

ausforderung zu stellen“ (144). – Ich habe das vorliegende Buch mit Interesse und Gewinn gelesen.

R. SEBOTT S. J.

3. Systematische Theologie

VON GOTT REDEN IN SÄKULARER GESELLSCHAFT. FESTSCHRIFT FÜR KONRAD FEIEREIS ZUM 65. GEBURTSTAG (ERFURTER THEOLOGISCHE STUDIEN BD. 71). Hrsg. von *Emereich Coreth, Wilhelm Ernst* und *Eberhard Tiefensee*. Leipzig: Benno 1996. 356 S.

Das Vorwort der Herausgeber spricht vom nicht zu unterschätzenden Einfluß des geehrten Philosophen unter kommunistischer Diktatur – ich möchte (im anderen Sinn des Gerundivums) seinen Dienst an Selbstverständigung und -behauptung denkender Christen geradezu als nicht zu überschätzenden bezeichnen. Unter bestimmter Rücksicht könnte dieser Dienst nach Wegfall der offen-amtlichen Konfrontation noch nötiger werden. Ihm entspricht der Titel des Sammelwerks.

Eingangs kommen die Exegeten zu Wort: *G. Hentschel* zur politischen Macht aus alttestamentlicher Sicht (er übernimmt E. Zengers Rede vom „Ersten Testament“). Amt des Staats war Rechtsschutz und Beistand für die Hilfsbedürftigen sowie die Sorge um den Kult. Die Könige haben hierin versagt. Die Aufgaben bestehen fort, auch bei wünschenswerter Weltanschauungs-Neutralität. *B. Pittner* formuliert im Blick auf die Paulusbriefe Anfragen bzgl. des Umgangs mit Ungläubigen. *C.-P. März* stellt die Christologie von Heb 2,5–9 ins Licht der Anthropologie von Ps 8,5–7 – wie umgekehrt. *H. Schürmann* steuert ein in den 70er Jahren häufig vorgetragenes Referat über das „Etabliert Böse“ nach der Apokalypse bei, das nicht einmal ins Theol. Jahrbuch 1991 gehörte, weil es der kommunistischen Zensur erst gar nicht untergekommen ist. Belegreich informiert *G. Feige* über den Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen und deren Reaktionen. Von dort ein Sprung über Jahrhunderte zu Johannes vom Kreuz, an dem *R. Körner* die Spiritualität theologischen Denkens orientieren möchte (Loslassen, um sich auf Gottes Wirklichkeit einzulassen, nicht zur „Erfahrung“ Seiner, sondern zu gelebter Beziehung auf Ihn). *E. Feil* untersucht (zunächst eigentümlich gereizt) Jean Bodins Siebengespräch bzgl. der „religio naturalis“. (Der Ausdruck stammt nicht von ihm und steht hier auch nicht im Kontext einer „theologia naturalis“.) An einem Textbruchstück führt *M. Seils* Hamanns „figurative“ Exegese vor; darin die erstaunlichen Fragen (107): „Hat Jesus aufgehört ein König der Juden zu seyn. Ist die Aufschrift seines Kreuzes geändert worden. Verfolgen wir ihn nicht also in seinem Volk?“ Jeffersons Gesetz zur Einführung der Religionsfreiheit behandelt *Th. Gertler*: Genese, Text und Exegese. Daraus 200 Jahre später für uns die Frage nach einer Trennung von Staat und Kirche (die sich ostdeutscher Erfahrung anders darstellt als westlicher) und nach der Notwendigkeit religiöser Fundierung eines säkularen Staates.

