

GOTTES-GESCHICHTEN. Beiträge zu einer systematischen Theologie. Für Gottfried Bachl. Hrsg. von *Wilhelm Achleitner* und *Ulrich Winkler*. Freiburg–Basel–Wien: Herder 1992. 463 S.

Der Salzburger Systematiker hat zu seinem 60. Geburtstag eine schöne und teils recht persönliche Festschrift erhalten. Ein Graphik-Zyklus „Meditationssteine“ gliedert die Gruppen der Beiträge, ergänzt durch zwei weitere Radierungen (und die „Metamorphose“ auf dem Umschlag), von *H. Friedl*, mit dem B. das Mauthausen-Buch *Auch Dinge haben ihre Tränen* herausgegeben hat. Und den Teil II beschließen 20 Gedichte der Salzburgerin *C. Carsten*. – Die Sachbeiträge sind nach den Hauptarbeitsthemen des Jubilars in fünf Kapitel zusammengefaßt: *I. Gott*. Licht und Liebe. Zum Thema Analogie (*G. Kraus*); Celan – N. Sachs (*K.-J. Kuschel*); Kants Reich-Gottes-Idee (*A. Habichler*); Trinitarische Formeln der österreichischen Hirtenbriefe im Ersten Weltkrieg (*Achleitner*). *II. Kreuz*. Als Ort christlicher Identität, im Anschluß an Kitamori (*J. W. Mödlhammer*); Kreuzes-Weisheit und Sprachschönheit bei Erasmus v. Rotterdam (*H. M. Schmidingner*); Christlich-jüdische Zusammenarbeit im Schatten des Holocaust (*K. Schubert*); Die neunte Stunde in der deutschen Gegenwartsliteratur mit den Schwerpunkten Huchel und (Korbes) T. Dorst (*W. Frühwald*). *III. Tod und Leben danach*. Die „letzten Dinge“ von Diekamp über Wittgenstein zu Rahner und Horkheimer (*W. Raberger*); Gott als Macht der freien Gewinnung (*J. B. Brantschen*); Apokatastasis bei K. Barth? (*U. Winkler*); also drei Beiträge zur Hölle im Sinn der auch von B. vertretenen Hoffnung zwischen Heils-Sicherheit und Sicherheit bzgl. eines doppelten Ausgangs der Geschichte. Außerdem die Frage nach Chiasmus bei Bernhard v. Clairvaux (*G. B. Winkler*); sowie nach der Sinn- und Zielfrage beim Aquinaten: Erkenntnis und Liebe als Glücksweg (*U. Kühn*); der christlichen Lebensfurcht: Cl. Mamertus, Goethe, Schweitzer, gegenüber der antiken Scheu vor Leben und Tod (*W. Speyer*). *IV. Mensch*. Zu einer theologischen Anthropologie des Bezugs – gegen Quietismus, Leistungsethos und „Selbstlosigkeit“ (*E. Ortner*); Kindsein in Gesellschaft und Kirche heute – und im NT (*W. Beilner*); zwei Beiträge wider die Eva-Tradition (*S. Heine*, *M. Leisch-Kiesel*); zur Tradition der geistlichen Mutterschaft (*E. Gössmann*); schließlich, mit 11 Abbildungen illustriert, die düstere Geschlechter-Thematik bei M. Beckmann (*G. Rombold*). *V. Religion*. Den gemeinsamen Hintergrund bildet hier die fundamentalistische Herausforderung, vom Plädoyer für die Rationalität der Wahrheit (*W. Beinert*) über Belege zur Faszination des Untergangs (*J. Niewiadomski*) zur Absage an Angst zugunsten einer Erziehung zur Ehrfurcht (*A. Biesinger*) sowie Reflexionen aus der Erwachsenenbildung in den gegenwärtigen Schwierigkeiten (*H. Renöckl*). – Das ist jetzt nur eine Aufzählung; sie kann immerhin Interessenten Hinweise bieten, im Historischen zu Celan-Sachs, Kant, Erasmus, Bernhard, Beckmann ... systematisch hat wohl nicht bloß an Umfang der Beitrag Beinerts das größte Gewicht. Der Schlußteil gibt nach Elementen einer Biographie (nachmals *H. Friedl*, Cousin des Geehrten) eine Bibliographie der Bücher, Aufsätze und Rezensionen Bachls; ein Verzeichnis der bei ihm gefertigten Diplomarbeiten und Dissertationen; schließlich fünf Antworten Ehemaliger auf die Frage, was sie von ihrem Lehrer gelernt hätten.

