

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

57. JAHRGANG HEFT 4
OKTOBER-DEZEMBER 2016

Wort und Antwort



Theologie als
Wissenschaft
im 21. Jahrhundert



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 57. JAHRGANG HEFT 4 OKTOBER–DEZEMBER 2016

Theologie als Wissenschaft im 21. Jahrhundert

Editorial 145

Stichwort: Theologie als *ancilla magisterii*? (Frank Ewerszumrode) 146

Janine Redemann

Die Bedeutung der Kulturwissenschaften für die theologische Forschung 148

Alexander Loichinger

Sind wir unser Gehirn? Kein Geist ohne Gehirn 155

Stephan Trescher

Gefühlt ist alles? Zur Angewiesenheit von Siritualität auf theologische Reflexion 162

Klaas Huizing

Ästhetische Ethik. Der *emotional turn* in der Theologie und theologischen Ethik 169

Ulrich Engel

Polydoxie. Theologische Suchbewegungen im Feld des Ungewissen 176

Dominikanische Gestalten: In Memoriam Paulus Engelhardt OP (1921–2014)

(Ludwig Weber) 182

Wiedergelesen: Marie-Dominique Chenu, *La théologie est-elle une science?* (1957)

(Michael Quisinsky) 183

Bücher (Ulrich Engel, Bernhard Kohl, Gregor Naumann, Sebastian Prinz,
Stephan Winter) 187

Titelbild: Pablo Echaurren, *Città muta*, 1990, Acryl auf Leinwand, 130 x 160 cm
(Ausschnitt). Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Fondazione Echaurren
Salaris. <http://pabloechaurren.com/opera/citta-muta/>

Vorschau: Heft 1 (Januar–März) 2017: Vorhang auf: Ungarn

Im Jahr 1927 schrieb Marie-Dominique Chenu das Buch „Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert“. Mit dem vierten Heft von Wort und Antwort im Jahr 2016 wollen wir einen Blick in das 21. Jahrhundert wagen. Das Konzept des Heftes ist dabei von der Idee geleitet, dass Theologie heute nur noch in Relationen gedacht werden kann: in ihrem Verhältnis zu anderen wissenschaftlichen Disziplinen, zum kirchlichen Lehramt und zur individuellen Spiritualität. Die auszulotenden Beziehungen können vielfältig sein. Sie können reichen von „als“ (Theologie als X) über „und“, „durch“ und „ohne“ bis hin zu „versus“.

Mit dem vorliegenden Heft haben wir versucht, eine Auswahl von verschiedenen theologischen Disziplinen ins Gespräch mit möglichen Partnern zu bringen. Dabei wird mit der Frage des Verhältnisses von wissenschaftlicher Theologie zum kirchlichen Lehramt (Frank Ewerszumrode OP) begonnen, bevor die Bedeutung der Kulturwissenschaften für die Theologische Ethik (Janine Redemann) betrachtet wird. Anschließend untersucht Alexander Loichinger die Disziplinen Systematische Theologie und Kognitionswissenschaften, die oft als sich einander abschließend angesehenen werden. In weiteren Beiträgen werden die Beziehungen der Theologie zur Spiritualität (Stephan Trescher) und zur Ästhetik (Klaas Huizing) beleuchtet. Den thematischen Abschluss des Heftes bildet ein Aufsatz von Ulrich Engel OP, der die Frage der Möglichkeit von polydoxen Ansätzen im theologischen Diskurs diskutiert.

Theologie als Wissenschaft im 21. Jahrhundert: plural, frei und im Gespräch!

Gregor Naumann OP

Theologie als *ancilla magisterii*?

Manche theologische Debatte findet auch auf Facebook statt. Dort wurde am Karnevalswochenende zwischen dem Passauer Bischof Stefan Oster und dem Kölner Theologen Hans-Joachim Höhn über die Rolle der Theologie gestritten. Am 6. Februar veröffentlichte Oster „[e]inige Gedanken zu einer aktuellen Debatte“¹. Dabei bezog er sich auf die Schlusserklärung² der im Dezember 2015 in München abgehaltenen Konferenz *Das Konzil eröffnen*.

Am Rosenmontag antwortete Höhn darauf mit *Theologie und Lehramt – eine karnevaleske Rückmeldung*.³ Auf Facebook veröffentlichte Oster am 29. Februar seine Replik auf Höhn.⁴ Einen vorzeitigen Abschluss der Diskussion bildet ein Sammelband.⁵ Vorausgegangen war der Artikel *Die Abschaffung des Christentums*⁶ von Bischof Rudolf Voderholzer in der *Tagespost* vom 21. Januar.

Kernpunkt der Debatte stellt das Verhältnis zwischen akademischer Theologie und deren Forderung nach Forschungsfreiheit und dem bischöflichen Lehramt mit seinem Anspruch dar, auch autoritativ über theologische Lehre zu wachen. Oster versteht die Münchner Erklärung dahingehend, dass Theologie sich „als unverzichtbares wissenschaftliches Lehramt in der Kirche“⁷ etabliere, womit zugleich „eine Selbstrelativierung des bischöflichen Amtes“⁸ gefordert sei. Aufgrund der Methodenvielfalt sei das jedoch unmöglich. Er beklagt die Pluralität von Zugängen, einhergehend mit dem Verlust „ein[es] halbwegs geteilte[n] Gesamtblick[s] auf Mensch und Wirklichkeit“⁹. Eher subjektiv gewählte Voraussetzungen ersetzen eine allgemein gültige Metaphysik.¹⁰

Der Begriff der Selbstrelativierung des bischöflichen Amtes wird in der Erklärung zwar verwendet, aber in einem anderen Kontext. Dennoch sieht Oster die bischöfliche Autorität durch freie Theologie gefährdet. In die gleiche Richtung geht Voderholzer, der die Aufgabe der Theologie „in der Reflexion des Glaubens auf der Basis des vom Lehramt vorgelegten Glaubensgehaltes“¹¹ bestimmt.

Theologie und kirchliches Lehramt sind hier so miteinander verwoben, dass erstere lediglich das legitimiert, was letzteres vorlegt, und so als „Legitimationswissenschaft“¹² fungiert. Eine kritische Reflexion der offiziellen Lehre jedoch scheint nicht erwünscht. Diese Verhältnisbestimmung lässt sich etwa seit Pius XII. ausmachen. Einige Päpste versuchten, die Theologie in das Lehramt zu absorbieren,

so dass Theologie in „die Rolle eines total entmündigten Hilfsarbeiters“¹³ gerät. Auch wenn Theologie nicht wie das Lehramt autoritativ entscheiden kann, dürfen die Regeln des Diskurses nicht durch lehramtliche Eingriffe verletzt werden.¹⁴

Eine Relativierung der Theologie zeigt sich auch in Osters Klage über spirituelle Defizite bei Lehrenden und Studierenden, die „praktische Mittel an die Hand bekommen [...], um sich die notwendige persönliche Beziehung zu Christus gleichsam vom Leib zu halten.“¹⁵ Stattdessen sei Anbetung „im Grunde der einzig angemessene Umgang mit Gott“¹⁶, womit er meint, dass Theologie wesentlich um den Gehalt der Eucharistie kreisen solle.¹⁷ Dennoch stimmt Oster Höhn weitestgehend in dessen Anmerkungen zur kritischen Funktion der Theologie und den notwendigen Zweifeln zu.¹⁸

Bei Oster scheinen die Ebenen durcheinander zu geraten. So wünschenswert es ist, dass Theologietreibende auch Zeugen sind, müssen vernunftgeleitete Reflexion und existentieller Vollzug *methodisch* unterschieden werden. Ein theologisches Argument zählt aus sich heraus. Es wird weder stichhaltiger noch schwächer, wenn die es vortragende Person eine spirituelle Praxis hat oder nicht. Wohl bietet ein gelebter Glauben einen anderen Zugang zur Theologie, weil er auf andere Fragen stößt als jemand, der diese Praxis nicht lebt. Aber die Validität des Argumentes wird dadurch nicht beeinträchtigt, denn „[e]s geht hier darum, zu *denken*, was wir *glauben*.“¹⁹

Dr. theol. Frank Ewerszumrode OP (ewerszum@uni-mainz.de), geb. 1981 in Oelde, Lektor für dogmatische Theologie an der PTH St. Augustin und wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Dogmatik und ökumenische Theologie an der Universität Mainz. Anschrift: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, D-55099 Mainz. Veröffentlichungen u.a.: *Mysterium Christi Spiritualis Praesentiae. Die Abendmahlslehre des Genfer Reformators Johannes Calvin aus römisch-katholischer Perspektive*, Göttingen 2012.

01 Der Text auf Facebook wurde auch auf www.katholisch.de veröffentlicht. Siehe <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/oster-kritisiert-liberale-theologen> [Eingesehen am 27. Juni 2016].

02 S. Schlusserklärung des Internationalen Kongresses „Das Konzil ‚eröffnen‘“ vom 6. bis 8. Dezember 2015 an der Katholischen Akademie Bayern in München, in: Ch. Böttigheimer / R. Dausner (Hrsg.), *Das Konzil „eröffnen“. Reflexionen zu Theologie und Kirche 50 Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil*, Freiburg/Br. 2016, 22–30.

03 Vgl. <http://www.theologie-und-kirche.de/oster-theologie.pdf> [Eingesehen am 27. Juni 2016].

04 Diese Replik bildet den Schluss des Artikels St. Oster, Zeugen oder

Schriftgelehrten. Über Anspruch und Grenze der akademischen Theologie als „wissenschaftliches Lehramt“, in: B. Leven (Hrsg.), *Unabhängige Theologie. Gefahr für Glaube und Kirche?*, Freiburg/Br. 2016, 75–101.

05 B. Leven (Hrsg.), *Unabhängige Theologie*, a.a.O.

06 Der Text findet sich wortwörtlich wieder in: R. Voderholzer, *Die Verantwortung der Bischöfe und die Freiheit der Theologie nach dem Konzil*, in: B. Leven, *Unabhängige Theologie*, a.a.O., 125–139.

07 Schlusserklärung, Nr. 2, S. 23.

08 St. Oster, Zeugen a.a.O., 75.

09 Ebd., 79.

10 Vgl. ebd., 78.

11 R. Voderholzer, *Verantwortung*, a.a.O., 134.

12 J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg/Br. 2010, 722.

13 M. Seckler, *Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente*, in: W. Kern (Hrsg.), *Die Theologie und das Lehramt* (QD 91), Freiburg 1982, 17–62, hier 52.

14 Vgl. ebd., 61.

15 St. Oster, Zeugen, a.a.O., 83.

16 Ebd.

17 Vgl. ebd., 93f.

18 Vgl. 95ff.

19 E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen

⁸2010, 144.

Janine Redemann

Die Bedeutung der Kulturwissenschaften für die theologische Forschung

Der „cultural turn“ entstand aus den Sozialwissenschaften und der Relevanz ihrer Analysen angesichts der gesellschaftsbestimmenden technischen und ökonomischen Dominanz. Ein umfassendes Verständnis des Menschen und seiner Kultur wurde nötig. In Zuge dessen entstanden im angelsächsischen Raum die sogenannten „cultural studies“. Inhalte dieser neuen Disziplin sind sozialwissenschaftliche und philosophische Reflexionen der dominanten Veränderungen in der Gesellschaft. Im deutschsprachigen Raum schließt sich der „cultural turn“ an den „linguistic turn“ an und führt zu einer Wahrnehmung des Menschen nicht nur in seiner Sprache, sondern im Sinngefüge seiner Kultur: *Kulturwesen Mensch*. Die Kulturwissenschaften werden dementsprechend zu einem neuen Paradigma der Geisteswissenschaften. Dieses neue Paradigma ist bei der Frage nach dem Verhältnis von Kulturwissenschaft und Theologie von besonderer Bedeutung. Will die Theologische Ethik ihre christliche Identität wahren, so muss sie als theologische Disziplin dieses Paradigma aus ihrem eigenständigen theologischen Anliegen heraus interpretieren und darf sich nicht den außenstehenden Interpretationskriterien unterwerfen.¹

„Cultural studies“ und Theologie

Im Zuge des „cultural turn“ entstanden auch im deutschen universitären Bereich die „cultural studies“ als eine praktische Bedeutung der Kulturwissenschaften für die Theologie. Wie im angelsächsischen Bereich erfahren die Kulturwissenschaften auch im deutschsprachigen Raum einen Aufschwung. Die Bologna-Reform ermöglicht den Raum für neue Master- und Bachelorstudiengänge und -studienfächer. So wurde an der Universität Osnabrück der Studiengang „Master Theologie und Kultur“ eingeführt, der in den neuen Strukturen eine Offenheit ermöglicht, die fruchtbar gemacht werden kann für das eigene Theologiestudium. Die Inter-

und Transdisziplinarität ergibt sich durch die vielfältigen Möglichkeiten, Veranstaltungen anderer Fächer und Disziplinen in den eigenen Studiengang zu integrieren. Auch das Fach Kulturwissenschaften, das im Rahmen des Zwei-Fach-Bachelors an der Universität Vechta angeboten wird, besteht aus mehreren Fächern, darunter Soziologie, Politik, Geschichte und Katholische Theologie. Der theologischen Forschung und Lehre wird mit solchen Konzepten ein neues Feld eröffnet und zugleich der Dialog in der Gesellschaft mit den anderen Wissenschaften ermöglicht.

Dadurch wird die Theologie herausgefordert, ihr eigenes Selbstverständnis neu zu definieren und sich in Auseinandersetzung mit den Kulturwissenschaften weiterzuentwickeln. Entsprechend sind für die Kulturwissenschaften Inter- und Transdisziplinarität charakteristisch. Aus der kulturwissenschaftlichen Perspektive wird eine gesellschaftsanalytische Dimension eröffnet, die zur besonderen Wahrnehmung von Krisen befähigt. Hierzu gehört auch der Bereich der Religionswissenschaften, sofern Kulturwissenschaften religiöse Prozesse als gesellschaftliche reflektieren. Das Feld der Kulturwissenschaften daher den Religionswissenschaften alleine zu überlassen, verhindert jedoch eine tiefere Dimension. Die Theologie bringt zum einen eine andere Wirklichkeit von Glaubenserfahrung in den Dialog mit ein und bekommt zum anderen die Möglichkeit, ihre eigenen Themen einzubringen und so ihr Profil zu stärken.²

Beispiel: Menschenrechte und Menschenwürde

Für die Theologische Ethik liefert Josef Römelt das Beispiel von den Menschenrechten und der Menschenwürde, die einen Wandel in der Wahrnehmung durch die Theologie einerseits und die Kulturwissenschaften andererseits vollzogen haben. Die Menschenrechtsidee und die Menschenwürdegarantie gehen auf die kulturelle Entwicklung der modernen freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft zurück. Sie haben nur zögerlich und mit sehr kritischem Blick Einzug in die Theologie gehalten, obwohl die Idee von Menschenwürde und aus ihr resultierend von Menschenrechten auf christliche Wurzeln zurückgehen. Die Theologische Ethik versteht dabei unter der Menschenwürde einen weit gefassten Begriff zur Orientierung für die Humanisierung und schließt dabei die Formen des Beginns menschlichen Lebens bis zum Tod des Menschen mit ein. Sie übernimmt gegenwärtig die Aufgabe, die Menschenwürde und den Schutz des Lebens gegen die Aushöhlung der Grundrechte durch bestimmte Bestrebungen aus Forschung und Technik zu verteidigen. Damit haben sich die Positionen vertauscht: hat zunächst die freiheitliche, demokratische Gesellschaft die Menschenrechte und Menschenwürde aus sich entwickelt, so sind es nun die Entwicklungen in einigen Wissenschaften dieser Gesellschaften, die zu einer Aushöhlung dieser Werte führen können, während die Theologie sich für den Schutz dieser Werte einsetzt. Ohne die christliche Identität aufgeben zu müssen, kann die Theologie somit kri-

Dr. theol. Janine Redemann (janine.rede-mann@uni-vechta.de), geb. 1982 in Quakenbrück, Wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fach Religionspädagogik/Fachdidaktik an der Universität Vechta. Anschrift: Driverstraße 28, D-49377 Vechta. Veröffentlichung u.a.: *Wie frei ist der Mensch? Eine konstruktive Sicht auf die moderne Hirnforschung aus moraltheologischer Perspektive*, Münster 2015.

tisch und identitätsbewusst zur integrativen Arbeit der Kulturwissenschaften beitragen.³

Verhältnisbestimmungen

Für die nicht unstrittige Verhältnisbestimmung von Kulturwissenschaften und Theologie führt Josef Römelt drei Möglichkeiten an:⁴

a) *Ein klar abgrenzendes Verhältnis, in dem sich die Theologie als Nicht-Kulturwissenschaft deutlich gegen das kulturwissenschaftliche Profil ausspricht*

Diese Position ist gekennzeichnet von der Gefahr, dass sich die Theologie vollkommen den Kulturwissenschaften und damit auch dem modernen Zeitgeist unterwerfen könnte. Dies würde die Zerstörung der innersten Identität der Theologie bedeuten. Zudem wird hier davon ausgegangen, dass die christlichen Glaubenserfahrungen gegenüber den Entwicklungen der Kultur unverfügbar sind. Es ist hervorzuheben, dass das Christentum mehr ist als ein vertiefter Humanismus und es im christlichen Glauben um mehr geht als um die Spitze der Kulturgeschichte, als einer Art Überstülpen. Die eigene christliche Identität und die innerste Mitte dürfen nicht verloren gehen, wenn die Theologie als Theologie bestehen soll. „Theologie redet nicht nur von *kulturellen Erscheinungen* des Glaubens, sondern immer noch von *Gott selbst*.“⁵ Damit bleibt der Forschungsgegenstand der Theologie für das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm provozierend, indem es um das Geheimnis Gottes geht und nicht nur um menschliche Ausdrucksformen des Glaubens.

Darin enthalten ist das christliche Menschenverständnis, nach dem der Mensch offen für eine Realität zu verstehen ist, die nicht er selber ist. Der Mensch ist demnach verwiesen auf Transzendenz. Damit ist in der Theologie eine Unabgeschlossenheit angesprochen, die sich auch im kulturwissenschaftlichen Programm finden lässt, das sich den Phänomenen der menschlichen Gestaltungen (Denken, Technik, Politik, Gesellschaft und eigenes Selbst) widmet. Diese Unabgeschlossenheit innerhalb der Kulturwissenschaften ist eine Schnittstelle für die Transzendenzoffenheit des Menschen nach christlichem Verständnis. Diese Offenheit ist dann nicht mehr zu verstehen als ein menschliches Merkmal unter anderen, sondern als der Ort der Gottesbegegnung.⁶

b) *Eine nahezu vollständige Übereinstimmung von Theologie und Kulturwissenschaften, indem Theologie als Kulturwissenschaft verstanden und betrieben wird*

Dabei identifiziert sich die Theologie mit dem kulturwissenschaftlichen Ansatz und ist Teil der kulturwissenschaftlichen Forschung. Die genannte Transzendenzverwiesenheit des Menschen nach christlichem Verständnis, welches zugleich Charakteristikum des Christentums und Provokation der Kulturwissenschaften ist, verweist auf die Unmöglichkeit einer solchen vollkommenen Übereinstimmung. Es zeigen sich somit auch Unterschiede in den Wissenschaftsprofilen von Kulturwissenschaften und Theologie. Die Kulturwissenschaft

ten gelangen dort an den Rand ihrer eigenen Logik, wo sie Fragen stellen, die sie selbst nicht beantworten können. Dies passiert dann, wenn die kulturwissenschaftliche Reflexion von den Erfolgen der kulturellen Entwicklung auf die Geschehnisse der Menschheit gelenkt wird, die die Misserfolge dieser Entwicklung verdeutlichen. Die Aufgabe dieser Kultur der Erinnerung ist das Gedächtnis an die Opfer der menschlichen Geschichte, die in der jeweiligen Kultur häufig stiefmütterlich behandelt wird. Die hier aufgeworfenen Fragen nach dem Warum, dem Sinn, kann die kulturwissenschaftliche Reflexion nicht beantworten. Ist es möglich, dass die theologische Reflexion, die sich bemüht, hier Antworten zu finden und Ansätze anzubieten, als Kulturwissenschaft verstanden werden kann?⁷

c) Ein Ineinander von Theologie und Kulturwissenschaften, indem die Theologie als wissenschaftliche Reflexion in den Kulturwissenschaften verstanden wird