Das markiert den Übergang zur Moderne. *R. Schaeffler* (Recht und Grenzen eines postulatorischen Gottesglaubens) skizziert und verteidigt sein Unternehmen eines Religionsdenkens in Fortführung Kants (siehe ThPh 71 [1996] 141–144). Bzgl. Zurückhaltung und „Ökonomie“ im Reden von Gott und Glaubensehemnissen greift *J. Mann* auf J. H. Newman zurück (168: „Die Menschen glauben, sie seien ebenso vollberechtigt, über religiöse Gegenstände zu diskutieren, wie wenn sie selber religiös wären. Sie greifen die heiligsten Punkte des Glaubens ... auf, nach ihrem Belieben ... bei einem Glas Wein. Ist es zu verwundern, daß sie künftig Indifferentisten werden?“). Über Philosophie und Religion bei F. Brentano vorinformiert *E. Tiefensee*. Tatsächlich verdient dieser Lehrer wichtiger philosophischer Lehre mehr Aufmerksamkeit; wobei zu seiner „verdeckten Modernität“ wohl gerade auch der Versuch zählt, Philosophie als Religionssubstitut zu begründen. Erst recht unbekannt ist Simon L. Frank (siehe ThPh 71 [1996] 88–98); seine Soziallehre stellt *P. Ehlen* vor. Im Gegensatz zur neuzeitlichen *communis opinio*, doch einzig so schlüssig, begründet er nicht Pflichten in (Menschen-) Rechten, sondern umgekehrt diese in jenen. Dankenswert deutlich äußert sich *E. Coreth* zur Gottesfrage bei Heidegger – im Unterschied zur (Wunsch[?]-)Sicht seines Lehrers J. B. Lotz und anderer (208 [Z. 7]: ‚Nichts‘ statt ‚Sein‘), während *M. Lutz-Bachmann* an

der Kritischen Theorie nicht deren Atheismus diskutiert, sondern ihre Kritik am Diamat thematisiert. (Warum ein „Desiderat für die Zukunft“ [227], sich mit Adornos Satz „wirklich“ [besser wohl: ernstlich] auseinanderzusetzen, daß wer an Gott glaubt, „deshalb an ihn nicht glauben“ könne, so daß der Nichtglaubende die Möglichkeit festhalte, „für welche der göttliche Name steht“?)

Nach einem Beitrag zur (kirchen-)politischen Geschichte (*J. Pilvousek* berichtet über die Vorgeschichte der ostdeutschen Bischofskonferenz) kommt die Systematik zu Wort. *S. Foelz* skizziert einen religionsphilosophischen Ansatz, der das Erkennen im Erkenntnis-Sein situiert (in Korrespondenz zu A. Brunner, Rosenzweig, Buber, Marcel und Levinas). Von *Kardinal König* folgt ein Salzburger Vortrag über Gottesglauben in einer technisierten Welt, der vielleicht nicht bloß Barth- oder „Kierkegaardianern“ zu nobel diskret klingt (ist es so irrelevant [269], ob man das „geistige Ordnungsgefüge“, das Physikern auftaucht, „Metarealität oder Gott“ nennt? Meldet sich die Frage, was man von Christus halte, nur europäisch-historisch? Und wäre von Gott vor allem [wenn nicht gar nur] aus dem Grund zu reden, weil sonst schrecklichere Dinge als Konzentrationslager und Atombomben drohen?) Ein Opfer aggressiver Kirchlichkeit andererseits ist Franz Fühmann geworden; aus der Begegnung mit dessen Leben und Werk denkt *M. Gabel* über das Gespräch zwischen Glaube und Dichtung nach: „... weiter der Wahrheit nachsinnen. / Mehr Schmerz? / Wir werden es erfahren. / Aber es kann wohl nicht anders sein.“ (292 – Dem Rostocker *Vor Feuerschlingen* (197) entspricht bei Hoffmann und Campe bzw. dtv [259] *Der Sturz des Engels*.) Und ausdrücklich Thesen zur Sicht des säkularistischen Menschen im Licht des Glaubens legt *S. Hübner* vor. Er macht darauf aufmerksam, daß wir unwillkürlich ein Gottesverhältnis nach Kriterien unseres religiösen Lebens beurteilen. Von K. Rahner und dem Konzil (GS) her unterscheidet er zwischen der (kategorialen) „Oberfläche“ und der (transzendentalen) „Tiefendimension“ von heilschaffendem Glauben (bei dieser Gewissens-Dimension kann ich nicht sehen, wie hier [298] Ratzingers Sicherheit bzgl. der Fragwürdigkeit einer Berufung auf das subjektive Gewissen zu der Frage nötigt, ob er damit auch Sicherheit über die „ewige Verlorenheit bestimmter Menschen“ vertrete). Inwieweit signalisiere der heutige Atheismus eine Ungleichzeitigkeit nicht nur einzelner Gläubiger mit der Welt? Sei nicht grundsätzlich das Verhältnis der Vielen zu den Wenigen zu überdenken? Wie stehe es um die Selbstverständlichkeit, mit der in der Welt des Mittelalters der christliche Weg als der „ordentliche“ bezeichnet wurde? Gehöre es nicht gerade zur Versichtbarung der Glaubensfreiheit, daß der Glaube immer weniger milieugeragen wird? H. beansprucht nicht, eine *sententia communis* vorzutragen (294); daraus Verzicht auf die Identität des Christlichen oder auf Mission zu folgern, wäre in der Tat ein Mißverständnis (310); wäre es aber schon sozusagen „großinquisitorisch“, die Pastoral für „Kleine und Schwache“ anzusprechen? Und was gilt dem zuvor grundsätzlich vom Kategorialen: wird ihm die Rede von „Oberfläche“ gerecht? „Magisches Weltverständnis“ mit „abergläubischen Elementen“ [301] ist eines; wie weit aber geht die (statt des seinerzeit prognostizierten Endes) inzwischen um sich greifende Verwilderung des Religiösen nicht – auch – auf Ausfälle unserer seelsorglichen und liturgischen Praxis zurück, die der „geschärfte kritische Sinn“ unkritisch nachgeholter Modernität zu verantworten hat? Fraglos begegnen wieder (311) die „Unheilspropheten“: sind nicht gerade biblisch eben diese die wahren (während andererseits Johannes XXIII. nicht „unfehlbarer“ war als seine Nachfolger)? Hinsichtlich der *Heilsfrage* übrigens sehe ich überhaupt kein Problem; wie aber, wenn man diese anthropozentrische Sicht in die Frage nach der Ehre des *Heiligen* und Seines „Namens“ übersteigt?