J. SPLETT

SUDBRACK, JOSEF, *Eugen Drewermann – um die Menschlichkeit des Christentums*. Würzburg: Echter 1992. 132 S.

Im ersten Teil des Büchleins stellt S. die Person und Grundaussagen seines Autors vor. Der zweite Teil benennt Punkte für einen offenen Dialog als „Grundforderung von und ebenso an Eugen Drewermann“. Im Spektrum der Wortmeldungen sieht diese sich auf der Gegenseite zur Rezension K. Bergers, auch im Eingeständnis ihrer Ungenauigkeit und Subjektivität, weshalb S. sich einen kritischen Leser wünscht (7). Sympathisch berührt das einläßliche Verstehensbemühen, das gleichwohl – so schon eingangs zur Psychoanalyse des Franz von Assisi – deutliche Kritik zuläßt. D. selbst kommt in breiten Zitaten zu Wort, einladend bewegenden wie auch er- und abschreckenden. Allerdings findet seine Kritik deutlich mehr Verständnis als die seiner Kritiker. Psychologie, die Bilder, Jesus in Leben, Tod und Auferstehung, menschliche Angst und Gottes

Barmherzigkeit sind die Titel-Worte des ersten Teils; im zweiten geht es zentral um Jesus als den Christus. Dabei tragen immer wieder Zitate aus den „Strukturen“ die Hauptlast, obwohl es anfangs heißt, „vielleicht“ werde man feststellen müssen, daß D. deren Grundlinien später verläßt (14). Aus Späterem übernimmt S. leider immer wieder die fatalen Alternativen D.s wie z. B. die „biologische“ Jungfräulichkeit (35); oder daß die Erfahrungsbrücke zwischen Karfreitag und Ostern „auf der Welt im Innern“ beruhe, nicht „auf einer wissenschaftlich bewahrheiteten, gleichsam photographischen Identität Jesu“ (42): statt „Tatsachenbeweisen“ Liebe (43); um die Auferstehungshoffnung „von der kalten Lehre in die Vorstellungswelt der Poesie und der Träume, in die Erfahrungs- und Sehnsuchtswelt hinein (zu) erheben“ (51). So sind „nicht Gehorsam – Ungehorsam, sondern Vertrauen – Angst“ die Antipoden der Urgeschichte (57 als ginge es nicht – *in* der Angst-Situation – um Miß- oder Vertrauen). Umgekehrt heißt es an die Adresse der Gegner, es helfe nichts, D. „von vorneherein [wer tut das?] mit der Kategorie des Ja-Aber‘ zu begegnen“ (13): man verkenne ihn, wenn man ihm „einfachhin [?] vorwirft, Sünde durch Angst zu ersetzen“ (58). Wie statt dessen hier? Einmal (55 f.): die Angst gehöre als Bewußtseinsreflex zum Menschen, sodann (59): Angst sei eine sündhafte und Sünden gebärende Verstrickung. Für die Angst als Humanum zitiert S. (58) Ratzinger, ein weiteres nicht erfreuliches Darstellungsmittel: Rahner, Ratzinger, v. Balthasar werden mit Sätzen zitiert, die Ähnliches sagen wie D., doch positiv, während er es exklusiv meint (z. B. 33: Jesus als exemplarischer Mensch). Oder Unhaltbares wird zwar angeführt (das *Muß* einer Abtreibung, um einen kirchlichen Würdenträger nicht in die [vielleicht ihn rettende?] Stunde der Wahrheit zu bringen – 67); doch diskutiert wird, was mit Zustimmung rechnen kann: Anfragen an die Unauflöslichkeit der Ehe (71–73).