Dabei bleibt die Theologie eigenständig, ist aber im Gespräch mit den Kulturwissenschaften und somit in einem kulturwissenschaftlichen Kontext. Im Unterschied zu den Geisteswissenschaften, die im Gegenüber zu den Naturwissenschaften definiert werden, umfassen die Kulturwissenschaften sowohl die Geisteswissenschaften als auch die Naturwissenschaften. Sie übernehmen die Aufgabe, die auseinanderfallenden Wissenschaftsbereiche zu integrieren. Durch den Pluralismus der modernen Gesellschaft fehlt es an einer zusammenfassenden Ideologie. Zugleich entsteht dabei eine Offenheit für Suchbewegungen, in der Kreativität und Vitalität entstehen können. Die Herausforderungen der modernen freiheitlichen und demokratischen Gesellschaft können so neu betrachtet und die Einzelwissenschaften, die sich diesen Krisen annehmen, integrierend aufgenommen werden. Notwendig ist dafür eine transdisziplinäre Zusammenarbeit. Es kann nicht eine Wissenschaft alleine eine Problematik umfassend zufriedenstellend lösen. Römelt führt an dieser Stelle die Gentechnik als ein Beispiel der modernen Herausforderungen an, die nur im Zusammenspiel der Natur- und Humanwissenschaften angegangen werden können, wenn es um den menschlichen Sinn von Wissen und Anwendung der Gentechnik gehen soll. Die Herausforderungen der Wirklichkeit, die auch für die Theologie wichtig sind (Friedensfähigkeit freiheitlicher Gesellschaften, ökologische Konflikte, Gestaltung der Wirtschaft, oder aktuell der Umgang mit Migration) in einer modernen Kultur zwingen somit zu integrativer Arbeit. Es werden Fragen aufgeworfen, die sich auf das Selbstverständnis des Menschen und seinen Lebensstil beziehen. Dies aber sind Deutungsfragen, die einen tieferen Zusammenhang öffnen. Theologie ist bereits eine solche Integrationswissenschaft, verweist sie doch zutiefst auf die Offenheit des Menschen für das Transzendente. Damit stellt sich die Frage, ob die Theologie nicht sogar notwendigerweise den kulturwissenschaftlichen Ansatz in ihrer Reflexion beachten muss.⁸

Für einen Dialog zwischen Kulturwissenschaften und Theologie bedarf es einer systematischen Bestimmung der Beziehung von den kulturellen Integrationsbemühungen und der theologischen Integration. Die Theologie kann von den Kulturwissenschaften lernen, wie Integration in einer modernen und komplexen Kultur aussehen kann. Sie kann ihre eigenen Themen und Interessen bzgl. der Deutung

des Menschen und seiner Glaubenserfahrungen neu erkennen und in den Blick nehmen. Dieses Sinnwissen aus den Glaubenserfahrungen ist der Beitrag, mit dem die Theologie die kulturelle Reflexion und die Integrationsleistung in den Kulturwissenschaften bereichern und so zur Bewältigung der Suchbewegungen beisteuern kann.⁹

Bedeutung für die Theologische Ethik

Die Kulturelle Wende in der Theologie, insbesondere der Theologischen Ethik, geht auf die Texte des II. Vatikanums zurück, welche die Theologie in die Moderne geführt haben. Diese Wende wird zwar gegenwärtig auch in Bereichen der Theologischen Ethik in Frage gestellt, sodass es erneut zu einem distanzierten Verhältnis zur freiheitlichen, demokratischen Gesellschaft kommt, dennoch hat das II. Vatikanum eine weite Öffnung zur modernen Welt für die Theologie ermöglicht. Ethisch bedeutet dieser theologische „cultural turn“: weg von den kasuistischen und juridisierten Extremen, hin zu einem geöffneten christlichen Glaubensverständnis, das religiöse und menschliche Kultur umfassender verstehen lässt. So entstand im deutschsprachigen Raum das Modell einer „autonomen Moral im christlichen Kontext“. In diesem Modell wird die Autonomie des Menschen respektiert und damit die Grundlagen der Entwicklung von Freiheit und Technik wahrgenommen.¹⁰

a) Theologische Ethik als vernetzte Wissenschaft

Diesem Konzept von autonomer Moral geht die Erkenntnis voraus, dass die Entwicklungen von Kultur und Sozialwesen Einfluss auf die jeweils herrschenden Moralvorstellungen nehmen. Dabei vertritt Karl Wilhelm Merks die These, dass die Theologische Ethik eine vernetzte Wissenschaft sein muss, um einen sinnvollen Beitrag zur Lebens- und Gesellschaftsgestaltung leisten zu können.¹¹

Theologische Ethiker müssen flexibel sein und auf die Veränderungen im Welt-, Gesellschafts- und Lebensverständnis eingehen können. Dies ist notwendig, da sich diese Veränderungen auch auf das Moralverständnis auswirken. Insofern muss die Theologische Ethik vernetzt verstanden werden, indem sie in diesen Entwicklungsprozess integriert und verständlich gemacht wird.¹²

Eine besondere Bedeutung kommt dabei der Geschichtlichkeit der Welt, Kultur und der Menschen zu. Sie erklärt nicht nur, dass es in der Vergangenheit zu Veränderungen in der Moral gekommen ist, sondern ermöglicht auch eine für die Veränderung offene Zukunft. Diese Veränderungen ergeben sich aus den Erkenntnissen der anderen Wissenschaften, die für die Moralthologie an Bedeutung gewinnen. Der Bezug zu diesen anderen Wissenschaften führt nicht notwendig dazu, dass Autonomie als „eine durch nichts gebundene autonome Selbst-Verfügung“¹³ verstanden werden muss, sondern die Auseinandersetzung mit diesen Wissenschaften hat bisher dazu geführt, dass die Theologische Ethik ihr eigenes Profil differenzieren konnte.

b) *Theologische Ethik als integrierende Wissenschaft*

Dies geschieht in einem Wechsel von „Natur“ als Bezugspunkt der moralischen Reflexion hin zur „Person“. Dabei herrscht ein Menschenbild vor, nach dem der Mensch sich in seiner Freiheit zu Verantwortlichkeit herausgefordert sieht. Damit einher geht ein neues Verständnis von moralischen Maßstäben und Normen, die nicht mehr als in der Natur oder der Welt festgeschrieben gedacht werden, sondern als vom Menschen zu suchen und je neu, mit Blick auf die vom Menschen selbst gestellte Frage nach dem Sinn des Lebens zu gestalten sind. Nur mittels eigenem Suchen und Verstehen gewinnt der Mensch einen Zugang zum Guten und Bösen. Die Suche nach dem Objektiven als das ausgeschriebene Interesse auch der autonomen Moral geschieht auf eine andere Art und Weise, wie dies in der klassischen Naturrechtslehre geschehen ist. Objektivität wird nicht aufgegeben, sondern als an die (moralische) Erfahrung des Menschen gebunden verstanden. Dabei wird eine Korrelation von Wirklichkeit und moralischem Handeln angenommen, die gerade nicht willkürlich ist, denn der Mensch lebt innerhalb der Strukturen der Wirklichkeit und kann auch nur innerhalb dieser moralisch handeln und sein Leben gestalten. Die Geschichte der Moral wird als Erfahrungsort verstanden, in dem sich zeigt, was menschlich und was unmenschlich ist, und so zu größerer Einsicht führt. Moralgeschichte ist als ein Prozess zu verstehen, in dem sich der Mensch immer wieder selbst darüber vergewissert, welche Werte und Normen an ihre Zeit gebunden sind bzw. waren und welche diese überdauern und als unaufhebbar erfahren werden.¹⁴ Die Leitfrage einer solchen Moralkonzeption nach dem Paradigmenwechsel lautet: „Denn warum sollte Gott seinen Willen für das menschliche Tun in den Ordnungen irgendeiner Natur und nicht in den moralischen Erfahrungen von Menschen kundtun?“¹⁵

Moral ist nicht mehr zu verstehen als dem Menschen von außen zwanghaft auferlegt, sondern als Einsicht und Einwilligung in das als sinnvoll Erkannte. Damit ist die Moral zwar unbedingt auf den Menschen als moralisches Subjekt und sein Gewissen bezogen, allerdings nicht darauf beschränkt. Moral bezieht sich als Sozialethik auch auf Politik und Gesellschaft, die in der Verantwortung des Menschen stehen. Die Gestaltung dieser Ordnungen hängt von den Menschen ab, die diese durch ihr Handeln beeinflussen und dafür verantwortlich sind, was in der Welt und Gesellschaft verwirklicht wird und was nicht. Es deutet sich hier eine Wechselwirkung von Kultur bzw. Gesellschaft und Moralverständnis an. In den Entwicklungen von Gesellschaft und Kultur findet eine bewegliche Moral zum einen die Möglichkeit, zu lernen und sich entsprechend weiter zu entwickeln, und zum anderen die Möglichkeit, sich zu bewähren und so zu einer stärkeren Bedeutung des Objektiven zu gelangen.¹⁶

Diese Gestaltung hat sich an dem guten Handeln und den guten Ordnungen zu orientieren. Damit ist es die Aufgabe in der Ethik, auf einer integrativen Ebene zu koordinieren und zu integrieren, was für wen gut ist. Es ist eine Koordinierung des Ganzen auf das Gute als Ganzes und im Ganzen hin. Dazu ist es aber unumgänglich, dass die Ethik in die jeweilige Zeit und Kultur kommunikel gemacht wird. Sie muss offen gestaltet sein, sich in die Denkstrukturen hinein vernetzen zu las-

sen und so auch eine Rückwirkung auf ihre Gestalt, auf die Moralvorstellung zu-lassen.¹⁷

Doppelte Perspektive auf den Menschen

Bezogen auf das angeführte Beispiel aus der medizinischen Ethik bedeutet das Eingebundensein der Theologischen Ethik in das transdisziplinäre Gespräch, dass sie Impulse geben muss, gegen die Zweifel, die sich aus der Erfahrung endlicher Freiheit und der Fragwürdigkeit des Sinnes von Bestrebungen nach Lebenserhaltung, Freiheit und Solidarität ergeben. Die Lebenswirklichkeit des Menschen und der konkrete Lebensvollzug, der gedeutet wird, soll hier sachgerecht mit den ethischen Überzeugungen zusammengebracht werden. Für die medizinische Ethik folgt daraus, dass die Spannung zwischen der Unverfügbarkeit des Lebens, die sich als Grundrecht verankert hat, und der Erfahrung, dass die medizinische Forschung (alltäglich insbesondere der Arzt) in gewissem Sinn über das menschliche Leben verfügen kann, anders auflösen. An die Stelle von utilitaristischen Überlegungen oder einer Konzentration auf die Autonomie des Patienten stellt die Theologische Ethik ein doppeltes Menschenverständnis: zum einen ist der Mensch als Person durch die unbedingte Würde geschützt und zum anderen durch die Endlichkeit als Geschöpf Gottes gekennzeichnet, die angenommen und in der Gottesbegegnung gestaltet werden kann.¹⁸

Daraus ergibt sich auch für die Frage nach der Motivation und Sinnhaftigkeit der gentechnischen Forschung eine neue Perspektive, die die Theologische Ethik in den kulturwissenschaftlichen Dialog mit den anderen Wissenschaften einbringen kann und muss. Die Bedeutung der Kulturwissenschaften für die Theologie und speziell am Beispiel der Theologischen Ethik liegt somit in einem komplexen und vielschichtigen wechselseitigen Verhältnis, das zum einen zu einem tieferen Selbstverständnis und zum anderen zu einer erweiterten Teilhabe und Teilnahme an aktuellen gesellschaftlichen Diskursen führen kann.

01 J. Römelt, Theologische Ethik im cultural turn. Moraltheologie als Kulturwissenschaft?, in: Theologie der Gegenwart 51 (2008), 35–42, hier 35f.

02 B. Kranemann u. a., Wissenschaft und Kultur. Ein Positionspapier katholischer Theologen (Projekt Ortsbestimmung. Theologie und Kulturwissenschaften). https://www.uni-erfurt.de/fileadmin/user-docs/Theologisches_Forschungskolleg/Berichte/KulturwissenschaftenTheologie.pdf [aufgerufen: 07.05.2016].

03 Vgl. J. Römelt, Impulse und Impressionen. Theologie im Kreis der Kulturwissenschaften. Identität und Offenheit des Glaubens, in: Theologie der Gegenwart 49 (2006), 300–307, hier 306f.

04 Vgl. ebd., 300f.

05 Ebd., 301 (Hervorhebung Römelt).

06 Vgl. ebd., 301f.

07 Vgl. ebd., 302.

08 Vgl. ebd., 303f.

09 Vgl. ebd., 305.

10 Vgl. ders., Theologische Ethik, a.a.O., 36f.

11 Vgl. K. W. Merks, Bewegliche Ethik. Zum notwendigen Struktur-

wandel der Moraltheologie, in: Theologie der Gegenwart 53 (2010), 205–219, hier 205.

12 Vgl. ebd., 206f.

13 Ebd., 209.

14 Vgl. ebd., 211f.

15 Ebd., 212.

16 Vgl. ebd., 212f.

17 Vgl. ebd., 214–219.

18 Vgl. J. Römelt, Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik, Freiburg/Br. 2011, 82–87.

Alexander Loichinger

Sind wir unser Gehirn?

Kein Geist ohne Gehirn

Dass es mentale Bewusstseinszustände gibt, wird von niemand sinnvoll bezweifelt, auch nicht von Hirnforschern, selbst wenn viele ihrer Formulierungen so klingen. Aber was menschliche Selbstzuschreibungen wie Geist, Seele, Ich und Freiheit bedeuten, erfährt durch die neurowissenschaftliche Wissensexplosion, die in den kommenden Jahrzehnten bevorsteht, vermutlich gravierende Veränderungen. Wohin genau sich die Bedeutungen verschieben werden, steht offen. Zu jung ist die Debatte, als dass das bereits jetzt gesagt werden könnte. Auch die folgenden Überlegungen verstehen sich eher als Problemanfragen denn als Lösungen.

Den Konstruktionspunkt der Überlegungen bildet die neurowissenschaftliche Formel „Kein Geist ohne Gehirn“. Diese fasst die Einsicht zusammen, dass Denken, Fühlen und Wollen mit neuronalen Hirnzuständen korrelieren, von diesen erzeugt und gesteuert werden. Mit Hilfe bildgebender Verfahren (fMTR, PET) kann direkt nachverfolgt werden, welche Hirnregionen bei welchen sensitiven, emotionalen und kognitiven Aktivitäten miteinander kommunizieren. Hirnstörungen lösen Bewusstseinsstörungen wie Gedächtnisausfälle oder den Verlust emotionalen Fühlens aus, ebenso sind rein psychische Krankheiten wie Depression, Autismus und Schizophrenie längst als Funktionsstörungen des Gehirns erkannt. Nicht alle neuronalen Hirnprozesse gehen mit mentalen Bewusstseinsereignissen einher, aber alle mentalen Bewusstseinsereignisse basieren auf neuronalen Hirnaktivitäten. Gedanken, Gefühle und Absichten besitzen ein materielles Substrat, ohne das sie nicht existieren.

Die Tatsache mental-neuronaler Abhängigkeit ist insbesondere durch psychopharmakologische und neurochirurgische Eingriffe bestätigt. Was wir als Segen moderner Medizin bewundern, dessen Konsequenzen sollten wir auch in unserem Menschenbild akzeptieren. In uns denkt kein reiner Geist, wir können nur mit unserem Gehirn denken. Die Formel „Kein Geist ohne Gehirn“ stellt dualistische Leib-Seele-Vorstellungen ebenso in Frage wie Konzepte einer körperunabhängigen immateriellen Geistseele. In der Philosophiegeschichte reicht diese Tradition von Pytha-

Dr. theol. habil.
Alexander Loichinger
(loichinger@uni-mainz.de), Professor für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft an der Universität Mainz.
Anschrift: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Fundamentaltheologie und Religionswissenschaft, Saarstraße 21, D-55099 Mainz. Veröffentlichungen u. a.: Theodizee in den Weltreligionen. Ein Studienbuch, Paderborn 2010.

goras und Platon über Descartes' Auftrennung in *res cogitans* und *res extensa* bis zu gegenwärtigen Subjekt- und Bewusstseinsphilosophien, wonach die seelenlose Materie der geistigen Person unvermittelt gegenübersteht und für deren Vollzüge irrelevant ist. Die Hirnforschung weist in die gegenteilige Richtung. Es gibt ein Organ der Seele, das Gehirn. Alles, was wir unserer Persönlichkeit, Subjektivität und Freiheitlichkeit zuschreiben, beruht auf neuronalen Hirnfunktionen. Aus diesem Grund sind mentale Aktivitäten neurowissenschaftlicher Analyse direkt zugänglich und ohne diese gar nicht adäquat beschreibbar. Jede Form der Philosophie des Geistes hat fortan ein neuronales Vorzeichen erhalten.

Für die Theologie ist die Einsicht in die neuronale Abhängigkeit menschlichen Bewusstseins nicht ganz so überraschend, sie unterschied immer schon zwischen zwei Anthropologien. Die erste spricht vom sterblichen Leib und von der unsterblichen Seele, die zweite von der leiblich-seelischen Einheit der Person, die als ganze im Tod stirbt und als ganze am jüngsten Tag von Gott auferweckt wird. Einmal davon abgesehen, welche der beiden Anthropologien tröstlicher erscheint, die ganzheitliche Sicht des Menschen passt nicht nur besser zum biblischen Auferstehungsglauben, sondern auch die neurowissenschaftliche Formel „Kein Geist ohne Gehirn“ tendiert zur zweiten Anthropologie. Die theologische Lehre, dass die Seele vom Leib nicht trennbar ist und ihr Dasein nur in steter Korrelation mit der Materie hat, so dass die Empfindungen der Seele stets solche des Leibes sind und mit dem Leib auch die Seele zugrunde geht, knüpfte an den aristotelischen Hylemorphismus an und wurde im Mittelalter von dem Dominikanertheologen Thomas von Aquin detailliert ausgearbeitet.

Was damals vermittels des antik-mittelalterlichen Materie-Form-Schemas beschrieben wurde, muss die heutige Theologie im Kontext aktueller Neurowissenschaften reflektieren. Im Zentrum dieser Reflexion wird die Einsicht stehen müssen, dass Bewusstsein nicht etwas substantiell Eigenständiges darstellt, sondern als emergente Eigenschaft hochkomplexer Gehirne zu verstehen ist. Dies vorausgesetzt erhält auch die Frage, ob wir unser Gehirn sind, eine eindeutige Antwort: Ja, wir sind unser Gehirn, wir sind Geist in Materie.

Bewusstsein als emergente Eigenschaft hochkomplexer Gehirne

Folgende Beispiele veranschaulichen, inwiefern Bewusstsein in seinen kognitiven und emotionalen Befähigungen durch die funktionelle Architektur des Gehirns konfiguriert und determiniert ist. Jeder kennt die Erfahrung, dass das Gespräch beim Autofahren sofort stoppt, wenn eine überraschende Situation eintritt. Grund dafür ist der neuronal bedingte Flaschenhals unseres Aufmerksamkeitsbewusstseins. Dieser bewirkt, dass wir uns immer nur auf eines konzentrieren können. Multitasking ist neuroanatomisch ausgeschlossen, es gilt nur für mechanisierte Abläufe, für die gar keine Aufmerksamkeit nötig ist. Auch unser Gegenwartsbewusstsein ist neuronal basiert und in Drei-Sekunden-Phasen getaktet, mit der Folge, dass wir Informationen am besten aufnehmen, wenn diese in Drei-Sekunden-Sequenzen erfolgen. Auch die Tatsache, dass Erinnerungen, sooft sie im Ge-

dächtnis aufgerufen werden, von den in der Zwischenzeit erfolgten Erlebnissen überschrieben werden und gar nicht so zuverlässig sind, wie wir gewöhnlich meinen, resultiert aus neurobiologischen Mechanismen.

Grundsätzlich verfügen wir über einen dreidimensionalen Wirklichkeitszugriff. Auf perzeptueller Ebene informieren uns unsere fünf Sinne über die Eigenschaften der physikalischen Umwelt, auf evaluativer Ebene erleben wir zugleich, was wir wahrnehmen, und auf existentieller Ebene versuchen wir uns das Ganze der Welt vorzustellen. Was können wir wissen, was sollen wir tun, was dürfen wir hoffen, so beschrieb Immanuel Kant diesen dreifachen Weltbezug des Menschen, der seinen Ausdruck in der Trias von Wissenschaft, Moral und Religion findet. Die Pointe ist, dass diese Dreidimensioniertheit unseres Bewusstseins neurobiologisch bedingt ist, sie hätte auch anders selektiert werden können. Sollte es eine vierte Dimension der Wirklichkeit geben, wir wüssten nicht, worin diese bestünde. Auch gibt es keine Notwendigkeit dafür, dass unser sensuelles Wahrnehmungssystem auf fünf Sinne beschränkt ist, wie die Magnetfeldorientierung von Zugvögeln oder das Echolotsystem von Fledermäusen zeigen. Ebenso wenig müssen kognitive Beobachtungen mit qualitativen Erlebniseigenschaften einhergehen. Die Neuroanatomie des Bewusstseins ist aber so angelegt, dass Eindrücke unwillkürlich an das limbische System weitergeleitet werden. Offenbar hat es sich bewährt, Wahrnehmungen mit Emotionen wie Angst zu verbinden, weil dadurch ein beschleunigtes Reagieren in Gefahr und damit größere Überlebenschancen garantiert sind. Das mit der Angstemotion verbundene Verhaltenspaket wurde phylogenetisch vor 400 Millionen Jahren entwickelt, es bestimmt unser Verhalten bis heute, auch dort, wo wir aufgrund des zivilisatorischen Fortschritts mit den lebensbedrohlichen Gefahren der freien Wildbahn gar nicht mehr konfrontiert sind.