Es folgen stärker kirchliche Themen. *L. Ullrich* befaßt sich mit den Punkten, die immer noch Lutheraner von Katholiken trennen: das sakramentale Amt, Theologie und Praxis des Bußsakraments, Primatfrage, die Rolle Mariens. *W. Ernst* mustert die Diskussionsgrundlage für den Konsultationsprozeß zum gemeinsamen Wirtschafts- und Sozial-Wort der Kirchen. Ein reformiertes Votum für kirchliche Einmischung in Politik gibt Altpropst *H. Falcke* ab (Statement zu einem Podium des Dresdener Katholikentags). Den Schluß bildet *G. Friemels* Rektorats-Rede von 1993: Eine Universität für Erfurt?, mit einem Plädoyer für die Weltoffenheit von Theologie.

Gewünscht hätte ich mir noch eine Bibliographie des Jubilars (und nicht unterschla-

gen sei der falsche Dativ in Appositionen: 133 [Z. 15 v.u.], 227 [Z. 7 v.u.], 244 [Z. 17f.] – während er 263 (Z. 2f.) besser stünde], 267 [Z. 3 v.u.], 323 [Z. 17 v.u.]. Ansonst möchte Rez. sich nur dem Dank wie den Wünschen nicht bloß der unterschiedlichen Beiträger anschließen.

J. SPLETT

AUTONOMIE UND VERANTWORTUNG. RELIGION UND KÜNSTE AM ENDE DES 20. JAHRHUNDERTS. Hrsg. von *Karl Lehmann* und *Hans Maier*. Regensburg: Schnell & Steiner 1995. 172 S.