Recht hat S. mit seiner Bestürzung, wie sehr die zentrale christologische Frage im Bischofs-Gespräch vergessen (?) worden sei (77). Die Bischofskonferenz bringe die Sache auf den Punkt, doch halt wieder in dogmatisch-gegenständlicher Sprache (79 – wie sonst?). Erzbischof Degenhardts Summarium aber, nach D. sei der Christusglaube gegen die Intention Jesu entstanden, werde D. nicht voll gerecht (79). Man fragt verdutzt, inwiefern, angesichts des Predigt-Zitats (127), wonach Jesus, den Muslimen Recht gebend, sich dagegen wehren würde, wie wir „in den christlichen Bekenntnisformeln ihn anbeten: an der Seite Gottes, an Stelle Gottes, als einen Teil von Gott – wie auch immer“. Dazu S.: „Es wäre billig, mit dem dogmatischen Schmiedehammer auf ein solches Zitat einzuhauen.“ (Darauf nun wollen weder Ärger noch Belustigung passen [128] – nach deren Abklingen übrigens Bergers Hinweis auf die bürgerliche Religiosität und Aufklärung wohl doch der Diskussion wert wäre.) – Unbestreitbar verlangen Glaubensbekenntnis und -verkündigung, vor allem in Umbruchszeiten wie heute, nach neuen Formen. Dazu, heißt es, solle man nicht an Begriffen hängenbleiben, sondern auf die tiefere existenzielle Ebene kommen (39). Aber eines ist, die „berechtigten Anliegen“ D.s in die Theologie aufzunehmen, auch in die Gottes- und Dreieinigkeitslehre (es geht je leider keineswegs bloß um Jesus [wobei ein laienhafter Bibelleser sich fragt, woher D. weiß, wie integriert, entgegenkommend, liebenswürdig Jesus war] und um die Christologie); ein anderes wären klare Worte – nicht nur zu bei D. (vorläufig?) Mißverständlichem, noch bloß zu solchem, was ihm „nicht in den Sinn“ kommt (108), sondern zu ausdrücklich Gelegnetem und Bestrittenem. Wieso „scheint“ nur bei D. Entwicklung selbst den Namen ‚Gott‘ zu tragen? Und wie kann – entlastenderweise – bei ihm solche Rede „auf der Ebene des empirisch Feststellbaren“ liegen (nur in existenziellem Vertrauens-Sprung zu überschwingen – 113), als gäbe es auf der Wissenschafts-Ebene überhaupt eine mögliche Theologie? „Manchmal“ ziehe er den vertrauenden Gottesbezug „in die Kälte des begrifflichen, empirischen Denkens hinein“ (108), heißt es zu D.s These, daß die Quantenmechanik den Glauben an einen allwissenden und allmächtigen Gott widerlege. Geht es denn hier um Begrifflichkeit als solche statt um deren Verfehltheit (eine Verwechslung nicht allein von Gottes- und Professoren-Wissen [109], sondern grundlegender Kategorien)? Und denkt D. nur „manchmal“ so oder schreibt er – seinem *genus litterarium* entsprechend – nur manchmal, was er „heute“ überhaupt glaubt denken zu müssen? Darum für Hörer und Leser wie für sich selbst die Flucht ins Gefühl, in Wünsche, Postulate (112) und Träume? –

„Unterschiede zwischen D. und der klassischen christlichen Lehre“ würden allerdings offenkundig (112). Von welcher Warte aus schreibt hier eigentlich der Verfasser? Und in welchem Geist wäre das notwendige weitere Gespräch zu führen: in dem der Gemeinsamkeit, der in die Wahrheit leitet und darum auch Unterscheidungen fordert, oder im Namen jener „Freiheit“ statt „Abhängigkeit“, wonach „alles in unserer eigenen Seele“ liegt (126)? Empfindsamkeit und „innere Wahrhaftigkeit“ (11) respektiert: sollte es nicht eben dieser als solcher um die *Wahrheit* gehen? Und zwar gerade nicht bloß um ihre (in einem bürgerlichen Mißverständnis Kierkegaards), nicht einmal um „unsere“, sondern um *die* Wahrheit: Ihn (Joh 14,6)?