Auch der Grad menschlicher Intelligenz hängt vom Grad neuronaler Komplexität ab. Aliens mit effektiverer Hirnarchitektur sind uns wahrscheinlich weit überlegen, und wir müssen uns nicht unbedingt wünschen, dass sie auf Erden landen. Wenn sie nicht zugleich auch ethisch edler sind als wir, gehen sie mit uns genauso um, wie die überlegenen Kulturvölker auf der Erde mit den unterlegenen Naturvölkern umgegangen sind. Alles, wovon wir bisher glaubten, wir könnten darauf unsere anthropologische Sonderstellung im Universum begründen, erweist sich ganz offenbar als Effekt biologischer Evolution. Die Konfiguration menschlichen Bewusstseins hat weder mit apriorischen Notwendigkeiten zu tun, noch ist sie metaphysischen Geistkonzepten geschuldet. Vielmehr basieren die sensitiven, emotionalen und kognitiven Fähigkeiten, die unser Menschsein ausmachen, auf einem erfahrungsabhängigen und sich über Jahrmillionen erstreckenden evolutiven Selektionsprozess.

Dieser neurobiologische Befund klingt ernüchternd, erklärt aber die sehr spezielle Ausstattung menschlichen Bewusstseins. Die biologische Nische, die uns hervorbrachte, prägte unsere körperlichen wie mentalen Fähigkeiten. Gleichzeitig legt der extreme Eklektizismus unserer Sinne ebenso die ausgesprochen konstruktivistische Vorgehensweise unserer Erkenntnis- und Überzeugungsbildung nahe, dass unser Gehirn nicht primär dazu optimiert wurde, die absolute Wahrheit der Wirk-

lichkeit zu erkennen. Unsere kognitiven Fähigkeiten sind so, wie sie sind, weil sie sich im Überlebenskampf bewährten. Das durch Versuch und Irrtum im Prozess unserer Evolution erworbene Wissen ist in den Genen gespeichert und steht uns in Form unserer angeborenen Hirnstrukturen zur Verfügung. Es steuert unser Denken und Empfinden, zugleich bildet es die Erklärung vieler menschlicher Verhaltensweisen.

Kulturelle Evolution

Trotzdem ist das nicht alles. Allein schon die Tatsache, dass wir erkennen können, inwiefern unsere kognitiven Funktionen an den Mesokosmos, den wir bewohnen, angepasst sind und sich daraus erklärt, warum wir uns die Welt der Atome und Quanten genauso wenig vorstellen können wie die Größe des Universums, macht noch auf etwas Anderes aufmerksam. Das Gehirn ist in der Lage, die eigene Wahrnehmung zu reflektieren und auf ihre Verlässlichkeit zu befragen, es ist in der Lage, sich ein Bild über sich selbst und seine Erkenntnisgrenzen zu machen. Wenn uns die Wissenschaft vor Augen führt, dass die Welt ganz anderes ist, als sie unseren Primärerfahrungen erscheint, dann ist das nur möglich unter der Voraussetzung, dass das Gehirn nach einer adäquaten Beschreibung seiner Umwelt fragen und suchen kann. Unabhängig davon, ob es je in den Besitz wahren Wissens gelangt, eröffnet sich ihm damit die Welt objektiver Wissenschaft und Vernunft. Die geniale Erfindung der Evolution bestand darin, dass das Gehirn nicht nur Umwelteindrücke repräsentiert, sondern Repräsentationen der eigenen hirninternen Repräsentationen erstellt. Das menschliche Gehirn verfügt über 100 Milliarden Nervenzellen, die mit jeweils 40.000 anderen kommunizieren können. Dieser hochkomplexe Phasenraum bietet in seiner nichtlinearen Dynamik die Möglichkeit zu praktisch endlosen iterativen Kombinationen der Deutung und Interpretation. Das Gehirn ist nicht nur in die Lage gesetzt, ein Mitwissen von sich selbst zu generieren, als solche „consciencia“ ist Bewusstsein definiert, sondern es erweist sich als wahrer Künstler im Erfinden möglicher Weltbeschreibungen und Handlungsstrategien. In dieser Weltoffenheit und phantasievollen Daseinsgestaltung besteht vermutlich der selektive Überlebensvorteil von homo sapiens, ebenso die Erklärung, warum nicht Vögel und Insekten sich die Erde untertan machten, sondern der Mensch, der damit die Phase seiner kulturellen Evolution einleitete. Indem das Gehirn kognitive Inhalte zum Gegenstand weiterer kognitiver Prozesse macht, baut es die für den Menschen charakteristischen Sinn- und Bedeutungswelten auf, deren reflexive Inhalte in Form der nicht absehbaren Vielfalt menschlicher Sprache, Werte, Musik, Rechtssysteme, mathematischer Beweise, Kunstwerke, Städte und wissenschaftlicher Theorien in Erscheinung treten. Ideen wie Sinn, Würde, die Kreiszahl oder die Gesetze der Logik, Verstandesbegriffe wie Welt, Gott oder die Primzahlen, regulative Prinzipien wie wahr, gut, gerecht, schön und heilig bilden aber auch heute noch die Gegenstände von Platons Ideenwelt bzw. von Poppers Welt 3. Was es allerdings bedeutet, dass dieser menschliche Zugriff auf das „Reich des Geistes“ in neurobiologischer Kodierung geschieht,

muss sich erst erweisen. Ebenso wie die Evolutionäre Erkenntnistheorie die Evolutionstheorie in das Konzept menschlicher Vernunft eingearbeitet hat, muss die zukünftige Wissenschaftstheorie die neurobiologischen Grundlagen menschlichen Bewusstseins berücksichtigen. Vermutlich trifft man dann auf die tieferliegende Erklärung, warum die zivilisatorischen Originalleistungen in Kultur, Wissenschaft, Kunst und Religion immer eine menschlich-terrestrische Handschrift tragen, und Aliens, falls es sie gibt, vermutlich ganz andere Zivilisationen aufgebaut haben, weil ihre andersartige funktionelle Hirnarchitektur andersartige Bewusstseinsfähigkeiten induziert.

Auf alle Fälle bewahrheitet sich die konstruktivistische Sicht, wonach Wissen, Wahrnehmen und Erleben kein passives Abbilden der Wirklichkeit sind, sondern einen hochgradig aktiven Prozess darstellen. Das Erkannte ist im Erkennenden immer auf die Weise des Erkennenden, postulierte Thomas von Aquin im Mittelalter. Die moderne Neurobiologie meint dasselbe, wenn sie feststellt, dass alles, was wir als Realität erfahren, in Wirklichkeit eine Konstruktion der Realität durch das Gehirn ist. Weil metarepräsentationale Prozesse vielfach unbewusst vonstattengehen, bleiben sie uns in ihrem Zustandekommen verborgen. Die alten Völker hatten recht, wenn sie die großen Ideen in Wissenschaft und Kunst auf das Wirken der Musen zurückführten. Dieses Wort bleibt auch unter neurowissenschaftlichen Bedingungen in Kraft, wenn auch in dem Sinn, dass wir zu den eigentlichen ideengenerierenden Hirnprozessen keinen Zugang haben, sie würden uns in ihrer Nichtlinearität ohnehin undurchschaubar bleiben.

Im Fazit fordern diese Überlegungen vermutlich einen neuen Begriffstypus von Geist und Person. Was wir subjektiv als Kreativität und Spontaneität menschlicher Geistigkeit erleben, lässt sich objektiv als hochkomplexes, in seiner Entwicklungstrajektorie nicht berechenbares Systemverhalten beschreiben. Und sollte sich die Sicht bestätigen, dass geistige Spontaneität diese nichtdiskursive Arbeit in den Tiefen des Gehirns zur Voraussetzung hat, dann hätten wir viel zu undifferenziert von Kreativität und geistiger Arbeit gedacht, die wir allein mit Reflexivität, Abstraktion und logischer Argumentation identifizierten. Intuition und Einfall, die wirklich weiterführenden Entdeckungen in Wissenschaft, Kunst und Religion verdanken sich diesem anderen Quellgrund, und vermutlich liegt hier auch der Schlüssel zum zukünftigen Verständnis menschlich-freiheitlichen Verhaltens.

Rätsel des Bewusstseins

So faszinierend diese interdisziplinären Überlegungen sind, das Rätsel des Bewusstseins ist dadurch nicht gelöst. Dafür, dass das voraussichtlich auch in Zukunft so bleiben wird, lässt sich sogar ein Grund benennen. Insofern das Gehirn ein selbstreferentielles System darstellt, unterliegt es den Gödelschen Unvollständigkeitstheoremen. Danach kann jedes beliebige axiomatische System aus sich heraus weder als wahr noch als kohärent bewiesen werden, außer es wird ein ausgereicheres System in Anspruch genommen. Im Fall des Bewusstseins müssten

wir einen Standpunkt außerhalb des Bewusstseins einnehmen, um sehen zu können, was es mit dem Bewusstsein auf sich hat. Genau das aber ist ausgeschlossen. Selbstreferentielle Systeme wie komplexe Gehirne können daher eine Frage nicht vollständig beantworten: die Frage nach sich selbst.

Diese prinzipielle Unbeantwortbarkeit lässt den Aspektdualismus nur umso plausibler erscheinen. Dieser postuliert, dass mentale und neuronale Eigenschaften zwei Aspekte eines gemeinsamen Substrates darstellen, das uns epistemisch verschlossen ist. Der aspektdualistische Erklärungsvorteil liegt auf der Hand. Zum einen wahrt er die Einheit der Wirklichkeit, zum anderen liefert er eine Erklärung, warum wir nicht verstehen, wie das Gehirn beides kann, nämlich mentale und neuronale Prozesse hervorbringen und steuern. Vielleicht sollten wir uns auch gar nicht wünschen, diese Frage beantworten zu können, ein solches Wissen würde uns das Geheimnis unseres Daseins rauben. Wir finden uns im Kontinuum einer universellen Evolution vor. Die ganze Sequenz dieses Prozesses überblicken wir nicht, vermutlich würden wir sie auch nicht verstehen.

Künstliches Bewusstsein

Jeder Wissensfortschritt, und sei er noch so faszinierend, besitzt auch eine dunkle Seite. Die Neurowissenschaft verliert dort ihre Unschuld, wo das von ihr bereitgestellte Wissen es möglich macht, Bewusstsein zu manipulieren. Das beginnt harmlos und endet bei Möglichkeiten, vor denen wir erschrecken. Schmerzmittel und Narkotika werten wir als Segen der Medizin ebenso die Entwicklung von Neuroprothesen, die im wahrsten Sinn des Wortes Blinde wieder sehen und Lahme wieder gehen lassen und vielleicht einmal Alzheimer-Patienten den Neustart ihres Gedächtnisses ermöglichen. Dagegen greifen Psychopharmaka oder, sollte das einmal möglich sein, die Verpflanzung von Hirnarealen direkt in das Persönlichkeitsprofil ein, das betreffende Individuum wird zu jemand anderem gemacht.

Wie haben wir dann von Identität und Person zu denken, wie von ihrer direkten Erschaffung durch Gott? Und wie reagieren wir, wenn es möglich wird, das Denken aus dem Gehirn auszulesen, so wie es möglich ist, das menschliche Genom auszulesen? Im einen Fall raubt man der Person, dadurch dass man weiß, welche Erbkrankheit zu welchem Zeitpunkt ausbricht, ihre persönliche Integrität, im anderen Fall raubt man ihr die Privatheit ihres Denkens und den privilegierten Zugang zu ihrem Innenleben. Vermutlich kann dann auch der umgekehrte Weg beschritten werden, nämlich fremdes Wissen in das Gehirn zu überspielen oder mittels eingepflanzter Chips Gehirne zu steuern, so wie es jetzt schon möglich ist, dass ein mit dem Bordcomputer verkabelter Pilot allein durch seine Gedankenkraft die Maschine fliegt. Es ist davon auszugehen, dass in naher Zukunft der Unterschied zwischen Mensch und Maschine weitgehend aufgehoben ist.

Spätestens ist das bei der Herstellung Künstlichen Bewusstseins der Fall. Man sollte nicht sagen, das sei ausgeschlossen. Zumindest lehrt die Wissenschaftsgeschichte, dass fast alles, was in den Bereich des Denkbaren tritt, auch in Wirklichkeit gemacht wird. Sinnvoller erscheint es, sich früh genug darauf einzustellen,

wie wir uns verhalten, wenn es soweit ist. Das Geschöpf Mensch ist dann endgültig zum Schöpfer geworden, zum Designer möglicherweise beliebiger Bewusstseinskonfigurationen, so wie er kurz davorsteht, mit Hilfe von Genschere und synthetischer Biologie beliebig über Leben zu verfügen.

Wie gehen wir mit solchen Systemen um, die zu selbstreflexiver Subjektivität gelangt sind und eigene Entscheidungen treffen? Je nachdem, wie diese Systeme konfiguriert sind, entwickeln sie möglicherweise mentale Eigenschaften, die uns tief befremden. Unsere rein anthropozentrisch orientierte Ethik bricht an dieser Stelle vermutlich sehr schnell in sich zusammen. Wie sieht das neue Orientierungswissen aus, das diesen neuen Realitäten gerecht wird? Wie haben wir angesichts beliebig designbaren Bewusstseins von unserem eigenen Menschsein zu denken, von dessen Gottebenbildlichkeit und Würde? Wird der Glaube eine ausreichende Ressource für die Beantwortung dieser Fragen bilden? Auch das wird die Arbeit zukünftiger Wissenschaft erweisen.

In memoriam

P. Dr. Richard Kliem OP

19.2.1929 – 8.7.2016

Am 8. Juli 2016 starb in Düsseldorf P. Dr. Richard Kliem OP. Von 1975 bis 1985 und dann noch einmal von 1991 bis 1996 gehörte der Theologe und Sprecherzieher der Schriftleitung von „Wort und Antwort“ an. Seit 1966 veröffentlichte Kliem – zu jener Zeit Dozent für Homiletik und Rhetorik an der Hochschule des Ordens in Walberberg – in „Wort und Antwort“. Seine zumeist kurzen, immer pointiert formulierten Texte zur Predigt bzw. Predigtrezeption und zur Liturgie, zur Rolle der Laien im Gottesdienst und zur Kirchenmusik spiegeln die Bandbreite seiner Interessen. Alle seine Artikel sind aus einem seelsorglichen Anliegen heraus geschrieben. Mit P. Richard Kliem haben wir einen äußerst liebenswürdigen und kreativen Mitarbeiter und Mitbruder verloren.

Herausgeber und Schriftleitung

Stephan Trescher

Gefühl ist alles?

Zur Angewiesenheit von Spiritualität auf theologische Reflexion

„Ich folge da ganz meiner Intuition“ – sagt die ältere Ordensschwester schräg hinter mir. Auf der Weiterbildungsveranstaltung für Geistliche Begleitung ist die Frage aufgetaucht, wie man erkennt, wann es wichtig ist, therapeutische Hilfe zu empfehlen und zu ihren Gunsten eventuell die Begleitungsbeziehung zu beenden. Die Referentin reagiert recht alarmiert und berichtet von mehreren Fällen, in denen sich ihr gezeigt habe, wie trügerisch die eigene Intuition sein könne und wie wichtig ein distanziert reflektierender und professionell geschulter Blick sei. „Bei einem Alkoholiker z. B. ist es sehr wahrscheinlich, dass die Begleitung gut läuft, ihm hilft und dass er immer wieder davon erzählt, jetzt in Therapie gehen zu wollen. Dabei stabilisiert ihn die Geistliche Begleitung ziemlich sicher in der Situation seiner Abhängigkeit und hindert ihn daran, diesen Schritt tatsächlich zu tun. ...“

Im Kontext von Beratung und Therapie ist es eine selbstverständliche Grundhaltung: sich an der eigenen Intuition orientieren – daran führt nichts vorbei – und ihr gegenüber zugleich prüfend distanziert sein. Der Bereich des Spirituellen wird demgegenüber oft wie ein unantastbares Biotop des Intuitiven behandelt. Dabei führt eine unvoreingenommene Betrachtung der inneren Regungen von selbst vor die Frage, welche von ihnen sich nahe am Geist Gottes bewegen und welche nicht. Und diese sogenannte Unterscheidung der Geister kommt ohne die orientierende Kraft der theologischen Reflexion nicht aus.

Gefühl und Reflexion

Durch die Ausführungen der Referentin zum Thema ‚Grenzen der Intuition‘ werde ich an Johann Gottlieb Fichtes hilfreiche Beschreibung des Verhältnisses von Gefühl und Reflexion erinnert.¹ Fichte hat einerseits wie kaum ein Philosoph dem gefühlhaften Erfassen des Seins einen fundamentalen Stellenwert gegeben. Mit

ihm beginnt für Fichte nicht nur jede Form von Erkenntnis, sondern sie ist in ihm auch implizit schon enthalten. In Gefühlen steckt nicht nur ein Gewahrwerden materieller Qualitäten, sondern auch ein Empfinden der psychischen, moralischen und spirituellen Verfassung. So kann er dem Phänomen gerecht werden, dass wir manchmal blitzschnell eine Situation intuitiv überschauen und unmittelbar spüren, was geboten ist. Andererseits ist das Gefühl nur der Anfang der Erkenntnis und ohne verstehendes Erfassen noch keine Erfahrung, die wir uns gegenüberstellen, analysieren, verknüpfen, erinnern und kommunizieren können. Und lebenspraktisch ist das Gefühl allein für Fichte trügerisch. Wie schwer ist es z. B. zu unterscheiden, ob uns etwas aus einem selbstbezogenen Interesse, etwa einem Helfenwollen aus Geltungsdrang, gut erscheint oder aus einer selbstlosen und realistischen Wahrnehmung ohne eine Reflexion darauf, was sich in unserem tatsächlichen Verhalten äußert. Und wie wechselhaft sind Gefühle und wie schwankend wäre unser Handeln in der Ausrichtung nur auf sie, ohne eine überschauende Einsicht und bindende Entscheidung.

Auch für die Frage nach einer geistlichen Unterscheidung im engeren Sinn trifft Fichtes Beschreibung der Angewiesenheit des Gefühls auf die Reflexion – und zwar umso mehr im Christlichen, das bewusst sein Maß nicht nur an religiöser Erfahrung, sondern auch an der Offenbarung nimmt. Wie intensiv und einleuchtend kann eine spirituelle Empfindung sein und doch vom Geist Jesu wegtreiben. Ich denke an eine Bekannte in ihrer ‚Determinismusphase‘. Sie hing an der Überzeugung, dass von Gott alles gelenkt und bestimmt ist, weil es sich für sie gut anfühlte, sich auf diese Weise unmittelbar in der Hand Gottes sehen und allen Widerigkeiten der Welt einen Sinn unterstellen zu können. Die Fragen, wo dann noch Platz für die jesuanisch selbstverständliche Entscheidungsfreiheit des Menschen sein soll und ob dann nicht jegliches Leiden von Gott direkt so gewirkt wäre, wurden mit dem charismatischen Hinweis auf die eigene spirituelle Intuition sowie auf die unergründliche Geheimnishaftigkeit Gottes als theologische Überreflektiertheit zurückgewiesen. Dazu kam eine unkritische Bezugnahme auf prädestinarianisch orientierte Stellen aus der Heiligen Schrift.

Spiritualität braucht Theologie

Die beschriebene Abwehr gegen die theologische Reflexion mag extrem sein, nicht untypisch für spirituelle Menschen ist es jedoch, die prüfende Distanz gegenüber ihrer Intuition zu vernachlässigen und auf die Hilfe des theologischen Diskurses zu verzichten. Im Folgenden möchte ich drei Beispiele beschreiben, wo für mich Theologie entscheidend für das spirituelle Leben wurde. Sie hat mir dabei jeweils Alternativen vor Augen geführt und die Möglichkeit einer verantworteten Entscheidung verschafft. Eine religiöse Intuition allein, ohne die Arbeit am Begriff, hätte jeweils weder klar gesehen, dass unterschiedliche Geister am Wirken sind, noch hätte sie, da jede der Alternativen auf den ersten Blick plausibel erschei-

Stephan Trescher,
M.A. phil., Dipl.-Theol.,
 (stephan.trescher@
 bmo-vechta.de), Referent für Exerziten und Spiritualität im Bischöflich Münsterschen Offizialat Vechta und Lehrbeauftragter an der Universität Vechta. Anschrift: Offizialat, Kolpingstraße 14, D-49377 Vechta. Veröffentlichung u.a.: Leiblichkeit und Gottesbeziehung. Eine Strukturanalyse ausgehend von Fichte und Levinas, München – Freiburg/Br. 2017.

nen kann, ohne die Reflexion auf ihre Implikationen deutlicher abwägen können, welche dem Geist Jesu entspricht.

Von Theologie im Unterschied zu Spiritualität spreche ich dabei angelehnt an Fichtes Unterscheidung zwischen Reflexion und unmittelbar gefühltem Leben. Mit Spiritualität sei die Gestalt der gelebten und zunächst einmal vor allem empfundenen und gefühlsgeliteten Transzendenzbeziehung gemeint, mit Theologie die reflektierende Auseinandersetzung damit. Natürlich bewegt sich Spiritualität selten allein auf der Ebene des Gefühlten. Die religiöse Entwicklung, zumal in einer Offenbarungsreligion, geschieht nicht ohne sprachlichen Ausdruck, Erklärung und somit ein gewisses Maß an Reflexion. Sie kann jedoch ohne weitergehende reflektierende Erhellung auskommen, zumal eine, die auf eine rationale Vermittlung mit sonstigen Erfahrungen und Überzeugungen, auf Begründung und Kohärenz setzt, wie dies in einer wissenschaftlichen Theologie versucht wird.