1995 haben für drei Januartage die Deutsche Bischofskonferenz und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken zu einem Kongreß nach Berlin eingeladen, der an ein ähnliches Treffen anknüpfen sollte, 1969 vom Zentralkomitee in Bad Godesberg veranstaltet (Kirche, Wirklichkeit und Kunst, hrsg. von H. Maier, Mainz 1980). Nach den Grußworten (in Auswahl dokumentiert) hielt Bischof *Lehmann* das Grundsatzreferat: Autonomie und Glaube. Autonomie meint künstlerische Freiheit und das Selbständigwerden religiöser Motive, doch auch Religionsfreiheit, schließlich eine jede Theonomie ausschließende Absolutheit des Subjekts zwischen Selbstüberhebung und Verzweiflung. Demgemäß mehrgesichtig das Verhältnis des Glaubens hierzu. Im Ringen mit Gott (Gen 32, f.) wird Autonomie aus radikalem Glauben geboren. – Unter Hinweis vor allem auf Hugo Loetscher und Hort Bienek entdeckt *Wolfgang Frühwald* den Römerbrief in heutiger Literatur. Seine Rede von „religiöser Literatur“ wird in der Diskussion durchgehend abgewiesen, mit guten Gründen – niemand freilich geht auf den von ihm genannten Skandal ein, daß ein Kritiker erklären kann, Handkes Buch sei schlecht, weil religiöse Literatur, ohne seine Autorität zu verlieren. – Zum Thema Film wird *Krzysztof Kieslowski*s „Dekalog, Eins“ diskutiert (der Leser erhält nach den Einführungsworten *Ambros Eichenbergers* eine Inhaltsangabe). Angesprochen wird die Bedrohung durch den kommerziellen US-Film; geteilt sind die Ansichten über *Kieslowski*s Symbolsprache. – Die Musik vertritt ein Partitur-Auszug und ein Text des Komponisten *Toshio Hosokawa* zu seinem Stück „In die Tiefe der Zeit“ für Violoncello und Akkordeon. Sodann eine deutliche (An-)Klage von *Thomas Daniel Schlee*: Im Bistum Chur nicht-chorale gebundene Musik in der Liturgie verboten, von Olivier Messiaen so gut wie keine liturgische Musik, dafür in der Kirche immer noch das drittklassige Schunkellied „in“. „Wer heute ausschließlich oder hauptsächlich konfessionell gebunden, also liturgisch schreibt, wird keinen Platz mehr in der Musikgeschichte haben“ (73). In der Diskussion dann das bekannte Wider und Für zum „neuen Lied“, der Ruf nach besserer Ausbildung der Pfarrer, nach Aufwertung des Organisten. Wiederholt wird auf das Stück *Hosokawa* hingewiesen; doch wird an sich eben nicht das Thema Religion und Musik behandelt (worauf *Joachim Hertel* hinweist), sondern es geht um Kirche und (Kirchen-)Musik. – Für die darstellende Kunst lesen wir die Rahmenworte *Hellmuth Matiaseks* zum Auftritt *Lambert Hamels* als *Thomas Bernhards* „Theatermacher“ und *Otto Sanders* Leseproben aus *Thomas Becketts* „Murphy“ und „Molloy“.

Ein Podiumsgespräch zwischen *Herbert Falken*, *Rune Miels* und *Helmut Schober* nach einer Einführung von *Hans Gercke* repräsentiert die bildende Kunst. Auch bei *Gercke* leider (94f.) – obwohl er die Unklarheit ihrer Abgrenzungen sogar anspricht – nur die Reihung von „Etikettierungen wie ‚religiöse Kunst‘, ‚christliche Kunst‘, ‚kirchliche Kunst‘“, anstatt daß Anstöße zur nötigen Differenzierung geboten würden: zwischen diesen Begriffen und hinsichtlich eines jeden selbst. Entsprechend zeigt das Künstlergespräch einmal die Spannung von Kunst und Kunsthandwerk (Altäre und Ambonen), sodann wieder die sattem bekannte Kontraposition von Erfahrung/Zweifel/Angefochtenheit und Dogma – samt dem Angebot eines Theologen, daß auch er sich (106) „in einer mehr oder weniger katechumenalen Situation“ befinde – als wäre er nicht zum Dank für die empfangene Botschaft verpflichtet, und dazu, sie auftragsgemäß auszurichten, statt etwa, wie nicht selten erlebbar, Solidarität im Suchen und Irrtum zu üben. In diesem Kontext eine der m. E. wichtigsten Wortmeldungen des Kongresses, die leidige Frage „religiöser Kunst“ unterlaufend: *Thomas Sternberg* plädiert (108) dafür, „die Kirche müßte sich stärker darum kümmern, ihren Gläubigen Glaubensüberzeugungen zu vermitteln, um sie in die Lage zu versetzen, Kunst auch als religiöse Kunst zu