Etwas ratlos hat Rez. sich gefragt, was bei einem derart ausgewiesenen Autor, einer Autorität in (inner- wie inter)religiösen Fragen, hinter diesen und weiteren Eigentümlichkeiten stehe, die nicht mehr angeführt werden sollen (die gewünschte Kritik folgt wirklich gern dem Rat des Verfassers, es nicht D. nachzutun, geht es uns doch gemeinsam um die – unverkürzte – Menschlichkeit des Christentums). Unter einer Rücksicht werden sie ihm verständlich: wenn man das Buch statt als objektive Information für Dritte als Brief an Dreßermann und seine Freunde liest, als Einladung an ihn und sie zum Innehalten und Sich-Besinnen. Auch dann ist dies nicht die einzig denkbare Weise von Zuspruch und liebevoller „correctio“: doch spricht, traurigerweise, einiges dafür, daß in der Tat, wenn überhaupt noch etwas, dann wohl sie als einzige „ankommen“ könnte. Hoffen wir es!

J. SPLETT

KEHL, MEDARD, *Die Kirche*. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter 1992. 472 S.

Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist die Kirche ein Hauptgegenstand und Hauptstreitpunkt in der katholischen Glaubensgemeinschaft. Das war der Grund, weshalb das Vaticanum II erstmals in der Theologiegeschichte ein Dokument über ihr Selbstverständnis erstellt hat. Damit war freilich die Kontroverse nicht beendet: Sie hob erst recht an, nicht zuletzt deswegen, weil das Konzil zwei Kirchenkonzeptionen unvermittelt nebeneinander stehen gelassen hatte: die mittelalterlich-tridentinische mit vertikaler Ausrichtung und die kommunional-horizontale der Alten Kirche. Letztere schien in der Nachkonzilszeit deutlich zugunsten der erstgenannten abgeschattet zu werden. Das führte, neben manch anderem, zur Krise, in der die Kirche derzeit steht. Die Auseinandersetzung spielt sich auf allen Ebenen ab, auch und sicher nicht zuletzt auf der theologischen. Allein 1992 wurden drei wichtige ekklesiologische Werke im deutschen Sprachraum publiziert: das „Lehrbuch“ von S. Wiedenhofer, die Monographie von J. Meyer zur Schlochttern „Sakrament Kirche“ über einen wichtigen konziliar-ekklesiologischen Begriff und, als letztes, die hier anzuzeigende umfassende Darstellung des St. Georgener Dogmatikers – ganz sicher, um das vorab zu sagen, die reifste Frucht der bisherigen wissenschaftlichen Debatte um die Kirche in den letzten Jahren.

Kehl weicht vom Weg der traditionellen, dem Lehrbetrieb verhafteten Ekklesiologie ab: Er beginnt nicht mit der Hl. Schrift, um dann über Tradition und Lehramt zur systematischen Reflexion zu stoßen, sondern hebt – und das ist sehr verständlich angesichts der eingangs geschilderten Situation – mit einer Option an. Aus seinem ignatianischen Wurzeln heraus läßt er sich geistlich wie theologisch vom Modell der Kirche als „Sakrament der *Communio* Gottes“ leiten. Die Kurzformel dafür lautet: „Als solches bildet sie die vom Hl. Geist geeinte, dem Sohn Jeus Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich Gottes des Vaters berufene Gemeinschaft der Gläubigen, die synodal und ‚hierarchisch‘ zugleich verfaßt ist“ (51). Im ersten Teil wird diesem Programm entsprechend zuerst (trinitäts-)theologisch, dann kommunikationstheoretisch die kommunionale Gestalt der Kirche herausgearbeitet. Dann liefert der Autor eine umsichtige und schonungslos realistische Analyse der Kirche in der Moderne (Zweiter Teil: „Die Wahrnehmung des empirischen Phänomens Kirche“) – schonungslos realistisch in dem Sinne, daß er die strukturell bedingten Konflikte ohne Schnörkel zur Sprache bringt, aber nicht ohne auch nachdrücklich auf die durchaus erkennbaren „Zeichen wachsender *Communio*“ den Finger auszustrecken. Erst im drit-