Luther und das Leistungsdenken

Katholisch sozialisiert in einem Glauben, der es ganz selbstverständlich vom guten Betragen abhängig macht, ob ‚man in den Himmel kommt‘, war die Begegnung mit protestantischer Theologie im Studium für mich ein Befreiungsereignis. Durch Luther merkte ich erst, welche Härte in meinem anerzogenen Gottesbild steckte und dass die höfliche Distanz, mit der man sich in meinem Umfeld Gott gegenüber verhielt, nicht von Ungefähr kam. Man kann so leben. Und der Ungeist muss nicht auffallen, denn genährt von vielfältigen Erfahrungen nicht bedingungsloser Liebe, von Leistungs- und Geltungsdrang sowie einem beschränkten Gerechtigkeitsempfinden findet sich immer ein Teil in unserer Intuition, der sich dafür ausspricht.

Luther ist ein Paradebeispiel für die spirituelle Wirksamkeit theologischer Reflexion. Seine Einsichten erwachsen geduldiger wissenschaftlicher Exegese und der theologischen Suche nach der Mitte der Schrift. Ihre Schärfe bekommen sie durch die deutliche begriffliche Abgrenzung zwischen einem nicht an Leistung anknüpfenden und einem leistungsbezogenen, zwischen bedingungslosem und bedingtem Geliebtsein sowie zwischen einer aus dem Geliebtsein wachsenden und einer unabhängig davon angestregten Liebe. Und wirksam werden sie durch seinen theologischen Spürsinn, letztere auch in ihren versteckten Gestalten aufzudecken.

Wie wenig Spiritualität heute dieser kritischen Reflexion auf überkommene geistliche Traditionen wie auch eigene Impulse enthoben ist, zeigt sich mir daran, wie viel Stoff sie in meinem eigenen Umkreis findet. Der Bibelkreis, der auf der Ebene des ‚Man sollte...‘ und ‚Man müsste...‘ hängen bleibt, weil niemand sich traut, die gewählte Textstelle in ihrem einseitig moralischen Duktus von der Mitte der Schrift her in Frage zu stellen. Der Mann in der geistlichen Begleitung, der es in seiner ehrenhaften Suche nach dem Willen Gottes nur schwer lassen kann, das Leben rein aufgabenorientiert zu betrachten. Die unerträglich vielen Predigten, die Christentum auf Moral reduzieren und es versäumen, das Evangelium zu ver-

künden. Die versteckte Leistungsorientierung in vielen Meditationsanleitungen. Und nicht zuletzt das verbreitete Unvermögen, eigene Schuld im Licht eines barmherzigen Gottes gelassen anzuschauen, und die entsprechend subtilen Selbstrechtfertigungsstrategien. Ich ahne schon, wie oft im Zusammenhang des Reformationsjubiläums gesagt werden wird, dass natürlich Luthers Suche nach einem gnädigen Gott nicht mehr den Fragen des modernen Menschen entspricht.²

Levinas und die Auflösung des Personalen

Das eine ist, in seiner Spiritualität grundsätzlich an einem bedingungslosen Geliebtwerden orientiert zu sein, das andere, sich darin auch als dieses einzelne Individuum gewürdigt zu glauben oder nicht. Eine weitere wichtige Unterscheidung.

Zwar dürfte die Spiritualität von Christen in den allermeisten Fällen von einem interpersonalen Grundzug geprägt sein. Ob er sich jedoch voll entfaltet zum Bewusstsein eines persönlichen Angeblickt- und Gemeint-Seins, ist die Frage, kann er doch leicht von den im Menschen angelegten Möglichkeiten einer nicht-personalen religiösen Bezugnahme überlagert werden, zumal diese vielfältige Anknüpfungspunkte in der christlichen Tradition haben. Der Johannesprolog – Christus als Logos, Leben und Licht, das alle Menschen erleuchtet (Joh 1,1–9) – war lange deshalb eine meiner Lieblingsbibelstellen, weil er sich mit einer philosophisch-mystischen Weltsicht verbinden lässt, für welche die Beziehung zu Gott über ein am Grund der eigenen Existenz vollzogenes göttliches Leben realisiert wird, das unmittelbar mit Gott selbst eins ist. Wie wenig in der Ausrichtung auf eine solche Lebenseinheit ein personales Verhältnis schon enthalten ist, sondern nur irgendwie mitlaufen kann, ist mir in seiner Deutlichkeit erst durch die religionsphilosophischen Analysen von Emmanuel Levinas bewusst geworden. Ebenso, wie sehr es durch diese Ausrichtung sogar verdeckt werden kann und welche tiefe Würdigung des Selbst, des Andern und ihrer Beziehung dadurch verloren ginge.

Levinas hat es sich zur Lebensaufgabe gemacht, diejenigen Tendenzen in der Philosophie, der Religion wie auch allgemein in der Kultur zu benennen, welche die Ausrichtung auf den Anderen rein in seiner Anderheit und um seiner selbst willen verdecken und verhindern. Wie sehr er durch seine Unterscheidungsleistung zu einer Bewusstseinsveränderung beigetragen hat – auch in der Theologie, in der er stark rezipiert wird –, ist schwer überzubewerten. Man muss Levinas nicht in der Einschätzung folgen, dass jede Ausrichtung auf eine das Ich in der Beziehung zum Anderen übergreifende Instanz – ein gemeinsames Gewissen, die eine Vernunft, das eine Sein oder Leben – die Ausrichtung auf den einzelnen Anderen verunmöglicht, um mit ihm deren Potential zu Depersonalisierung zu sehen. Und es ist tatsächlich ein anderer Geist, ob ich mich und den Anderen als Funken eines Göttlichen betrachte und darin unseren Wert setze oder mich in einer Beziehung zu Gott als einer Person sehe, der es um mich und den Anderen als Einzelne geht und nicht um Instantiierungen eines göttlichen Lebens.

Hilfreich für eine Unterscheidung der Geister ist Levinas zudem, indem bei ihm deutlich wird, welche problematischen Tendenzen sich in einer zunächst durchaus intuitiv naheliegenden Zurücknahme des Personalen auswirken können. Wird auf das Ich nur verzichtet, um der Last der Existenz samt ihrer Verantwortung auszuweichen? Ist der Glaube an eine all-verbindende Einheit nur ein Nicht-akzeptieren der eigenen Begrenztheit? Ist es nur eine Entfremdung von der natürlichen Zufriedenheit des Menschen mit seinem begrenzten, individuellen Dasein? Ist es eine totalitäre, letztlich egoistische Überschwemmung des Anderen durch die Eigenwelt? Oder ist es ein Zurückweichen vor einer reifen, von Freiheit und Selbständigkeit bestimmten Beziehung in einen konfluenten, vopersonalen Sozial- oder auch nur Naturbezug?

So sehr diese Fragen zu stellen sind, so wenig soll damit gesagt sein, dass es nicht eine reife und nicht-selbstbezogene Motivation einer transpersonalen Ausrichtung geben kann. Ich möchte eine entsprechende Spiritualität nicht abwerten. Wichtig bleibt aber die Unterscheidung, um klar sehen zu können, was man will. Denn es geht um Verschiedenes. Ich erinnere mich an den leuchtenden Blick eines Zen-Meisters beim Dokusan, der spürbar das große Ganze ausdrückte, aus dem für mich aber nicht dieses Individuum sprach und der mich nicht als ein solches zu meinen schien. Ich war fasziniert, suchte aber zugleich in den Augen des Gegenübers mit der Frage ‚Wo bist Du?‘.

Irenäus und die Leibflüchtigen

Neben der Würdigung des Interpersonalen im Unterschied zum Transpersonalen bot Levinas' Denken mir entscheidende Ansatzpunkte, der religiösen Bedeutung des Leiblichen bewusst zu werden. Von ihm her lässt sich begreifbar machen, wie die zunächst gegebene Existenzweise des Menschen, ein auf materiellen Genuss ausgerichtetes Wesen zu sein, nicht etwas Zufälliges, Entbehrliches und Zu-Überwindendes ist, sondern das Korrelat einer Beziehung, in der das Subjekt um seiner selbst willen bejaht ist. Bejaht nicht für das Ereignis eines göttlichen Lebens, nicht für das Lob des Schöpfers, nicht einmal unmittelbar für die Hingabe an den Anderen, sondern für sich selbst bejaht, sich gegönnt – und das heißt: im Für-sich des Genießens. Jedoch nicht aus sich existierend, sondern gegönnt und somit abhängig von einem Geber mit seiner Gabe und durch sie begrenzt. So lässt sich von Levinas her eine dritte wichtige Unterscheidungsmarke und eine Konkretisierung des bedingungslosen Geliebtseins entwickeln: Der Mensch ist von Gott nicht nur bejaht in einer letztgültigen Individualität, sondern auch in dem, wie er sich zunächst vorfindet, als begrenztes, genießendes – und daher auch leidendes – leibliches Wesen. Ohne eine reflexive Klärung der funktionellen Einbindung dieser evolutionär gegebenen Existenz in das Geschehen der Beziehung zu Gott sowie der ethischen Beziehung zum Anderen ist die Gefahr groß, auch spirituell in einer nur verschämten oder zumindest unentspannten Würdigung des Genießens und einem latenten Ausweichen gegenüber dem Leib zu verharren.

Ähnliche Funktionsbestimmungen – zumindest in Bezug auf die leibliche Begrenztheit – lassen sich freilich schon bei Irenäus von Lyon, einem der ersten Theologen in der Alten Kirche, entdecken. Um sich bewusst in der Beziehung zu dem, der das Leben aus Liebe gibt, finden und so etwas wie Dankbarkeit erleben zu können, ist es für ihn nötig, nicht schon alles zu sein und zu haben, sondern es in einem Entwicklungsprozess erst zu empfangen und somit begrenzt zu sein.³ Beziehung nur mit Begrenztheit. Damit argumentiert Irenäus gegen Gnostiker, die keinen Sinn darin finden können, dass sich das Leben in Beschränkungen realisiert. Gnostisch ist die Leiblichkeit das Produkt eines bösen oder unfähigen Schöpfers. Für Irenäus, gestützt auf das biblische Zeugnis, stammt Geistiges wie Leibliches von dem einen guten, weisen und allmächtigen Schöpfergott, der das Materielle zudem durch seine Menschwerdung gewürdigt und als erlösungsfähig erwiesen hat.

Blickt man auf den großen Einfluss der Gnosis sowie der griechischen Philosophie in der Alten Kirche, ist es durchaus erstaunlich, wie sich die Theologen, die sich letztlich durchgesetzt haben, in einer konsequenten Reflexion des biblischen Zeugnisses gehalten und Konzepte – wie die Idee einer wirklichen Menschwerdung Gottes, einer Schöpfung des Menschen als leib-geistiger Einheit, einer Leiblichkeit als Entwicklungs- und Beziehungselement und einer leiblicher Auferstehung – entwickelt haben, die dazu befähigten, sich von leibabwertenden und leibflüchtigen Tendenzen abzugrenzen. Und diese Tendenzen sind sehr naheliegend. Durch das Leiden am Leib, die innige Verknüpfung von Materialität und Theodizeefrage oder auch eine Mystik, welche die Gegenwart Gottes nur in einem vom Leib unterschiedenen Geistigen zu entdecken vermag. Ich erinnere mich an das Gespräch mit einer Freundin während unseres Philosophiestudiums. Als Reaktion auf meine begeisterten Äußerungen über die mystischen Potentiale der philosophisch-spekulativen Erschließung des Transzendenzbezugs, meinte sie: ‚Religiös sind das wichtigste für mich immer noch die Geschichten von Jesus. Darin finde ich Frieden.‘ Ich konnte das nicht nachvollziehen und bedauerte sie für den anscheinend mangelnden spekulativen Zugang. Erst als ich durch eine sensible geistliche Begleiterin dahinterkam, wie sehr ich mich in meiner Leiblichkeit vergesse und wie wenig gut mir das bekommt, setzte eine Wendung ein. Seither finde ich auch erst Frieden in der Ausrichtung auf den ganz leiblich präsenten, begrenzten und leidenden menschengewordenen Gott.

Erfordernis der Reflexion – und ihre Grenzen

In Bezug auf drei Grundthemen habe ich versucht zu veranschaulichen, von welchen unterschiedlichen Geistern spirituelle Intuition bewegt werden kann und wie sie auf eine prüfende Distanz und kritische Reflexion angewiesen ist, will sie sich selbst verstehen, die Alternativen begreifen, verantwortet wählen können und das Gewählte kraftvoll zur Entfaltung kommen lassen. Wenn damit zugleich drei Unterscheidungen, von denen zumindest für mich nur jeweils der eine Pol dem Geist Jesu entspricht, beschrieben wurden, dann geht es mir nicht um die darin enthal-

tene Wertung. Es geht mir um einen Beitrag zu dem, was die subjektive Wertung und Entscheidung, die jedem Einzelnen zu überlassen ist, erst ermöglicht: Bewusstwerdung und Unterscheidung der vielfältigen Impulse, die in religiöser Intuition enthalten sein können. Der Respekt gegenüber der Freiheit des Anderen und der Intimität des Religiösen sowie das Bewusstsein für die Gewaltförmigkeit von Urteilen kann leicht dazu veranlassen, das Spirituelle dem bloßen Gefühl sowie einem rein privaten Raum zu überlassen und der Reflexion und dem Dialog nicht auszusetzen. Dies dient aber gerade nicht der Freiheit. Auch sollte das Vermeiden von Wertungen nicht dazu führen, mit Unreife und Unerlöstheit in den zunächst gegebenen intuitiven Impulsen nicht mehr zu rechnen. Das spontane spirituelle Empfinden ist geprägt von einer Tradition, die neben allem Hilfreichen voll ist von fragwürdigen Zeugnissen, die auf ihre Dekonstruktion warten. Genauso geprägt ist es durch die eigene gewachsene psychische Konstitution. Was bringe ich selbst schon mit an Leistungsorientierung und an Erfahrungen nicht bedingungslosen Geliebtheits? Wie sehr ist es mir gegeben, meiner gebrochenen individuellen Realität nicht ausweichen zu müssen? Wie leiblich beheimatet bin ich in der Welt?

Zugleich sind prüfende Distanz und Reflexion nur ein erster Schritt und es ist ein weiter Weg, dem Erkannten Einfluss zu verschaffen. Eine gewachsene Spiritualität hat ihr eigenes Beharrungsvermögen und entwickelt sich nicht allein durch Einsicht und Willenskraft. Es braucht positive Gegenerfahrungen, eine bewusste Öffnung für einen Veränderungsprozess und die Bereitschaft, sich mit negativen Prägungen zu konfrontieren. Geschieht dies in einem Raum, in dem man sich vertrauensvoll und zugleich prüfend in der Ausrichtung auf den ohne Bedingung bejahenden Gott hält, wird dieser seine verwandelnde Kraft entfalten.

01 Vgl. etwa J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre*, GA I,5, §§6–18; außerdem für den religionsphilosophischen Kontext: ders., *Die Anweisung zum seligen Leben*, GA I,9, S. 62f.

02 Sehr prominent wurde dies schon 1963 von der vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes formuliert (Offizieller Bericht, Berlin 1965, 466f). Prominente Gegenstimmen: Karl Barth (KD VI,1, 591) und Eberhard Jüngel (Das Evan-

gelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen ⁶2011, 32–40).

03 Vgl. Irenäus von Lyon, *Adversus haereses*, V 2,3 u. II 25–28, III 20,1–2, IV 37,6–39,4.

Klaas Huizing

Ästhetische Ethik

Der *emotional turn* in der Theologie und theologischen Ethik

Wir Geisteswissenschaftler besitzen ein ausgemachtes Faible für den Begriff des *turns*¹, der immer häufiger bemüht und mit dem Brustton der Überzeugung kursiv aufgerufen wird, um methodologische Zäsuren zu markieren oder neue Gegenstandsbereiche der Untersuchung zu vermessen oder um sich in der klaustrophobischen und lärmenden Wissenschaftsgesellschaft nachdrücklich Gehör zu verschaffen. *Turn* ist ein Begriff, der von den Geisteswissenschaftlern grundsätzlich *gelikt* wird. Gefällt mir. Daumen hoch. Ob der vielen Spitzkehren droht der Geist, der auf der Höhe des Zitatentartens sein will, freilich schnell schwindelig und orientierungslos zu werden. Ein peinlicher Sturz auf dem Theorieparkett wäre die Folge.

Eine immerhin stabile, länger als zwanzig Jahre währende Nachhaltigkeit hat sich der *emotional turn* erarbeitet, der vor allem in der Ethik zunächst zögerlich, dann aber entschieden aufgenommen wurde. Zwar waren die emotionalen Auftriebskräfte für Handlungen schon länger bemerkt worden, aber erst als die kognitiven Anteile im Gefühlsbegriffs², genauer: erst als die Gefühle als Wahrnehmungen und somit als „kognitive Akte“³ ausgemacht wurden, stabilisierte sich der Diskurs. Strittig blieb die Verbindlichkeit moralischer Gefühle. „Es wäre absurd, wollte man jemandem vorschreiben, er solle ein bestimmtes Gefühl haben bzw. nicht haben. Moralische Normen erheben ja einen allgemeinen Geltungsanspruch.“⁴ Diesen von Annemarie Pieper gemachten Vorbehalt möchte ich mit Ernst Tugendhat⁵ und Hermann Schmitz⁶ bestreiten: Bei Verstößen gegen moralische Normen ist die Scham ein von allen *geteiltes Gefühl*, bei Verstößen gegen Konventionen, ästhetische Standards oder im Umgang mit Dispositiven der Macht, die relative Güter (wie etwa die Gesundheit) zum höchsten Gut hochreizen wollen, ist die Scham durchaus nicht notwendig ein geteiltes Gefühl.

Theologen haben sich lange spröde gegenüber dem *emotional turn*, der zu meist in einer Kombination mit dem *body turn* auftritt, verhalten. Erst in

Dr. phil., Dr. theol. habil. Klaas Huizing (huizing@gmx.de), geb. 1958 in Nordhorn, Schriftsteller und Prof. für Systematische Theologie und theologische Gegenwartsfragen am Institut für Evang. Theologie und Religionspädagogik der Universität Würzburg. Anschrift: Institut für Evang. Theologie, Wittelsbacherplatz 1, D-97074 Würzburg. Veröffentlichung u. a.: Scham und Ehre. Eine theologische Ethik, Gütersloh 2016.

jüngster Zeit ist eine Theologie der Gefühle⁷ erschienen. Ich plädiere für eine Ethik der Gefühle, genauer: für eine Ethik der Scham.⁸ Mein Kurzessay hat drei Teile. Zunächst skizziere ich eine philosophische Anthropologie der Scham und diskutiere knapp die Autorität der Scham. Ein zweiter Abschnitt wendet sich der Frage zu, ob wir uns auch falsch schämen können. Zwar sind wir uns im Augenblick der Scham täuschungsfrei sicher, uns zu schämen, gleichwohl können wir uns in bestimmten Situationen durch Dispositive der Macht gesteuert auch falsch schämen. Ein letzter Teil versucht in wenigen Strichen anhand einer biblischen Modelllektüre den überlappenden Konsens zwischen der philosophischen Schamanthropologie und der biblischen Schamanthropologie einzufangen.

Skizze einer Schamanthropologie

In der Philosophie trägt vor allem die lange von Kollegen absichtsvoll und schnöde übersehene Leibphilosophie von Hermann Schmitz, entwickelt in seinem „System der Philosophie“ seit den späten 1960er Jahren, dazu bei, Gefühle, verstanden als „räumlich ergossene Atmosphären und leiblich ergreifende Mächte“, als zentralen Gegenstand der Philosophie zu erkunden.⁹ Längst zählt diese Leibphilosophie von Hermann Schmitz, die die – wie er markig sagt – „Menschspaltung“¹⁰ in Körper und Seele rückgängig machen will, zu den neuen Klassikern der Debatte. Nach Schmitz sind Gefühle zunächst und zumeist keine subjektiven Zustände, vielmehr geht die Intentionalität von den Gefühlen als Atmosphären aus, die auf den resonanten Leib treffen und zugleich normative Ansprüche erheben. Das diskursleitende Stichwort von der *affektiven Betroffenheit* im Diskurs von Hermann Schmitz markiert unmissverständlich die passive Struktur der Gefühle. Widerfährt uns Scham, dann entflammt die sprichwörtliche Schamröte, die Stimme versagt, man wird stumm, senkt den Blick, erleicht vielleicht nach der Schamröte, möchte am liebsten im Boden versinken und unsichtbar werden („man schämt sich zu Tode“), macht sich klein, schlägt die Hände vors Gesicht, um den Blicken und Kommentaren der Anderen, den Zeugen der Scham, nicht länger ausgesetzt zu sein. Die Körperreaktion des Errötens verweist darauf, wie nackt man sich fühlt, der Beschämte ist in den Augen der Anderen sichtbar bloßgestellt. In der metaphorisch aufgeladenen Sprache von Schmitz geht es um den Verankerungsbereich, unterschieden vom Verdichtungsbereich: Man schämt sich (Verankerungsbereich) wegen etwas (Verankerungsbereich).¹¹

Hilge Landweer sieht, wenn Scham das Inkarnat rot einfärbt, mit Schmitz immer einen Normverstoß vorliegen: „Scham entsteht, wenn jemand gegen eine Norm verstoßen hat, die er oder sie eigentlich anerkennt.“¹² Nachdrücklich betont Schmitz die *Autorität der Scham*: „Besonders drastisch ist unter den Gefühlen die Autorität der Scham [...] Scham beugt; sie kann als Katastrophe über den Betroffenen so hereinstürzen, daß er [...] bis ins Zentrum der Erde hätte versinken mögen. [...] Scham ist eine Atmosphäre [...], und in ihrer Autorität erweist sie sich [...] an der Ausstrahlung auf Beteiligte.“¹³

Emmanuel Levinas war es, der die Autorität der Scham als Schlüssel für die *Konstitution der Person* entdeckte, wenn er in seiner ethischen Entdeckungssituation der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen schreibt: „(D)er Andere als Anderer [...] ruft meine Scham hervor und ist gegenwärtig als der, der mich beherrscht.“¹⁴ Das Antlitz des Anderen¹⁵ bricht den Hunger des naiven Ichs auf, das alles ihm Begegnende einverleibt, weil das Antlitz in seiner radikalen Einzigartigkeit jenseits des Seins und jenseits des Sichtbaren verbleibt: Seine stumme Forderung besteht darin, durch ein Gespräch eine gemeinsame und damit auch (mit)teilbare Welt zu errichten. Weil die Autorität der Scham vom Protagonisten der Szene als extrem unangenehm und gewaltsam erfahren wird und um einen drohenden Ausbruch an Gewalt einzudämmen, spricht aus dem Antlitz des verwundbaren Anderen der Imperativ: Töte mich nicht!

