperspektive hervorgehende soziale Konstruktion bestimmt.“ (33) Der Grund des Bewusstseins, wird aber – in Anlehnung an Schellings Naturphilosophie (mit der sich Habermas im Rahmen seiner Dissertation eingehend beschäftigte) – deutlich unterbelichtet. Hier pflichtet Müller, wie so oft, Dieter Henrichs Argumentation bei, bei dem

„der Gedanke selbstbewusster und freier Subjektivität, die einerseits als unhintergebar und wirklich ausgewiesen ist, aber sich zugleich als kontingentes Element der Welt weiß – und dass sie nicht über das eigene Auftreten verfügt, also auf einen sie freisetzenden Grund verwiesen ist.“ (36)

Kants Theorem über die „regulativen Ideen“ fällt dabei mit Henrichs Konzept eines „Abschlussgedanken, in dem es zu einer Wirklichkeitskontinuierung“ (37) kommt, zusammen.

Als *drittes* und letztes Diskussionsfeld bestimmt Müller das Theodizeeproblem, das – mit Georg Büchner gesprochen – den Fels des Atheismus bildet. Müllers Einwurf besteht in einer Modifikation des Prädikats der Allmacht, wenn er im Blick auf Hans Jonas argumentiert:

„Man kommt aus den genannten Aporien nur heraus, wenn man das Gottesprädikat der Allmacht preisgibt oder wenn man es grundlegend modifiziert – und zwar in dem Sinn, dass diese Allmacht nicht als ein Alles-Wollen-und-Verwirklichen-Können, sondern als Liebe verstanden werden kann.“ (39)

Dabei steht Gott der Welt immer schon gegenüber und bemüht sich, Beziehung zu stiften, die als Liebe betitelt werden kann: Gott begegnet der Welt nicht als Schöpfer, sondern steht ihr gleichsam als Alter-Ego gegenüber und „lockt und überredet das Seiende, seine eigenen Möglichkeiten auszuschöpfen und darin seinen Willen zu erfüllen, ohne die Eigenschaft des Geschaffenen dabei zu übergehen oder außer Kraft zu setzen.“ (40)

Schöpfung als Beziehung zu denken, eröffnet einen Zugang zu bibeltheologischen Referenzmarken, wie etwa der Basileia-Botschaft oder der präsentischen Eschatologie. Die paradigmatisch am Theodizeeproblem angezeigten Aporien, werden aber letztlich – so auch der Kritikpunkt Müllers an Whitehead – im Paradigma des Prozesses aufgelöst. Dies zu vermeiden, bemühte sich der Whitehead-Schüler Charles Hartshorne, der das Prozessparadigma einer ontologischen Fundierung zuführt: „Indem der Gedanke gefasst wird, dass überhaupt nichts ist, ist ja etwas – nämlich der Gedanke, dass überhaupt nichts ist. ... Gibt es aber überhaupt etwas, muss es auch Gott geben.“ (43) Hartshornes ontologische Fundierung des Prozessparadigmas lässt Müller nun mit Henrichs Konzept eines Abschlussgedankens korrelieren:

„Weil sich das Subjekt als unhintergebar wirklich gewahrt, stellt sich die Frage nach dem, was als Wirkliches sein eigenes, kontingentes Wirklichsein gründet und trägt und in welchem Verhältnis es mit seinem eigenen Wirklichsein zu jener in den Abschlussgedanken angezeigten Wirklichkeit steht.“ (43)

Damit erblickt Klaus Müller im Panentheismus die Synthese der Dialektik von Thomismus qua Gott-Welt-Differenz und Spinozismus qua pantheistischer Monismus, die mit seiner Vorstellung einer All-Einheit zusammenfällt. Noch einmal Müller:

„Es wird geleitet von der transzendentallogischen Intention, Differenz nicht als ein Ursprüngliches in Geltung zu setzen, weil diese nur auf der Folie einer Einheitsintuition überhaupt in seiner begrifflichen Struktur und Leistung fassbar wird, dabei aber schon kraft des »All-« in der »All-Einheit« eben Vieles eingeschlossen zu denken und in seiner Vielheit nicht auszulöschen.“ (45)

Den referierten Prolegomena folgend, vertiefen zwölf Beiträge die These einer All-Einheit. Dabei bemüht sich der Band um eine weitere Gliederung in vier Sektoren, wenn zwischen „Theorien der Alleinheit im Idealismus Hegels und Schellings“ (47-117), „Rezeption und Kritik idealistischen Gottdenkens“ (118-169), „Panentheismus und Platonismus“ (170-211), sowie „Ringeln mit der Alleinheit im 20. Jahrhundert: Exemplarische Gestalten“ (212-257) differenziert wird. Eine eigene Systematik entwickelt die redaktionelle Konzeption dabei nicht. Vielmehr handelt es sich um einzelne Fragmente, die einen Anstoß hin zu einem Paradigmenwechsel eines „Panentheistic turns“ geben möchten. Die Beiträge gehen auf eine Tagung aus dem Jahr 2008 zurück, die sich – wie auch der daraus hervorgehende Band – der „Klärung aktueller theologischer Kontroversen um die Wiederentdeckung monistischer Tradition“ (7) verschreiben. Der Band dokumentiert eindrucksvoll die Leistungsstärke und Kontextualisierungskompetenz des All-Einheits-Theorems und bietet mit Müllers Problemskizze auch dem diskursfernen Leser die Option eines Einstiegs in die Welt, wo Gott „persönlich und alles zugleich ist“.

Klaus Viertbauer