Mit diesem imperativen Aggressionsstopper startet die Ethik. Er muss immer wieder einrasten, wenn sich in alltäglichen Kontexten Schamsituationen ereignen und die eigene Ehre, sprich, unser Kapital an Anerkennung auf dem Spiel steht, denn für den von Scham heimgesuchten Protagonisten kann es durchaus attraktiv sein, die Passivität der Schamsituation dadurch in den Begriff zu bekommen, indem man die Scham in die Schuld verschiebt und den Verursacher oder Zeugen der Scham gleichsam aus dem Blickfeld schafft. *Verschiebe nicht die Scham in die Schuld*, lautet der ethische Schlüsselimperativ.

Die Kunst als Distanzfilter

Nicht nur zur Konstitution der Person ist die Schamerfahrung unabdingbar, positiv besteht ihre alltägliche Stärke darin, sie als Aufforderung zu lesen, sich zu besinnen. Sehr nachdrücklich macht der Doyen der philosophischen Schamforschung, Bernard Williams, darauf aufmerksam, dass im Unterschied zur Schuldenerfahrung die Schamerfahrung für moralische Selbstkritik entscheidend ist, weil sich die Scham, darin von der Schuld unterschieden, nicht leichthändig wiedergutmachen lässt. „Die Schuld vermag Aufmerksamkeit auf die zu lenken, denen Unrecht oder Schaden zugefügt wurde, und sie verlangen Wiedergutmachung im Namen dessen, was diesen Menschen passiert ist. Aber sie versetzt uns als solche nicht in die Lage, unser Verhältnis zu derartigen Ereignissen zu verstehen, und sie hilft auch nicht dabei, das Selbst, das diese Dinge getan hat, oder die Welt, in der es leben muß, neu zu schaffen. Das kann nur die Scham, da sie eine Vorstellung davon beinhaltet, wer ich bin und in welchem Verhältnis ich zu anderen stehe.“¹⁶ René Majer pflichtet in einer konzisen Studie Williams bei, modifiziert aber leicht die Pointe: „Schuld ist nicht ausschließlich auf das Opfer bezogen. Es ist durchaus eine selbstbezogene Einstellung: ‚Ich darf mich nicht beklagen, wenn andere wütend, erbost und einfach nur verletzt sind.‘ Schuld konfrontiert den Täter mit dem Groll, den seine Handlung und seine Motive verdienen. Aber Schuld sieht dabei tatsächlich vom Charakter ab. Bei Schuld geht es nicht um die Frage, was etwa Grausamkeit über die eigene Person aussagt, sondern worauf man sich angesichts der eigenen Grausamkeit gefasst machen sollte. Schuld ist selbstbezogen, ohne

charakterbezogen zu sein. Gerade deswegen kann Schuld den Blick einer Person auf sich selber verstellen und die Selbstverbesserung blockieren. [...] Die Kritiker des Schuldgefühls wie Williams haben Recht, wenn sie argumentieren, dass sich auf Schuldgefühlen alleine kein moralisches Selbstverständnis aufbauen lässt.“¹⁷ Häufig allerdings wird die Schamsituation als Demütigung erfahren, wird verdrängt und lebt unter den „Masken der Scham“¹⁸ wie etwa Coolness, Depressivität, Ängstlichkeit oder Aggressivität weiter. Zwar erleben wir in den Schamsituationen die Scham hautnah, wir können uns aber nicht sicher sein, ob wir uns nicht falsch schämen, nämlich Demütigungen ausgesetzt sind oder durch nahezu unsichtbare Dispositive der Macht in die Scham gezwungen werden. Auch die von Schmitz ausgezeichnete Norm der Scham bedarf deshalb, wie er einschärft, einer kritischen Prüfung: „Die Vernunft (die personale Emanzipation) ist für die Moral erforderlich, um die Autorität von Gefühlen kritisch auf die Probe zu stellen und daran, dass sie sich in der Probe geschlagen geben muss, den unbedingten Ernst moralischer Gefühle zu erweisen. [...] (J)eder muss sich selbst, wenigstens in der Moral und der Religion, Rechenschaft davon geben, welche Normen mit absolutem Ernst verbindlich für ihn gelten. Wer sich diese Selbstprüfung erspart, indem er vermeintlich ewige Normen bloß abliest und auf sich selbst und andere anwendet, *betrügt sich selbst über seine Verantwortung*. [Hervorhebung K.H.]“¹⁹ Schmitz selbst weist auch einen Weg, wenn er zu spielerischen Identifikationen mit Figuren in der Lektüre – man darf ergänzen: in Filmen, Theaterstücken, Clips, Computerspielen – ermuntert. Kunst ist ein idealer Distanzfilter, um den Umgang mit Scham, Beschämung und Demütigung einzuüben.²⁰ Ethik ohne Ästhetik ist ein anästhesiertes Geschäft.

Biblische Modellektüre

Der diskursleitende Begriff der Scham hat eine lange religiöse Herkunftsgeschichte, die offenbar extrem gut in nichtreligiöse Sprache übersetzt werden kann. Das aber hat sich herumgesprochen: Die biblischen *narrationes* bieten einprägsame Bilder gelingenden und misslingenden Lebens und ermöglichen spielerische Identifizierungen, die, wie gesehen, nach Schmitz als Distanzfilter nötig sind, um die exigente Nötigung von Gefühlserfahrungen auf ihre Lebensdienlichkeit hin zu prüfen. Darin besteht der Überschuss biblischer Geschichten, eine motivationale Anschubfinanzierung bereit zu stellen und gleichzeitig durch die szenische Kraft Orientierung zu bieten.

Die Kain-und-Abel-Geschichte – ich muss mich hier auf eine biblische Geschichte beschränken – ist alles in einem: *Angebot für die Konstituierung der Person, Neidprophylaxe und Tugend-Coaching*, inszeniert durch eine dezidiert wohlwollende Beschämung. Der biblische Erzähler (Gen 4,1–24) fingiert Kain als Veteran der Opferpraxis. Abel zieht nach, verhält sich *mimetisch zur Vorgabe seines Bruders*. Thema der Erzählung ist die misslungene Eröffnung einer stabilen personalen Beziehung zwischen Mensch und Gott. Kain will, auf den ersten Blick durchaus sympathisch und nachvollziehbar, stellvertretend für den Vater die Krise der Autonomisierung zwischen Gott

und Mensch (Adam) heilen, indem er Gott vom Erlös seiner Arbeit abgibt. Im Gegenzug erwartet er eine Anerkennung. *Do ut des*. Abel zieht nach – ein klassisches Zweitkindverhalten. Gott verweigert Kain die Anerkennung, Abel verweigert er die Anerkennung nicht. Das Verhalten der literarischen Gottesfigur ist scheinbar widersinnig, schaut man aber genauer hin, dann ist das Verhalten dieser Gottesfigur von schwindelerregender Konsequenz, auch wenn der Alltagsleser hier eine himmelschreiende Ungerechtigkeit wittert. Gott verweigert das *Do-ut-des*-Angebot Kains, er lässt sich (zumindest an dieser Stelle des Familienromans) nicht in ein Rechtsverhältnis zwingen.

Eine Neueröffnung der personalen Beziehung zwischen Mensch und Gott kann, so die Pointe des Textes, nur als *echtes, nicht auf eine Tauschlogik zu reduzierendes Geschenk*, kann nur als *Geste einer Gabe in Freiheit* geschehen. Gott beschämt durch die zunächst willkürlich anmutende Ablehnung des Opfers Kain, um diese Erfahrung einzuschärfen. Der literarische Gott demonstriert seine Freiheit²¹ allerdings nicht ohne Ironie und Satire, indem er das Opfer von Abel akzeptiert. Gottes Verhalten ist also Ausdruck seiner Freiheit, die sich sogar die Freiheit nimmt, das eigene Verhalten nicht ausführlich zu begründen. Offenbar neigt Kain, so zeigt der Fortgang der Geschichte, dazu, erfahrenes Misslingen mit aufflackernder Wut und Neid zu quittieren, Abel dagegen ist charakterlich anders disponiert, der Text zeichnet ihn als langweiligen Nachmacher, der die *Do-ut-des*-Systematik gar nicht intendiert, vielleicht auch gar nicht durchschaut hat. Ein Nachmacher, der Erfolg hat.

Man darf den Gedanken durchaus noch verschärfen, indem man den biblischen Text so liest, als sei Gott bereits in dieser anfänglichen Geschichte als *Kultkritiker* und *Kritiker von diktierten Rechtsverhältnissen* aktiv geworden. Zuwendung, so die inszenierte Erfahrung, ist nicht verhandel- und kaufbar. Gott ist in dieser Lesart der erste Kultkritiker. Und die *do-ut-des*-Logik stellt er sehr hintersinnig in Frage.

4,6 *Da sprach der Herr zu Kain: Warum ergrimmt du? Und warum senkst du deinen Blick?*

4,7 *Ist's nicht also? Wenn du fromm (Fromm hier auch körpersprachlich verstanden im Sinne von ein rechter, aufrechter Mann, K.H.) bist, so kannst du frei den Blick erheben. Bist du aber nicht fromm, so lauert die Sünde (hier im hebräischen Text als Zielverfehlung durch die Nichtbändigung eines Affektes gemeint) vor der Tür, und nach dir hat sie Verlangen; du aber herrsche über sie.*²²

Diese Zeilen beschreiben sehr genau den Blickdiskurs, den der Schriftsteller eröffnet. Kains Gesicht entflammt und sein Blick senkt sich schamvoll.²³ Und gleichzeitig steigt Wut auf, die das Gefühl in eine andere Richtung drängen will. Kain schämt sich für das, was hier im Angesicht seines Bruders und seiner Eltern, die die Erzählung nicht ausdrücklich erwähnt, geschieht. Kain möchte in dieser unangenehmen Situation nicht gesehen werden. Erst recht nicht von seinen Eltern, und ganz entschieden nicht von seinem ihn imitierenden Bruder. Und er sucht in der Scham-Wut über diese als ungerecht empfundene Beschämung bereits Auswege aus seinem Dilemma. Deshalb ist diese Wut keine blinde Wut oder noch weniger ein blinder Zorn, denn es ist überaus konsequent, den Zeugen der Beschämung, der in himmelschreiender Ungerechtigkeit nicht beschämt wird, auszulöschen. Stilistisch geschickt, verschränkt der biblische Urschriftsteller die Bewegungssuggestionen von Scham, Wut und Neid.

Kain gerät in einen Konflikt, aus dem er keinen Ausweg findet. Gott verweigert das Do-ut-des-Angebot als alleinige Handlungsmaxime. In dem kurzen Gespräch Gottes mit Kain wird unmissverständlich gesagt: Aufblicken, sich entschämen, kann man nur, wenn die Beziehung zu anderen (auch zu Gott) künftig nicht narzisstisch und neidisch, sondern personal organisiert ist. Gott erteilt keine Absage an Selbständigkeit, aber er verweigert sich einseitigen Beziehungsdiktaten.²⁴ Und: Gott ist nicht durch hinter sinnige Geschenke erpressbar. Diese Passivitätserfahrung ist für Kain offenbar unerträglich, er ergreift deshalb die Möglichkeit, Herr des Geschehens zu werden, indem er in die virile Täterrolle wechselt. *Wenn die Scham in Schuld umgewandelt wird, entkommt der Beschämte zwar der Passivität der Scham-Situation, aber nur zum Preis der Schuld: Er wird Täter.* Klug ist derjenige, der diese verlockende Selbstermächtigung nicht übernimmt, sondern künftig, so die tugendethische Pointe, besonnen und kooperativ, nicht neidisch agiert. Damit ist auch gesagt: Wohlwollende Beschämung kann zu einer Charakterformung und Verhaltensänderung führen. Menschen sind, so der optimistische Subtext, *nicht zur Schuld (und Sünde) verdammt.* Biblische Literatur macht nachdrücklich auf diese Dynamik der Scham-in-Schuld-Verschiebung aufmerksam.

Epilog

Die Theologie sucht seit einigen Jahrzehnten wieder verstärkt im Gespräch mit der Philosophie über die Anthropologie zu einem überlappenden Konsens zu kommen. Nachdrücklich und nachhaltig animiert durch den *emotional turn*, wurde beider Gespräch mit der Literatur-, der Kunst- und Kulturwissenschaft intensiviert. Das hat inzwischen zu einer neuen Hochschätzung narrativer Ethiken geführt, die unsere Wahrnehmung (griech. Aisthesis) steuern. Das führt nun auch zu Rückkopplungseffekten. Eine theologische Anthropologie der Scham liest sich als Bestätigung und Vertiefung der philosophischen Anthropologie. Im Gegenzug wird die häufig sündenfixierte Lesart biblischer Texte aufgeheilt. Ich lese die Bibel aus Altem und Neuem Testament als weisheitliches Beispielbuch zur ästhetisch-ethischen Erziehung des Menschengeschlechts mit poetischen Mitteln wohlwollender Beschämung.

01 Mit dem Phänomen der *Turns* beschäftigen sich M. Gubo/M. Kyppta/F. Öchsner (Hrsg.), *Kritische Perspektiven. „Turns“, Trends und Theorien (Diskursive Produktionen – Text, Kultur, Gesellschaft Bd. 10)*, Berlin 2011.

02 M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2000.

03 J. Fischer/S. Gruden/E. Imhof/J.-D. Strub (Hrsg.), *Grundkurs Ethik. Grundbegriffe philosophi-*

scher und theologischer Ethik, Stuttgart – Berlin – Köln 2008, 50.

04 A. Pieper, *Einführung in die Ethik*, Tübingen – Basel 2007, 193.

05 E. Tugendhat, *Aufsätze 1992–2000*, Frankfurt/M. 2001, 211.

06 H. Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990; ders., *Der Leib, der Raum und die Gefühle. Um eine Vorrede vermehrte und aktualisierte Neuflage*, Bielefeld – Locarno

2007; ders., *Das Reich der Normen*, Freiburg/Br. – München 2012.

07 R. Barth/Ch. Zarnow (Hrsg.), *Theologie der Gefühle*, Berlin – New York 2015.

08 K. Huizing, *Scham und Ehre. Eine theologische Ethik*, Gütersloh 2016.

09 H. Schmitz, *Atmosphären*, Freiburg/Br. – München 2014, 30.

10 Ebd. 8.

11 Ders., *Der unerschöpfliche Gegenstand*, a.a.O., 337.

12 Ch. Demmerling / H. Landweer, Philosophie der Gefühle. Von Achtung bis Zorn, Stuttgart 2007, 219.

13 Ebd., 335.

14 E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg/Br. – München 2003, 116; ders., Die Spur des Anderen. Freiburg/Br. – München 2012; ders.,

Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg/Br. – München 1983, 204: „Es ist eine Scham, die die Freiheit über sich empfindet, weil sie entdeckt, daß sie in ihrer Ausübung selbst mörderisch und usurpatorisch ist.“

15 „Die Weise des Anderen sich darzustellen, indem er die Idee des Anderen in mir überschreitet, nennen wir nun Antlitz. Diese Weise besteht nicht darin, vor meinem Blick als Thema aufzutreten, sich als ein Ganzes von Qualitäten, in denen sich ein Bild gestaltet, auszubreiten. In jedem Augenblick zerstört und überflutet das Antlitz des Anderen das plastische Bild, das er mir hinterläßt, überschreitet er die Idee, die nach meinem Maß und nach dem Maß ihres ideatum ist – die ad-

äquate Idee.“ E. Levinas, Totalität und Unendlichkeit, a. a. O., 63.

16 B. Williams, Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral, Berlin 2000, 110.

17 R. Majer, Scham, Schuld und Anerkennung, Berlin – Boston 2013, 115.

18 L. Wurmser, Die Maske der Scham. Zur Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten, Berlin 1993.

19 H. Schmitz, Das Reich der Normen, Freiburg/Br. – München 2012, 141, 144

20 R. Rorty, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M. 1989.

Rorty plädiert sogar dafür, Philosophie ganz in den Dienst der Literatur zu rücken, weil die Literatur die Sensibilität für Demütigungen und Solidarität am besten schult.

21 „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig“ (Ex 33,19).

22 Exegetisch lässt sich trefflich darüber streiten, ob wir es hier mit einem weisheitlich grundierten Text zu tun haben. Gen 3 und Gen 4 sind streng parallel konzipiert, nur 4,7 passt nicht in das Muster und

scheint mir Indiz für eine weisheitliche Überarbeitung zu sein. Siehe dazu K. Heyden, Die Sünde Kains. Exegetische Beobachtungen zu Gen 4,1–16, in: Biblische Notizen 118 (2003), 85–10.

23 Siehe dazu Ch.-M. Bammel, Schau her, hier steh ich Armer, der Zorn verdient hat... Eine theologische Ortsbestimmung des roten Gefühls, in: Kunst und Kirche 4 (2011), 13; „Es wird immer wieder bezweifelt, dass die im hebräischen Text angedeutete Rotfärbung des Gesichtes auf Schamesröte hinweist, da Vergleichstexte dafür fehlen. Das mag sein. Es leuchtet allerdings auch ganz und gar ein, dass die Erfahrung, abgewiesen zu werden, Scham hervorruft – mit oder ohne Erröten.“

24 Etwas anders gewichtet die Geschichte Th. Krüger, „Schäm dich (nicht)!“ Anmerkungen zu Scham, Schande und Schuld in der Hebräischen Bibel, in: Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät Zürich (Hrsg.), Peinlich! Hermeneutische Blätter 1/2 (2015), 86–109.

Ulrich Engel

Polydoxie

Theologische Suchbewegungen im Feld des Ungewissen

Derzeit hat die Theologie kaum Konjunktur – zumindest gilt das für ihre katholische Variante. Im Konzert der Wissenschaften behauptet sie nur mühsam ihren Stand und sowohl von Seiten der Kirchenoberen als auch von der gemeindlichen Basis wird ihr nicht (mehr) viel zugetraut. Statt (pastoral-)theologischer Dispute bestimmen Verwaltungsakte und Machbarkeitsstudien das Ringen um die ekklesiale Zukunftssicherung, und in mancher Ministerialbürokratie wird – oft noch hinter vorgehaltener Hand – über die Schließung von Fakultäten nachgedacht. Mit der Emeritierung des Mainzer Bischofs Kardinal Karl Lehmann ist jüngst das letzte theologische und wissenschaftspolitische Schwergewicht aus der Deutschen Bischofskonferenz ausgeschieden, und auch potentielle Studieninteressentinnen und -interessenten am Fach Katholische Theologie machen sich rarer und rarer.¹

Theologie im Singular – Theologien im Plural

Parallel zu den aufgezählten Entwicklungen differenziert sich die Theologie immer weiter aus. Kardinal Gerhard Ludwig Müller, Präfekt der Glaubenskongregation, hat sich jüngst in der Herder Korrespondenz kritisch zu dieser Tendenz geäußert.² Zwar habe es immer schon eine theologische Pluralität gegeben, doch erkennt Müller gerade heute „auch eine scheinheilige Berufung auf die Vielfalt der Theologie, um sozusagen die zentrifugalen Kräfte zu favorisieren und die Universalikirche handlungsunfähig zu machen.“ (M/21) Deshalb müsse der Maßstab für eine legitime theologische Pluralität die „Einheit des Glaubens“ (M/21) sein. Dieser Glaube wiederum verlange – als Voraussetzung und Ziel zugleich – eine ekklesiale Einheit, denn „[d]ie Einheit der Kirche ist Gegenstand und Inhalt des Glaubens“ (M/21). Aus genau diesem Grund, so Müller weiter, könne und dürfe die Kirche sich „nicht zersplittern in [...] unterschiedliche theologische Schulen, die nicht kompatible Programme bespielen.“ (M/21)

Es fällt auf, dass Müller im hier zitierten Interview (wie an anderen Stellen auch) durchgängig von ‚der‘ Theologie im Singular spricht. Für ihn existieren allein „die Einheit der Theologie und verschiedene Zugangsweisen, die sich geschichtlich entwickelt haben.“ (M/19) Theologien im Plural sind für ihn nicht denkbar.

In der historisch gewordenen Multiperspektivität der Theologie erkennt Müller eine Entwicklung, die der Moderne mitsamt ihren funktionalen Ausdifferenzierungen geschuldet sei: „Natürlich ist die Gesellschaft vielstimmig [...]. Es gibt eine Vielfalt der philosophischen Ansätze. Und auch die Einzelwissenschaften haben sich ausdifferenziert, so dass die Gesamtheit des Wissens und der große Zusammenhang von keinem noch so großen Universalgenie mehr umfasst werden kann.“ (M/21) Diese geschichtliche Entwicklung zeitige Konsequenzen auch für die wissenschaftstheoretische Bestimmung der theologischen Reflexion. Vor dem Hintergrund der als Maßstab gesetzten „Einheit der Theologie“ (M/19) warnt Müller: „[M]it der durch die Quantität des Stoffes bedingten Aufgliederung der Theologie ist leider auch die Gefahr entstanden, dass jeder [Theologe] sein Fach vom Ganzen des Glaubens und der Theologie trennt.“ (M/19³)

Gottes Selbstoffenbarung als Maßstab der Theologie

Wie, so ist nun zu ermitteln, kann angesichts der Tatsache, dass in der Spätmoderne weder das Wissen insgesamt umfasst werden kann noch dessen Ordnungszusammenhang definitiv einsehbar ist, die geforderte Einheit des Glaubens, der Kirche und der Theologie garantiert werden? Zu fragen ist nach der Begründung umso mehr, als dass Müller – m.E. zu Recht – festhält: „Die Einheit des Glaubens und der Kirche ergibt sich nicht aus der Sehnsucht nach Übersichtlichkeit. Dann wäre die Einheit eine Funktion unseres Wollens.“ (M/21) Gleiches gilt (gemäß dem oben beschriebenen konstitutiven Zusammenhang von Glaube, Kirche und Theologie) auch für die Einheit der Theologie.

Müllers begründungslogische Antwort zielt ad intra und kommt in klassisch dogmatischer Diktion daher: „Trotz verschiedener Schulen und unterschiedlicher Deutungen und Auslegungen ist die Kirche in ihren Entscheidungen definitiv auf die Offenbarung festgelegt. Das kann nicht mehr rückgängig gemacht werden.“ (M/21)

Im Anschluss an diese Aussage stellen sich zwei fundamentaltheologisch relevante Fragen:

1. Warum sollte gerade die Kirche mitsamt ihrer theologischen Reflexionsgestalt von der „Wissensordnung der Moderne“⁴ und ihren soziokulturell bedingten Kontingenzen unabhängig sein? Anzufragen ist hier das Müllers Begründung einleitende Wörtchen „trotz“.
2. Wie kann der von Müller (mit gutem Recht) ins Spiel gebrachte Offenbarungsbegriff als unhintergebar wahr behauptet werden, wenn Philosophie und Sozialwissenschaften alle gegenwärtigen Wissensbestände – einschließlich aller Glaubensbegründungen – als vorläufig und somit überholbar und veränderbar einstufen?

Dr. theol. habil. Ulrich Engel OP (engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Prof. für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH Münster, Direktor des Instituts M.-Dominique Chenu, Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u.a.: Politische Theologie „nach“ der Postmoderne. Geistergespräche mit Derrida & Co., Ostfildern 2016.

Die prekäre Wissensordnung der Moderne

Der in Freiburg/Br. lehrende Fundamentaltheologe Magnus Striet hat jüngst eine Replik auf Kardinal Müller veröffentlicht.⁵ Ausgehend von der soziologischen Einsicht, dass die menschlichen Weltverhältnisse aufgrund der ihnen eigenen geschichtlichen Verfasstheit „einem permanenten Wandel“ (St/49) unterworfen sind, muss auch die spätmoderne Wissensordnung als prekär – im Sinne von unsicher – beschrieben werden. Striet rekurriert in diesem Zusammenhang auf den in Jena lehrenden Soziologen Hartmut Rosa: „Wissen ist nicht das, was von einer Generation zur nächsten möglichst rein weiterzugeben ist, sondern ein Bestand, der dynamisch anwächst und sich stetig verändert.“⁶ Damit werden aber alle essentialistisch vorgehenden Begründungen – seien sie naturrechtlich oder offenbarungstheologisch codiert – in Frage gestellt.

Was das zur Folge hat, kann derzeit gut an den hierzulande heftig geführten (im Ergebnis jedoch zumeist unfruchtbaren) kirchlichen Debatten um die Themen 1. Ehe/Familie und 2. Sex/Gender studiert werden.

1. Im ersten Fall geht es um die im Umfeld der beiden Bischofssynoden von 2014 und 2015 virulenten innerkirchlichen Diskussionen zum pastoralen Umgang mit dem bunten family doing von wiederverheirateten Geschiedenen, von Menschen in homosexuellen Partnerschaften, von alleinerziehenden Müttern und Vätern sowie von Patchworkfamilien.⁷ Während den einen das nachsynodale Schreiben „Amoris laetitia“ (19.3.2016) von Papst Franziskus längst nicht weit genug geht, erachten andere – der Philosoph Robert Spaemann beispielsweise – den Text des Papstes als „Bruch“⁸ mit der „wesentlichen anthropologischen und theologischen Lehre“ der Kirche; hier maße sich die Kirche in Person des Papstes eine „Vollmacht“ an, die ihr nicht zukomme.
2. In der nicht weniger aufgeregten Debatte um das Thema Sex/Gender ist die eine Seite sicher, dass die „Gender-Ideologie“ – d. i. die Diktion der Publizistin Gabriele Kuby, eine der vehementesten Kritikerinnen des von ihr so getauften „Genderismus“ – „sich gegen die Natur, die Vernunft und Gott“⁹ richte und für die „Zerstörung des Wertefundaments und der sozialen Grundformen der Gesellschaft, nämlich der binären Geschlechterordnung, der Heterosexualität als Norm, der Ehe zwischen einem Mann und einer Frau, der Familie und der Unverfügbarkeit des Kindes vor und nach der Geburt“¹⁰ verantwortlich sei. Auf der anderen Seite sucht beispielsweise der in Wien Theologische Ethik lehrende Gerhard Marschütz die Geschlechterdifferenz nicht zuerst substanziell, sondern vielmehr relational zu bedenken: „Wäre über Mann und Frau als Ebenbild Gottes nicht verstärkt in der Kategorie Beziehung nachzudenken?“¹¹ Die Besinnung auf Gottes unbedingte Zuwendung zum Menschen könnte s. E. als Modell taugen, das „Ausschließungen ausschließt und darum ein vertieftes Bedenken des nur analog aussagbaren Geheimnischarakters unseres Daseins einschließt. Als Geheimnis ist Gott wie auch der Mensch als Mann und Frau definitiv undefinierbar.“¹²

Essentialistisch oder relational?

Letztlich drehen sich diese (und andere) theologischen bzw. kirchenpolitischen Debatten im Kern immer wieder um dieselbe Frage: Sind die Grundlagen unseres Zusammenlebens eher essentialistisch zu denken – etwa im Sinne eines naturrechtlich vorgegeben Wesens der Frau und des Mannes (z.B. heterosexuell) bzw. ihres familiären Zusammenseins im Modell Vater-Mutter-Kind – oder eher relational, d.h. von der Freiheit her, in die Gott seine Geschöpfe gesetzt und entlassen hat, was beinhaltet: mit individuellem Selbstbestimmungsrecht ausgestattet? In letzterem Fall wären auch andere als heteronormative Formen des Zusammenlebens begründbar, andere als die klassischen Konstellationen des Zusammenlebens – etwa im Sinne der Aussage des seinerzeitigen EKD-Ratsvorsitzenden Nikolaus Schneider: „Familie ist da, wo Menschen verbindlich auf Dauer zusammenleben und Verantwortung füreinander übernehmen.“¹³

Essentialistisch oder relational: das ist keineswegs eine Frage, die bloß die Moraltheologie umtreibt. Vielmehr geht es – wie auch schon Gerhard Ludwig Müller angemerkt hat – um nicht weniger als unser Verständnis der göttlichen Offenbarung in Jesus Christus. Gott hat sich, so die im Credo geronnene Glaubenserfahrung von Christinnen und Christen, „als der Mensch Jesus in einer singulären, geschichtlich unüberbietbaren Weise selbst offenbar gemacht“ (St/51). Mit der Inkarnation ist der Glaube unaufhebbar in Geschichte verstrickt. Einen quasi supranaturalen, übergeschichtlichen Glauben kann es somit nicht (mehr) geben.

Das beinhaltet auch, dass die theologischen Begriffe, mit denen Menschen das Wirken Gottes in Welt und Geschichte thematisieren, geschichtlich involviert und somit kontingent sind. Alle unsere Begriffe resultieren aus einer sprachlichen Praxis, „das heißt, sie sind aus den Weltbeziehungen von Subjekten heraus zu verstehen, die Geschichte machen wollen.“ (St/50) Diese Feststellung Striets gilt selbstverständlich nicht bloß im Blick auf säkulare, sondern ebenso im Blick auf religiöse bzw. theologische Begriffsbildungen. Zu den theologischen Sprachpraktiken zählt auch (und nicht zuletzt!) die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Mensch gewordenen Sohn. Das aber bedeutet, dass die dem christlichen Glauben konstitutive, aus gelebten Weltbeziehungen hervorgehende Überzeugung, dass Gott Mensch geworden ist, in seinem Kern auf ein „in der Geschichte andauern-des“¹⁴ – so die Formulierung Marie-Dominique Chenu – „Beziehungsgeschehen“ (St/51) rekurriert.

Theologisch denken im Feld des Ungewissen

In den Begrenzungen der Spätmoderne ist sich die Vernunft bewusst, dass auch sie kontingent ist. Sie hat gelernt, dass sie – wie alle anderen Ordnungen ebenfalls – geschichtlich geworden ist. Trotzdem bleibt es Aufgabe der Theologie, den Glauben an Gott vernunftgemäß zu bedenken und zu deuten. „Ihre Stärke hat die römisch-katholische Theologietradition historisch betrachtet immer dann entwickeln können, wenn sie sich neugierig-unerschrocken auf das Denken ihrer Zeit einließ

und sich in diesem reflektierte.“ (St/51) Wer für seine theologischen Überzeugungen Geltung beansprucht, kommt nicht umhin, sich in einen Prozess permanenter, *ad extra* gerichteter Begründungsdiskurse zu begeben.

Einfache Autoritätsargumente verfangen nicht länger. Das gilt auch in Bezug auf das kirchliche Lehramt. Müllers These, nach der es Aufgabe des Lehramtes sei, „autoritativ den Glauben zu bezeugen und vorzulegen“ (M/21), funktioniert in Kontexten spätmoderner Wissensordnungen kaum mehr. Da hilft auch nicht die Berufung auf den „Heiligen Geist“ (M/21). Was Hartmut Rosa für den Akteur der modernen Wissenschaft konstatiert, gilt für den Vertreter des kirchlichen Lehramtes umso mehr: Er „verwaltet und hütet oder ‚besitzt‘ im Gegensatz zur vormodernen Weisen oder Priesterin kein sicheres Wissen und keine unantastbare Quelle“¹⁵ – auch nicht das „Wort Gottes“ (M/21), auf das Müller letztendlich die Autorität des kirchlichen Lehramts zu gründen sucht.

Alle Reflexionen über unsere Weltbeziehungen wie auch alle Reflexionen über unsere Gottesbeziehungen unterliegen der Möglichkeit von Fehlinterpretationen. „Mit dieser Unsicherheit zu leben haben [...] alle, die sich der Begrenztheit menschlicher Vernunft bewusst sind – die darum wissen, dass Gott ein Sehnsuchtswort ist, es aber nicht möglich ist, hier Gewissheit zu erlangen. Über diesen garstig breiten Graben mangelnder Gewissheit zu springen, helfen kein Heiliger Geist und keine menschliche Vernunft.“ (St/51)

Polydoxie: Produktive Arbeit an unlösbaren Problemen

Wie kann vor diesem Hintergrund heute noch Theologie getrieben werden? Pars pro toto sei hier der Ansatz einer multiperspektivisch angelegten „Polydoxie“ kurz vorgestellt. Diese von der methodistischen US-Theologin Catherine Keller (Drew University, Madison, N.J.) entwickelte theologische Richtung rezipiert postmoderne, postkoloniale und kulturwissenschaftliche Ansätze.¹⁶ Ausgehend von der Vielfalt gelebter religiöser Äußerungen werden binär codierte Identitäten in Frage gestellt. „Die Polydoxie vertritt, dass die Vielfalt und die Unterschiedlichkeit, und nicht die Homogenität und die Übereinstimmung die in der Religion ursprünglichen Merkmale sind – und effektiv ein wichtiger Beitrag für ihre fortdauernde Bedeutung für ein gutes Leben heute.“¹⁷ Doppelte und mehrfache Religionszugehörigkeiten, wie sie in Japan und den Niederlanden anzutreffen sind, das in den USA häufige Phänomen der De-Konversion (d.i. „eine Veränderung der eigenen Praktiken oder Glaubensinhalte [...], die sich von einem Katholizismus entfernen, wie er nach der Wahrnehmung eines Menschen von den Autoritäten der katholischen Tradition formuliert wird“¹⁸), hybride religiöse Selbstzuschreibungen, polyvalente Riten, postchristliche Spiritualitäten u.a.m. sind hier zu nennen.¹⁹ Exemplarisch sei auf die US-amerikanische Theologin Laurie Brink OP verwiesen, die 2007 beim Jahrestreffen der „Leadership Conference of Women Religious“ (LCWR) in Kansas City, M.O., eine postchristliche Ordensspiritualität vorschlug, welche ausgehend von Jesus Christus das Heilige in der ganzen Schöpfung sucht und damit institutionelle Begrenzungen und kirchliche Autoritäten hinter sich lässt.²⁰

Wenn Striet Recht haben sollte mit seiner oben skizzierten These, dass Gott nicht mehr, allerdings auch nicht weniger als ein Sehnsuchtswort ist, über dessen Gehalt wir theologisch keine letzte und erst recht nicht absolute Gewissheit erlangen können – und vieles spricht dafür –, dann ist der US-amerikanische Polydoxie-Ansatz zumindest als ein legitimer Versuch spätmodernen Theologietreibens zu werten. Allerdings ist hier längst noch nicht ein Endpunkt der vielgestaltigen (katholisch-)theologischen Suchbewegungen erreicht. Denn „[d]ie schwindelerregenden, aber hoffnungsvollen Aussichten, die ein Überwinden der theologischen Politik der ausschließlichen Identität bieten, müssen erst noch angegangen werden.“²¹ Ob bzw. wie sich der Polydoxie-Ansatz in ein katholisch-theologisches Selbstverständnis integrieren lässt, muss im Moment noch offen bleiben...

01 Zur Situation insgesamt vgl. die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erstellte Studie: B. Emunds / S. Lechtenböhrer, Zur Lage des wissenschaftlichen Nachwuchses in der katholischen Theologie (29.2.2012) = http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-036b-Studie_Nachwuchs_Katholische-Theologie.pdf [Aufruf: 15.8.2016]. Weiterhin s. Wissenschaftsrat, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen (29.1.2010) = <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> [Aufruf: 15.8.2016]; B. Leven (Hrsg.), *Unabhängige Theologie? Gefahr für Glaube und Kirche?* (Theologie kontrovers), Freiburg/Br. 2016.

02 G.L. Müller, „Barrieren abbauen“. [Interview mit V. Resing u. St. Orth], in: Herder Korrespondenz 70,6 (2016), 17–22 [Referenzen mit der Sigle „M“ und Seitenzahl im laufenden Text].

03 Einschub in Klammern: U.E.

04 H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016, 682.

05 M. Striet, *Wissenswelten und Dogma. Eine Replik auf Kardinal Gerhard Ludwig Müller*, in: Herder Korrespondenz 70,7 (2016), 49–51 [Referenzen mit der Sigle „St“ und Seitenzahl im laufenden Text].

06 H. Rosa, *Resonanz*, a.a.O., 682.

07 Vgl. dazu Ch. Bauer / M. Schüßler (Hrsg.), *Pastorales Lehramt? Spielräume einer Theologie familialer Lebensformen*, Ostfildern 2015.

08 R. Spaemann, „Ein Bruch mit der Lehrtradition“ [Interview mit A.Ch. Wimmer], in: Catholic News Agency (Dt. Ausgabe) v. 28.4.2016 = <http://de.catholicnewsagency.com/story/exklusiv-ein-bruch-mit-der-lehrtradition-robert-spaemann-uber-amoris-laetitia-0730> [Aufruf: 15.8.2016]. Die beiden folgenden Zitate ebd.

09 G. Kuby, *Eine Top-down-Revolution. Der „Genderismus“ zerstört Identität und Familie*, in: Herder Korrespondenz 68,11 (2014), 590–593, hier 593.

10 Ebd., 590.

11 G. Marschütz, *Wachstumspotenzial für die eigene Lehre. Zur Kritik an der vermeintlichen Gender-Ideologie*, in: Herder Korrespondenz 68,9 (2014), 457–462, hier 462.

12 Ebd.

13 N. Schneider, „Die Ehe ist eine enorme Anstrengung“ [Interview mit M. Kamann u. K. Kammholz], in: *Die Welt* v. 16.2.2013 = <http://www.welt.de/politik/deutschland/article113675002/Die-Ehe-ist-eine-enorme-Anstrengung.html> [Aufruf: 15.8.2016].

14 Vgl. z.B. M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu. II: L'Évangile dans les temps*, Paris 1964, 89; „Car l'Incarnation de Dieu, dont elle [chréti-

enté nouvelle; U.E.] est le signe et le mystère à la fois, ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout“.

15 H. Rosa, *Resonanz*, a.a.O., 682.

16 Vgl. u.a. C. Keller / L. Schneider, *Polydoxy: Theology of Multiplicity and Relation*, New York 2010.

17 T. Beaudoin / P. Hornbeck, *De-Konversion und katholische Vielfalt*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 19 (2015), 39–51, hier 44.

18 Ebd., 41.

19 Einen guten Überblick in deutscher Sprache bieten die beiden Themenhefte „Polydoxie in Praxis I“ und „Polydoxie in Praxis II“; *Salzburger Theologische Zeitschrift* 19,1+2 (2015).

20 L. Brink, *A Marginal Life: Pursuing Holiness in the 21st Century*, bes. Abschnitt C = https://lcvr.org/sites/default/files/calendar/attachments/2007_Keynote_Address-Laurie_Brink-OP.pdf [Aufruf: 15.8.2016]. Eine deutsche Zusammenfassung der Ausführungen Brinks findet sich bei K. Fürst, „Nur eine Vision für das Morgen gibt die Kraft für die Schritte im Heute“. Was uns trägt. Schritte in die Zukunft des Ordenslebens: Die Frauenorden, in: *OrdensNachrichten* 48,5+6 (2009), 126–138, bes. 131–134.

21 T. Beaudoin / P. Hornbeck, *De-Konversion und katholische Vielfalt*, a.a.O., 51.

In Memoriam Paulus Engelhardt OP

(1921–2014)

Otto Hermann Pesch hat zu Beginn seiner öffentlichen Laufbahn und über längere Zeit seine Aufgabe darin gesehen zu zeigen, dass Thomas und Luther dasselbe sagen. Das war und ist sicher richtig. Wäre es aber nicht auch die Mühe wert, einmal herauszuarbeiten, was das je Eigene, der besondere Charakter des Thomas und Alberts des Großen auf der einen Seite und Luthers andererseits ist, ohne dass die eine Seite die andere deshalb verdonnert? Zwischen Thomas und Luther liegen immerhin 300 Jahre zeitlicher Abstand.

Die mittelalterliche Theologie habe Gott verharmlost (Karl Gerhard Steck), Luther dagegen habe das von Gott her den Menschen schlechterdings Angehende (Gerhard Ebeling), also Gott in seiner ganzen Wucht, herausgearbeitet. Die herabsetzende Beurteilung des Mittelalters dürfte hierbei nicht ganz richtig sein. Das wollte ja Pesch zeigen.

Nun liegen zwischen Luther und unserer Zeit immerhin auch nochmals 500 Jahre. Mein Anliegen ist es, eine Theologie zu entwickeln, die nicht mehr gegenständlich von Gott spricht, wie es sowohl Thomas als auch Luther getan haben, weil jedes gegenständliche Sprechen von Gott ihn auf menschliche Maßstäbe herabzieht. Dann ist Gott in der Ankunft (der späte Heidegger). Was er in sich selbst ist, wissen wir nicht.

Aber in der Ankunft geht er uns Menschen an. Oder mit dem frühen Heidegger zu sprechen, ist es unsere Aufgabe, das, was wir zu sein haben, und zwar immer und nur im Vollzug (vgl. Vollzugssinn in den phänomenologisch arbeitenden frühen Vorlesungen Heideggers), wobei aber der Mensch, obwohl es seine höchste Aufgabe und Würde ist, dennoch ein „Stäubchen“ ist gegenüber dem, was Aufgang Gottes in diesem Geschehen ist.

Mit dem Humanismusbrief lässt sich folgendes sagen: Die bleibende, und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende, Ankunft des Seins je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Denkens. So dort, jetzt für uns gewendet: Die bleibende, und in ihrem Bleiben auf den Menschen wartende, Ankunft Gottes je und je zur Sprache zu bringen, ist die einzige Sache des Glaubens.

Was hier gemeint ist, klingt in alttestamentlicher Sprache bildlich an im Wort: Vorübergang, Einkehr, bei Meister Eckhart: Gottesgeburt in der Seele, bei Rahner: Selbstmitteilung Gottes, bei Martin Buber: die große Begegnung, das wahre Du.

Was hat das alles mit P. Paulus zu tun? Das versteht nur, wer Walberberg gekannt hat. Ich möchte es gern mit P. Paulus durchsprechen. Der ließ die Gesprächspartner durchaus an sich herankommen.

Dr. phil. Ludwig Weber OP, Lect. theol., geb. 1932 in Köln. Anschrift: Lindenstraße 45, D-50674 Köln. Veröffentlichung u.a.: Überwindung der Metaphysik in der Theologie (Philosophie Bd. 19), 2., erg. Aufl. Herbolzheim 2005.

Marie-Dominique Chenu

„La théologie est-elle une science?“
(1957)

Auf die eindeutige Frage „Ist die Theologie eine Wissenschaft?“, die den Titel zu Marie-Dominique Chenus Büchlein aus dem Jahre 1957¹ bildet, gibt der Dominikaner auf den ersten Blick keine ebenso eindeutige Antwort. Beim zweiten Blick – der sich aufgrund Chenus Sprachkraft recht schnell eröffnet – handelt es sich hierbei allerdings nicht um einen Mangel an Eindeutigkeit. Vielmehr antwortet Chenu in einer Art Deutungshilfe christlichen Lebens und Denkens, in der vom Wort Gottes her Einsichten und Erkenntnisse möglich werden, die lebenspraktisch und vernunftgemäß Gottes offenbare Wirklichkeit als Horizont menschlicher Existenz in der Welt der Geschichte und der Geschichte der Welt erweisen.

Historische Theologie – über die Geschichte hinaus

In der Tat ist das Anliegen des Büchleins (das nicht in erster Linie vom konkreten universitären Wissenschaftsbetrieb handelt, für diesen aber vielleicht gerade deshalb umso inspirierender sein kann) ein Mehrfaches. So soll etwa angesichts der zeitgenössischen Diskussionen die Wissenschaftlichkeit der Theologie dargelegt und auch verteidigt werden. Weiterhin will Chenu die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie im Rahmen einer sich in vielfältigen, wenn auch z.T. zaghaften, Auf- und Umbrüchen befindlichen Kirche aufzeigen. Vor allem aber entwirft Chenu ein Verständnis von „Theologie“ und „Wissenschaft“, das damalige und biswei-

len auch heute gängige Definitionen aufsprengt und zwar näherhin von ihrem Gegenstand her: von Gott und seinem „Mysterium“ her, das sich auf diese Weise zugleich als Mysterium des Menschen erweist.

Meditation christlicher Existenz

Die beiden erstgenannten Anliegen bringen es mit sich, dass Chenus Ausführungen von zahlreichen Hinweisen und Anspielungen begleitet sind, die die Situation des französischen Katholizismus der 1950er Jahre widerspiegeln. Das dritte Anliegen, obwohl gänzlich in diese Situation eingebettet und aus ihr erwachsen, führt in eine geradezu überzeitliche Dimension des Büchleins ein, wobei der Ausdruck „überzeitlich“ in einem immer an der je konkreten Zeit ausgerichteten Sinn zu verstehen ist: im Grunde genommen handelt es sich um eine Meditation christlicher Existenz – dies allerdings v.a. im Bewusstsein der herausragenden Rolle menschlicher Vernunft, die wiederum nicht nur an das Gesamt der menschlichen Existenz rückgebunden ist, sondern darüber hinaus an die Herkunft und Zukunft der Welt, wie sie von Gott her als sinn-voll erkannt zu werden vermag.

„So ist der Glaube von seiner Natur her und durch die spontane Erhebung seiner Gnade einer Theologie trüchtig. ‚Theologie‘ ist hier im vollen Wortsinn und in der ganzen Tragweite des Begriffs zu verstehen: Theologie ist Erkenntnis Gottes, ob es sich um die ganz einfache Durchdringung eines Blickes handelt oder um die Fülle des durch die bewusste Erfassung seines Gegenstandes erwachsen gewordenen Glaubens, ob es sich um das organisierte und technische Wissen in Form einer menschlichen Wissenschaft handelt oder um die pastorale Weitergabe der Botschaft des Evangeliums.“ (33)

Theologische Existenz – über die Biographie hinaus

Die Veröffentlichung des Büchleins „La théologie est-elle une science“, übrigens als zweiter Band der Reihe „Je sais-je crois“ mit dem ehrgeizigen Untertitel „Encyclopédie du catholique au XX^e siècle“, fällt in eine für Chenus Wirken denkwürdige Zeit. Im selben Jahr erschienen auch „La théologie au XII^e siècle“² und die dritte Auflage von „La théologie comme science au XIII^e siècle“³. Kurze Zeit später folgte „Saint Thomas d’Aquin et la théologie“⁴, in dem Chenu in die Intuitionen des Aquinaten einführt und sie zugleich fortschreibt. Sind dies wesentliche Grundlegungen für das Chenu’sche Verständnis der Theologie als Wissenschaft, so bliebe dieses einseitig ohne die geistlich-pastoralen Intuitionen, Erfahrungen und Einsichten, die Chenu etwa in „Pour une théologie du travail“⁵ 1955 entfaltet hat und durch die sein Einsatz für die Arbeiterpriester besonders breitenwirksam wurde.⁶ So zeigt sich von diesen herausragenden Veröffentlichungen jener Zeit her exemplarisch, wie sehr in Chenus Theologie geistliche, systematische, historische und pastorale Zugangsweisen – die jeweils (!) „theoretische“ und „praktische“ Einsichten und Potenziale beinhalten – ineinander wirken. Stets präsent, wenn auch wenig erwähnt, ist im vorliegenden Bändchen Jesus Christus, ist doch die Inkarnation als Zentrum der Heilsökonomie Prinzip Chenu’schen Theologieverständnisses. Nicht zu vergessen ist, dass Chenu als Dominikaner in einem regen geistigen Austausch mit seinen Mitbrüdern stand. In den 1930er Jahren, die für sein Werk als grundlegend gelten können, zeigt dies zum einen seine Programmschrift „Une école de théologie: le Saulchoir“.⁷ Zum anderen waren dies die Jahre, in denen Chenu in Le Saulchoir mit Yves Congar OP und Henri-Marie Féret OP ein „Trio“ bildete. Gemeinsam gingen die drei Dominikaner Fragen der Geschichtlichkeit des Glaubens in dann je persönlich geführter, u. a. ekklesiologisch, fun-

damentaltheologisch und exegetisch akzentuierter, oft theologiegeschichtlicher (und das meinte bei Chenu immer auch kultur-, sozial und mentalitätsgeschichtlicher) Forschungsarbeit nach.⁸ Einen etwas versteckten, aber gewichtigen Hinweis darauf gibt Chenu in der abschließenden „Note biographique“ von „La théologie est-elle une science?“, die er mit dem Hinweis auf ein wesentliches Ergebnis der gemeinsamen Arbeit des Trios beginnen lässt: „Eine ausgezeichnete Darstellung der Natur, der Funktionen und der Methoden der Theologie gibt P. Congar im Artikel des Dictionnaire de théologie catholique, XV, Sp. 398–502. Die Geschichte der Theologie stellt hier den Boden für die dogmatische Reflexion bereit, Sp. 475–502.“⁹

Aufbau des Buches und Struktur der Theologie – über Strukturen hinaus

Zunächst widmet sich Chenu in einem ersten Kapitel der Problemstellung, die die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, mit sich bringt. Ein zweites Kapitel handelt von der Glaubenserkenntnis, ein drittes nimmt die Theologie im Verhältnis zum Mysterium in den Blick. Nicht zufällig steht in der Mitte das vierte Kapitel „Die Theologie als Wissenschaft“. Es folgt als fünftes Kapitel eine Darstellung der theologischen Systeme unter besonderer Berücksichtigung des thomistischen. Das sechste Kapitel ist zeittypisch etwas unbeholfen mit „Positive, scolastique, spirituelle, pastorale“ überschrieben, widmet sich aber bleibend aktuell der Frage nach der Einheit der in sich differenzierten Theologie. Das siebte und letzte Kapitel handelt von „Theologie und Kultur“ und legt, von Thomas von Aquin herkommend, abschließend in Form einer Frage eine Theorie theologischer Inkulturation „avant la lettre“ vor: „Muss der Glaube sich, um seine nicht nur je persönliche, sondern innerhalb eines Zivilisationszyklus auch soziologische Rolle wahrzunehmen, als Theologie entfalten? Und wie steht die Theo-

logie dann gemäß der Würde ihres Objekts aktiv der Entfaltung einer menschlichen Kultur vor?“ (116)

Aus dieser Frage spricht, was die Rolle der christlichen Theologie für die „Welt“ angeht, ein gewisser Optimismus.¹⁰ Dass wir heute sehr viel stärker die Fraglichkeit und Brüchigkeit allen menschlichen und christlichen Lebens und Denkens zum Gegenstand der Theologie machen, verdanken wir der fundamentalen Einsicht des II. Vatikanums, dass die Kirche „in der Welt von heute“ ist. Hier gilt es theologiegeschichtlich die Rolle Chenus zu erinnern: Was Theologen wie Chenu – und aufgrund der Theorie-Praxis-Verschränkung seines Werkes viele andere mit ihm – am Vorabend des II. Vatikanums grundgelegt haben, wurde durch das Konzil gesamtkirchlich rezipiert und wird in dessen Rezeption bis heute entfaltet. Das Beispiel der eben genannten „Inkulturation“ zeigt dies besonders deutlich.

Theologie: Wissen zwischen Nichtwissen und Besserwissen

Angesichts einer schleichenden „Exkulturation“ des Glaubens bedarf es „in der Welt von heute“ gewaltiger Anstrengungen, mit dieser „Welt von heute“ immer neu das Mysterium Gottes und das Mysterium des Menschen zu entdecken. Dies ist gemäß den Intentionen des II. Vatikanischen Konzils Aufgabe der gesamten Kirche. Deshalb gilt mehr denn je, was Chenu unter Anspielung auf die Figur des Monsieur Jourdain aus Molières „Le bourgeois gentilhomme“ unnachahmlich formuliert: die zahllosen Christinnen und Christen, die um ein besseres (lebenspraktisches und vernunftgemäßes) Verständnis ihres Glaubens ringen, „betreiben Theologie, so wie Monsieur Jourdain Prosa spricht, ohne es zu wissen“ (18). Wenn aber alle Christinnen und Christinnen in diesem Sinne Theologinnen und Theologen sind, wozu dann Theologie als Wissenschaft? Das letzte Zitat

Chenus geht weiter: „Es wäre besser, es zu wissen“ (ebd.). Denn: mit Thomas von Aquin gesprochen ist Theologie menschliche „Teilhabe an der göttlichen Erkenntnis“ (24). Allerdings stellt die Wertschätzung dieser Art von Wissen eine Absage dar an jede Form menschlich-allzumenschlicher Besserwisseri. In der „gewohnten Nüchternheit“ (40) des Thomas von Aquin ausgedrückt: „Von Gott können wir nicht wissen, was er ist, sondern nur, was er nicht ist, und welche Beziehung mit ihm alles Weitere unterhält“ (ebd.). Nebenbei bemerkt: dies wäre auch noch einmal als Rückfrage an Chenu selbst zu richten, der in der Leidenschaftlichkeit eines engagierten Thomisten die Grenzen der eigenen und die Erkenntnismöglichkeiten anderer (z. B. augustinistischer, vgl. 62) theologischer Anwege mitunter weniger in den Bick nimmt. Wo heute gerade im Zusammenspiel der verschiedenen Anwege die wissenschaftliche Theologie sich je neu ausweist als demütiger Dienst an der Erkenntnis Gottes und am Selbstverständnis des Menschen, da erweist sich im wissenschaftlichen Alltag Unkenrufen und Kleinmut zum Trotz Chenus legendärer Optimismus als berechtigt: richtig verstanden ist Theologie als spezifischer Ausdruck kirchlich verfassten Glaubens selbstverständlich Wissenschaft und, wenn sie sich in das Konzert der Wissenschaften einbringt, als solche in diesem anerkannt.

Dr. theol. habil. Michael Quisinsky (michaelquisinsky@gmx.de), geb. 1976 in Radolfzell, Privatdozent für Fundamentaltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz und Lehrer. Anschrift: Rue des Bugnons 10, CH-1217 Meyrin (Genève). Veröffentlichungen u.a.: *Katholizität der Inkarnation – Catholicité de l'Incarnation. Christliches Leben und Denken zwischen Universalität und Konkretion „nach“ dem II. Vatikanum – Vie et pensées chrétiennes entre universalité et concrétion (d')après Vatican II*, Münster 2016 [im Erscheinen].

01 M.-D. Chenu, *La théologie est-elle une science?*, Paris 1957, Neudruck 1999.

02 Ders., *La théologie au douzième siècle*. Préface d'E. Gilson, de l'Académie Française (*Etudes de philosophie médiévale* vol. 45), Paris 1957.

03 Ders., *La théologie comme science au XIII^e siècle*, Paris 1957 [dt.: *Die Theologie als Wissenschaft im 13. Jahrhundert* (Collection Chenu Bd. 4), Ostfildern 2008].

04 Ders., *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959 [dt.: *Thomas von Aquin mit Selbstzeugnissen und*

Bilddokumenten dargestellt von M.-D. Chenu, Hamburg 1960, 92001].

05 Ders., *Pour une théologie du travail*, Paris 1955.

06 Vgl. M. Quisinsky, Marie-Dominique Chenu, *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers*, in: *Wort und Antwort* 54 (2013), 83–85.

07 M.-D. Chenu, *Le Saulchoir*. Eine Schule der Theologie (Collection Chenu Bd. 2), Berlin 2003 [frz. Erstausgabe 1937].

08 Siehe M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II.

Vaticanum (*Dogma und Geschichte* Bd. 6), Münster 2007, 45–112, 129–171.

09 M.-D. Chenu, *La théologie est-elle une science*, a.a.O., 119.

„O-Töne“ der Diskussionen und Bewertungen innerhalb des „Trios“ Chenu-Congar-Féret im Zusammenhang des Artikels bei M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*, a.a.O., 57.

10 Dass dies in Congars und Chenus Werk die Reflexion einer Krise des christlichen Glaubens einschließt, kann hier nur erwähnt werden.

Jürgen Werbick, **Theologische Methodenlehre**, Herder Verlag Freiburg/Br. 2015, 646 S., € 49,99.

Sich am theologischen Fächerkanon orientierend stellt J. Werbick in seinem 2015 erschienen Buch seine theologische Methodenlehre vor, die den „Methodenzusammenhang zu reflektieren versuch[t], indem Theologie betrieben wird“ (12). Dabei werden zunächst ausführlich das Phänomen des Zeugnisses und der Bezeugung untersucht (183/237), da „eine die gesamte Theologie beanspruchende und zu theologischer, historischer wie zu philosophischer und empirisch-praktischer Rechenschaft verpflichteten Hermeneutik der Zeugnisse“ (182) die leitende These der vorstellten Methodenlehre ist („mehrdimensionale Hermeneutik der Zeugnisse“; 182). Dann werden die theologischen Fächergruppen der Biblischen Exegese und Theologie (238/324), der Historischen Theologie (325/383), der Systematischen Theologie (384/496) und der Praktischen Theologie (497/598) in ihrer Vielfalt der Methodenzugänge vorgestellt. Werbick selbst spricht von einer „verwirrenden Vielfalt“ (599), die nach dem untersucht werden muss, was die Theologie „im Innersten zusammenhält“ (ebd.). Dabei macht Werbick den Vorschlag, dass die normativen Glaubenszeugnisse es sind, die „die Theologie in den Dienst [rufen], dass in den Zeugnissen Bezeugte herauszuhören und im Hier und Jetzt des Glaubens je neu zu identifizieren“ (600) und der „Gemeinschaft der Glaubenden [...] zu helfen, Zeugnisgemeinschaft zu sein“ (ebd.). Aus diesem Grund ist der „Gottesglaube, der sich christlich als trinitarischer expliziert hat“, der „theo-logische Rahmen“, von dem die „Vielfalt ihrer [der Theologie] Methoden und Vorgehensweisen ‚zusammengehalten‘“ (601) werden. Deshalb spricht Werbick vom Entdeckungs-Zusammenhang (Exegese und Historische Theologie), vom Wirkungs-Zusammenhang (Praktische Theologie) und vom Geltungs-Zusammenhang (Systematische Theologie). In diesem Sinne versucht Werbick, das Grundproblem seiner theologischen Methodenlehre, „ein

ebenso sachgerechtes wie einigermaßen kohärentes und für andere Wissenschaften verstehbares methodisches Selbstverständnis ausbilden zu können, damit nachvollziehbar bleibt, was die Theologie als spezifische wissenschaftliche Disziplin eigentlich erreichen will [...]“ (21), zu beantworten, wobei ihm das „Misstrauen gegenüber theologisch-methodischen Synthese-Ansprüchen und Gesamt-Entwürfen“ (10) bewusst ist. Deshalb arbeitet er keine alle theologischen Fächer zusammenhaltende Methode aus, sondern versucht „den Methodenzusammenhang zu reflektieren [...], in dem Theologie getrieben wird“ (12), weshalb „die in den einzelnen Fächern jeweils verwendeten Methoden [...] nicht als solche elaboriert dargestellt und wissenschaftstheoretisch begründe[t]“ (12) werden. An den Anfang seiner Überlegungen setzt Werbick stattdessen drei Kapitel (17/182) mit „problemgeschichtlichen Informationen“, die in die „unabdingbaren wissenschaftstheoretischen Basisannahmen“ (15) einführen.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Jürgen Werbick mit seiner theologischen Methodenlehre einen Diskussionsvorschlag in einem „im theologischen Betrieb selten ausdrücklich“ (9) vorkommenden Thema macht, dem es gelingt, den „Methodenpluralismus“ (15) der einzelnen theologischen Disziplinen ernst zu nehmen, ohne „den spezifisch theologischen Charakter“ (20), den „theo-logischen Rahmen“ (601), zu vernachlässigen.

Gregor Naumann OP, Vechna

Josef Rist/Christof Breitsameter (Hrsg.), **Kirche und Staat**. Geschichte und Gegenwart eines spannungsreichen Verhältnisses (Theologie im Kontakt. N.F. Bd. 2), Aschendorff Verlag Münster 2015, 240 S., € 24,80.

Der Sammelband „Kirche und Staat“ enthält größtenteils Beiträge, die auf an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum gehaltenen Vorträgen basieren. Das Spektrum der Aufsätze über die Beziehungen der Kirchen zu Staat, Gesellschaft und Öffentlichkeit reicht von der Stellung der Kirche im späten Römischen Reich bis zur Wahrnehmung von Religion in der heutigen deutschen Zivilgesellschaft.

Einige Beiträge widmen sich praktischen Fragen, wie der Weiterentwicklung des Religionsunterrichts oder des Kirchensteuersystems. Auch aktuelle Kontroversen, etwa über religiös motivierte Gewalt oder „Islamisierung des Abendlands“, werden diskutiert. So weist der Bochumer Dogmatiker *Georg Essen* „Restitutionsavancen wie das Abendlandnarrativ“ als anachronistisch zurück (112). Unter den Autoren des Sammelbands sind auch Kirchenrechtler, Religionspädagogen und Kirchenhistoriker.

Für Bundestagspräsident *Norbert Lammert* lauten heute die Leitfragen zum Verhältnis von Staat beziehungsweise Gesellschaft und Religionen: „Wie viel Religion erträgt eine moderne, aufgeklärte, liberale Gesellschaft?“ Und: „Wie viel Religion braucht eine demokratisch verfasste Gesellschaft?“ (225). Während zur ersten Frage weitgehend Konsens herrscht, dass Religionsgemeinschaften sich im gesetzlichen Rahmen zu bewegen haben, stellt Lammert zur zweiten Frage in Deutschland eine „Arroganz, freundlicher formuliert Leichtfertigkeit“ fest, „religiöse Überzeugung für überholt, belanglos oder irrelevant zu erklären.“ (229). In diesem Zusammenhang setzt sich der Bochumer Fundamentaltheologe *Markus Knapp* mit Ort und Bedeutung von Religion in säkularen Gesellschaften auseinander. Die sich in weltanschaulich pluralen Gesellschaften, in denen unterschiedliche Überzeugungen koexistieren müssen, ergebenden Konflikte müssten in der Öffentlichkeit ausgetragen werden: „Den Anlass liefern etwa religiöse Symbole oder religiös begründete Bräuche, die bei nichtreligiösen Bürgern Anstoß erregen oder auf Ablehnung stoßen, z.B. Kruzifixe in schulischen Klassenzimmern oder die Beschneidung von jüdischen und muslimischen Knaben.“ (116). Die Frage, ob Religion nur in den privaten Bereich verwiesen wird, berge Sprengkraft für den Zusammenhalt moderner Gesellschaften. Religion sei in den vergangenen Jahren infolge von Einwanderung neu ins öffentliche Bewusstsein europäischer Gesellschaften getreten. Der Paderborner Kirchenrechtler *Rüdiger Althaus* sieht das Staatskirchen-beziehungsweise Religionsverfassungsrecht als zukunftsfähig und offen für weitere Religionsgemeinschaften neben den Kirchen an. *Bernhard Grümm*, Religionspädagoge an der Universität Bochum, befasst sich mit der Anschlussfähigkeit

der Kirchen an gesellschaftliche Diskurse und an den allgemeinen Sprachgebrauch: „Wer versteht eigentlich noch die Sprache von Religion? Und andersherum gefragt: Wie müssen wir in der Religionspädagogik sprechen, wie im Religionsunterricht, damit die Schülerinnen und Schüler uns verstehen?“ (219).

Sebastian Prinz, Berlin

Hansjörg Günther, **Umwege in eine achtsame Moderne.**

Die Großstadt im Fokus von Soziologie, Stadtkritik und deutschem Katholizismus, Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn 2015, 495 S., € 49,90.

Gegenstand der theologischen Dissertation des Berliner Theologen und Soziologen *H. Günther* sind Debatten im deutschen Katholizismus über die Großstadt und einen spezifisch katholischen Weg in die Moderne. Am Beispiel der Auseinandersetzung mit der Großstadt untersucht der Verf. Diskurse in überregionalen katholischen Kulturzeitschriften, etwa „*Stimmen der Zeit*“ und „*Hochland*“. Es handelt sich um Zeitschriften, die sich insbesondere an gebildete Laien wandten und deren Autoren er als Brückenbauer zwischen Katholizismus und Moderne bezeichnet. In solchen Zeitschriften „fanden die Auseinandersetzungen um Katholizismus und Moderne, Gemeinschaft und Gesellschaft statt, wurden die Phänomene der Verstädterung aufgezeigt und reflektiert, wurde Großstadt nicht nur als ‚Sündenbabel‘, sondern auch als Laboratorium der Moderne gedacht.“ (253). Der Untersuchungszeitraum reicht von Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Weimarer Republik.

Anders als oft wahrgenommen, zeichnet Günther ein durch große Vielfalt geprägtes Bild des deutschen Katholizismus, der nicht nur als geschlossene Trutzburg gesehen werden könne. Er formuliert die These, der deutsche Katholizismus habe nach außen ein geschlossenes Großgruppenmilieu dargestellt, nach innen aber regionale, soziale und bildungsspezifische Differenzierungen aufgewiesen. Dazu trug auch der Kulturkampf bei, der bewusstseins- oder gar identitätsbildenden Einfluss gehabt habe. Den Reformkatholizismus charakterisiert Günther als „Vorstoß einer kleinen Minderheit mit dem Ziel, die Kirche zur Welt hin zu öffnen –

ein Versuch, der erst mit dem Zweiten Vatikanum realisiert werden konnte.“ (192). Viele der vorgestellten Beiträge waren für ihre Zeit sehr weitsichtig und können auch Anregungen für heutige Fragen geben. Die Lektüre lohnt also nicht nur für geschichtlich Interessierte.

Einen Schwerpunkt der Dissertation bildet die Untersuchung von Debatten über das schnell wachsende Berlin und von katholischen Persönlichkeiten, die in Berlin prägend wirkten. Berlin sei in den 1920er Jahren zum Inbegriff von Modernität und Freizügigkeit und damit auch zu einer besonderen Herausforderung für die Kirche geworden. So habe der Theologe Romano Guardini, der seit den 1920er Jahren an der Berliner Universität lehrte, versucht, „eine neue, ungewohnte Balance im spannungsgeladenen Verhältnis von Alt und Neu im Katholizismus auszuloten.“ (396). Den in der Zwischenkriegszeit in Berlin tätigen Priester Carl Sonnenschein beschreibt Günther anschaulich: Sonnenschein habe sich durch eine besonders zeitgemäße Medienkompetenz ausgezeichnet. „Er ist dem Tempo und der Lautstärke in der Großstadt wie vermutlich kein anderer Mann der Kirche gewachsen. Er wird zur omnipräsenten Identifikationsfigur des Glaubens und dessen genialer Organisator, der in Berlin Stadien füllt.“ (412). „Er hatte als antimoderner Moderner ein feines Gespür für die Verlierer des Modernisierungsprozesses, einen Blick für die Brüche und Verwerfungen, die die Moderne in den Menschen auslöste.“ (245)

Sebastian Prinz, Berlin

Carolin Emcke, **Gegen den Hass**, S. Fischer Verlag Frankfurt/M. 2016, 240 S., € 20,-.

Nach ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels 2016 wurde C. Emcke vorgeworfen, dass sie nichts gesagt habe und in dem hier zu besprechenden Buch nichts geschrieben habe, was dem anwesenden Publikum oder linksliberalen Leser nicht hinreichend bekannt wäre. Die Frage sei doch, was sich durch Emckes Schreiben an einer gesellschaftlichen Realität ändere, wo sie gesellschaftliche oder politische Lösungsansätze präsentiere, wo die performative Kraft ihres Schreibens liege. Konkret:

Wie lassen sich Ressentiments innerhalb einer Gesellschaft beseitigen, und welche Ursachen hat der Hass einiger gesellschaftlicher Gruppierungen?

An dieser Kritik mag richtig sein, dass man vermeintlich besorgte Bürger und wütende Bewohner sozialer Brennpunkte nicht diskursiv besänftigen kann – oder sollte –, indem man ihnen ihre nostalgische „Phantasie der gemeinsamen Zugehörigkeit“ oder ihre irri- ge Annahme von „organischer Einheitlichkeit“ einer Nation, Gesellschaft oder ihres Stadtviertels vorhielte. Und dennoch: In der Tradition eines Poststrukturalismus der Prägung Judith Butlers muss man mit Carolin Emcke darauf insistieren, dass Ideen und Ideologien durch Sprache physisch wirksam werden können, dass aber eben Wiederholungen von Gesagtem Sprache auch resignifizieren und dadurch Handeln und Gesellschaft verändern können. Deswegen ist die Wiederholung existenzieller Teil der Performativität von Sprache und keine wirkungslos-banale Redundanz, was auch für Emckes vorliegenden Band gilt.

Der Autorin geht es nicht allein darum, Hass und Gewalt innerhalb von Gesellschaften zu verurteilen, sondern darum, deren Funktionsweise zu betrachten und so zu zeigen, wo angesichts gesellschaftlicher Hassausbrüche etwas Anderes möglich gewesen wäre, wo jemand sich anders hätte entscheiden können, wo jemand hätte einschreiten können. Sie sieht das verändernde Potenzial von Sprache vor allem in der genauen Analyse von gesellschaftlichen Ressentiments und Hass, genauerhin in deren Entlarvung als „Engführung der Wirklichkeit“ und plädiert für den Einsatz von genauer Analyse als Remedium gegen Pauschalisierungen, von Genauigkeit gegen Verallgemeinerung, dafür, Hass nicht als normaler als Liebe zu betrachten.

Dadurch wird den Besorgten und Hassenden der Raum genommen sich das Objekt Ihres Hasses (sprachlich) passgenau einzurichten und gleichzeitig werden gesellschaftliche Fixierungen des Hasses aufgebrochen und eine Öffnung ermöglicht: eine Öffnung des Individuums und die Öffnung sozialer und öffentlicher Räume auf andere hin. Es gelte, schreibt Carolin Emcke, „kulturelle und religiöse und sexuelle Vielfalt nicht nur zu dulden, sondern auch zu feiern“. Ein Ansatz, der gesellschaftliche Realität durchaus positiv

verändern kann – und sei es durch seine vergegenwärtigende Wiederholung.

Bernhard Kohl OP, Berlin

Dieter Witschen, **Ethischer Pluralismus**. Grundarten, Differenzierungen, Umgangsweisen, F. Schöningh Verlag Paderborn 2016, 131 S., € 19,90.

Für den ethischen Pluralismus gilt eindeutig ein Konrad Adenauer zugeschriebenes Zitat: „Die Situation ist da.“ Weniger eindeutig ist allerdings, was unter dem Schlagwort des ethischen Pluralismus zu verstehen ist, da diverse Arten des Pluralismus existieren, seien sie weltanschaulich, sozial, kulturell oder politisch orientiert. Der ethische Pluralismus als Signatur der Moderne ist in sich mehrdimensional plural. Er existiert nicht im Singular, sondern nur im Plural. Einen gut lesbaren und sehr klar strukturierten Überblick zu dieser komplexen Thematik, der aber nie seicht oder verkürzend daherkommt, bietet der vorliegende Band, der durchaus Orientierung für einen verantworteten Umgang mit dem behandelten Phänomen bieten möchte. Der Autor gliedert den Hauptteil des Bandes in drei Kapitel, in welchen er sich dem ethischen Pluralismus – wie in der der neueren Ethik üblich – unter deskriptiv-ethischen, normativ-ethischen und tugendethischen Gesichtspunkten nähert und dabei auch die jeweiligen Binnendifferenzierungen zur Sprache bringt. Wichtig ist ihm dabei, dass ein bloßes Konstatieren faktischer ethischer Pluralität nicht ausreichend ist, sondern dass es vielmehr darum geht, sich zum gesellschaftlichen Faktum des ethischen Pluralismus zu verhalten. So ist der Fragestellung nach dem Umgang mit ethischem Pluralismus ein eigenes, abschließendes Kapitel gewidmet. Diese Frage wird vor allem relevant, wenn Menschen, deren moralische Sichtweisen divergieren, miteinander interagieren (müssen). Hier unterscheidet der Autor vor allem einen fundierten, einen komplexen und einen antagonistischen Umgang mit dem Pluralismus, wobei er letztendlich für die tugendethische Haltung der Toleranz plädiert – Toleranz weder verstanden als Euphemismus für Standpunktlosigkeit noch für Unfähigkeit zu einer Streitkultur,

sondern als „Ermöglichung und Zivilisierung von Differenz“ (124f.).

Angesichts der von „besorgten Bürgern“ angestoßenen populistisch verkürzten Debatten um abendländische Werte, Leitkulturen, gesellschaftliche Vielfalt, Pluralismus der Überzeugungen etc. zeigt dieser Band, ohne explizit hierauf Bezug zu nehmen, wie komplex, differenziert, systematisch und begründet Gedankengänge um Ethik, Moral, Sitte und persönliche Präferenzen sein müssen und dürfen, um seriös und weiterführend zu sein können.

Bernhard Kohl OP, Berlin

Isabelle Senn, **Gottes Wort im Menschenwort**. Auf dem Weg zu einer Theologie der performativen Verkündigung (Innsbrucker theologische Studien Bd. 91), Verlagsanstalt Tyrolia Innsbruck – Wien 2016, 478 S., € 45,-.

Mit der hier angezeigten Studie legt die Schweizer Pastoralassistentin I. Senn (Bistum Basel) ihre an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster eingereichte fundamentaltheologische Dissertationsschrift der Öffentlichkeit vor. Begleitet wurde Senn vom (inzwischen emeritierten) Münsteraner Fundamentaltheologen Jürgen Werbeck, der (das merkt man der Arbeit an) zugleich als Homiletiker fachlich ausgewiesen ist. – Gegliedert hat Senn ihre Studie in drei Teile. Der erste Teil (23–251) zeichnet im Rahmen eines theologiegeschichtlichen Aufrisses „die Entwicklung des Verständnisses von Verkündigung in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts“ (24) nach. Der zweite Teil (253–384) fragt in systematisch-theologischer Hinsicht nach dem „Ereignis von ‚Gotteswort im Menschenwort‘“ (254). Und der dritte Teil (253–384) schließlich markiert in praktisch-theologischer Perspektive „Spannungsfelder von Verkündigung“ (386). Eine Hinführung (13–22), in deren Rahmen Senn ihr persönliches Interesse an der gewählten Thematik offenlegt, den Forschungsstand zur Theologie der Verkündigung markiert und den Aufbau ihrer Arbeit erläutert, leitet das theologisch äußerst ertragreiche, gut lesbare und erfreulicherweise akribisch lektorierte Buch ein. Ein umfangreiches

Literaturverzeichnis (442–464) und ein Personenregister (469–474) runden die Studie ab.

Speziell für deutschsprachige Theologinnen und Theologen (nicht zuletzt im Predigerorden!) ist das Buch von Senn ein Gewinn. Dies gilt umso mehr, als dass seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil katholischerseits nur drei systematisch-theologische Dissertationen zu verzeichnen sind, die sich eingehender mit der Verkündigungsthematik befasst haben. Dies waren Arbeiten von Franz Sobotta (Universität Münster, 1966), Heinrich Jacob (Universität Innsbruck, 1966) und Jürgen Thomassen (Universität Würzburg, 1985). Angesichts dieser Situation schließt die Dissertationsschrift Senns eine inzwischen recht groß gewordene Lücke.

Mir liegt im Folgenden nicht daran, die theologische Argumentation der Arbeit im Einzelnen nachzuzeichnen. Mein Interesse gilt vielmehr dem 3. Teil, liefern doch die praktisch-theologischen Reflexionen Senns viel interessantes Material nicht zuletzt auch für eine dominikanische Theologie der Verkündigung. Senn markiert diverse Spannungsfelder, in denen der „Verkündigungsvollzug“ (388) seinen Ort hat: zwischen „Tradition und Situation“ (386–396), zwischen „Information und Inspiration“ (397–404), zwischen „Amt und Charisma“ (405–414), zwischen „Argument und Existenz“ (414–422), sowie zwischen „Ich und Du“ (423–430). Ein Kapitel über „Verkündigung als gemeindlicher und Gemeinde bildender Vollzug“ spitzt die Thematik ekklesiologisch zu (431–439). Ein das gesamte Buch abschließendes Fazit schlägt vor, „Verkündigung als zukunftsfähige Kommunikationsform der Heilsbotschaft“ zu verstehen (439–441). Was im Rahmen der obigen Aufzählung noch recht allgemein klingt, trägt im konkreten Einzelfall Sprengstoff in sich. So thematisiert Senn in Abschnitt 16 unter dem Stichwort „Vollmacht“ (405) die „aktuelle Kontroverse um die Laienpredigt in der katholischen Kirche“ (405), verortet sie im Feld von „Vollmacht (auctoritas)“ (406) und institutioneller Macht (potestas) (vgl. 406ff.). Dabei untersucht sie die Verkündigungspraktiken von offiziell beauftragten Amtsträgern im Vergleich zu charismatischen Propheten hinsichtlich ihrer Relevanz. Im Blick auf die Frage nach der „Begründung der Verkündigungsautorität“ (405), die Senn in diesem Zusammenhang aufwirft, wäre dominikanischerseits ehrlich

und selbstkritisch die Verkündigungsautorität der nicht-klerikalen Mitglieder der Familia Dominicana (Schwestern, Laien) zu thematisieren. Schon in Teil 1 und 2 ihrer Arbeit expliziert Senn das christliche Verkündigungsgeschehen als einen *performativen* Akt. Berufen, das Evangelium vom gekommenen/kommenden Reich Gottes „zum Heil der Menschen“ (wie es in der Fundamentalkonstitution des Predigerordens heißt) zu verkünden, ist es allen Dominikanerinnen und Dominikanern zur Aufgabe gegeben, daran mitzuwirken, dass das heilswirksame Wort Gottes in Menschenworten *heilswirksames Ereignis* wird!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Diethard Zils, **Trotz und Träume**. Zwischen Politik und Liturgie, hrsg. von Frano Prcela (Dominikanische Quellen und Zeugnisse Bd. 19), St. Benno Verlag, Leipzig 2015, 316 S., € 14,95.

„Diethard Zils steht für die Generation des Aufbruchs im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils. Vor allem im Bereich der neuen geistlichen Musik und der Suche nach einer zeitgemäßen Sprache für die Rede von Gott inspirierte er viele [...]“ (11). So beginnt dessen Mitbruder F. Prcela OP (Mainz) sein Vorwort zum Buch „Trotz und Träume“, das 2015 zum 80. Geburtstag von D. Zils OP erschienen ist. Mit diesem Buch wird ein bedeutender Teil der weit verstreut erschienen Texte (vgl. dazu das Quellenverzeichnis 315f.) eines der wichtigsten geistlichen Autoren der letzten Jahrzehnte (vgl. auch den Lebenslauf 313f.) kompakt zugänglich gemacht – wenn auch, wie der Herausgeber einräumt, entgegen dem ursprünglichen Plan „nicht das gesamte Œuvre [...] dargeboten“ werden konnte, „wohl aber die nach Ansicht des Autors und des Herausgebers wichtigsten literarischen Versuche“ (12). Meist handelt es sich um Prosatexte, deren Themen sich in der Tat, wie es der Untertitel andeutet, „Zwischen Politik und Liturgie“ bewegen. Dabei wird auch immer wieder deutlich, dass sich das Wirken des Autors als eines überzeugten Europäers nicht zuletzt aufgrund dessen stupender Sprachkenntnisse keineswegs auf den deutschsprachigen Raum beschränkt, sondern nicht unwesentlich inspiriert ist durch die „besondere Nähe zu Ländern Mittel- und Süd-

osteuropas“ (11; vgl. bes. die Abschnitte IX. Einheit und Vielfalt – Europa und X. „... UND WOHIN ICH AUCH GEHE; MIT MIR IST KROATIEN“) – ein in dieser Zeit der drängenden Suche nach zukunftsfähigen Modellen des Zusammenlebens über nationale und kulturelle Grenzen hinweg nicht zu unterschätzender Aspekt.

Die Grundidee, die dieser Textsammlung zugrunde liegt, hat ein Buch entstehen lassen, das nicht einfach quasi „am Stück“ von der ersten bis zur letzten Seite gelesen werden will bzw. sollte. Die Gliederung in zehn Abschnitte erleichtert denjenigen, die für die eigene geistliche Lektüre oder auch einen bestimmten Anlass wie etwa einen Gottesdienst o. ä. einen Text suchen, den Zugang. Die ihrerseits literarisch gefassten Überschriften weisen in einladender Weise darauf hin, was die jeweils hier vereinten Texte (z. T. locker) inhaltlich miteinander verbindet. Speziell für liturgiewissenschaftlich Interessierte sind so z. B. II. BRECHEN UND TEILEN – Eucharistische (Hoch-)Gebete; III. CONCILIUM UND COMMUNIO – Liturgische (Re-) Formen; IV. ZEITEN UND GEBETE – Ecclesia orans, und: V. DES VOLKES FRÖMMIGKEIT – Kreuzweg und Rosenkranz bereits auf den ersten Blick gut erkennbar als reichhaltig ausgestattete Fundgruben. Besonders

bemerkenswert auch die verschiedenen Zugänge v. a. zu einzelnen Psalmen, die unter I. NEIN UND AMEN – Biblische Verheutigungen zu finden sind. Wie schon diese wenigen Bemerkungen zu Charakter und Aufbau des Buches zeigen: Es handelt sich um eine Textsammlung, die wirklich kennenzulernen Zeit und Mühe braucht. Und bei manchen Texten, die alle einfach (nur) präsentiert, aber bis auf ganz wenige Erläuterungen in Klammern und Kleindruck nicht weiter eingeordnet werden, benötigt man sicherlich, um ihre verschiedenen Aspekte auszuloten, noch die eine oder andere Zusatzinformation.

Nachwort bzw. „Doppelnachwort“ dreier langjähriger Weggefährtinnen/-gefährten (Uta Stachelhaus-Theimer sowie Michael und Stefan Vesper: 306–312) bezeugen: Man muss sich wohl am besten von diesen Texten, will man sie im Sinne des Autors gebrauchen, ganz persönlich hineinziehen lassen in ein Denken und geistliches (bei Zils immer auch: musikalisch geprägtes) Tun, das im Rahmen einer kritischen Kirchlichkeit nicht aufhört, kreativ eine Kultur des Miteinanders zu fördern, in der Menschsein in Fülle wachsen kann.

Stephan Winter, Münster – Osnabrück

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Bernhard Kohl, Dennis Halft,

Gregor Naumann, Frano Prcela.

REDAKTIONSSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,
Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der
Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,
D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünewald-Verlag,
Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 26,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-
bescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind
schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-
lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-
exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-
straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünewald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Politische Theologie heute



Ulrich Engel
Politische Theologie »nach« der Postmoderne
Geistergespräche mit Derrida & Co.

222 Seiten
Paperback, 14 x 22 cm
€ 25,- [D] / € 25,70 [A]
ISBN 978-3-7867-3094-1

Die von Johann B. Metz konstatierte »Gotteskrise« betrifft nicht nur die Theologie, sie stellt radikal die universalen Grundlagen unseres Zusammenlebens in Frage: die Verantwortung dem bzw. den anderen und Fremden gegenüber. Wo der überlieferte starke Grund nicht länger trägt und Krisenerfahrungen das menschliche Handeln bestimmen, ist nach neuen Begründungen unserer Hoffnung zu fragen.

Vor diesem Hintergrund macht Ulrich Engel die philosophische Dekonstruktion der Postmoderne für den politisch-theologischen Diskurs fruchtbar. Seine Reflexionen setzen an bei den Erfahrungen des Nichtidentischen, des Bruchs, der Leerstelle. Im Gespräch mit Denkern wie G. Agamben, M. de Certeau, J. Derrida oder J.-L. Nancy erprobt er ein anderes, theologisch-schwaches Denken des Politischen.