

„nur Dich als mein Du kennt“) befähigt uns dazu, zum Großen wie zum Kleinen Du sagen zu können (vgl. 429). Der Sohn (der zum Vater „sagt“: „Ich verdanke mich nur Dir“) ermöglicht uns, zu handeln wie er, weil unsere Schutzmauern, die wir aus Angst errichtet haben, durch die Gemeinschaft mit Gott überflüssig werden. Erst vom Vater her aber (der zum Sohn sagt: „Ich bin nur für dich“) läßt sich das Heil des Kerygmas ganz verstehen (432). Daß Gott „für uns“ ist, dies wird am Kreuz offenbar bzw. darin, daß sich der Vater im Kreuz aller Leidenden annimmt. Das Kreuz fordert dazu auf, (wie Jesus) allen Menschen als Mitmenschen zu begegnen und so das Erbarmen des Vaters sichtbar zu machen.

Die Überlegungen der Autorin bewegen sich z.T. auf einem hohen Abstraktionsniveau. Bisweilen scheinen verwendete „nur“-Formulierungen mißverständlich zu sein: Wie der Sohn zum Vater sagt: „Ich verdanke mich nur Dir“, so sollen wir lernen, zu immer mehr Menschen zu sagen: „Ich verdanke mich nur Dir“ (431 f.). Wäre damit nicht jegliche zwischenmenschliche Beziehung überfordert? Sinnvoller scheint in bezug auf Menschen die Verwendung des Wortes „auch“: Sie können zueinander sagen: „Ich verdanke mich *auch* Dir“. Ähnlich stellt sich beim Lesen des anthropologischen Teils („jeder ist für den anderen Mittler des eigenen Ich“, 109) die Frage, ob Personsein hier nicht schon nahezu in Relationen aufgeht. Der neu entwickelte Personbegriff „Selbstpräsenz-in-Beziehung“ wird zwar dem Faktum gerecht, daß der Mensch von vornherein auf Gemeinschaft angelegt und von ihr geprägt ist. Dennoch wird jede Begegnung außer vom Gegenüber doch auch von vielfältigen, z. B. leiblichen und psychischen Vorgegebenheiten, dem Temperament u. a. beeinflusst.

Bei der Erzählform für den Heiligen Geist hält es die Verf.n zwar für möglich, den Heiligen Geist als göttliches „Wir“ in Person zu bezeichnen; sie fürchtet aber, dies leiste dem Mißverständnis Vorschub, es handle sich um eine exklusive „Nur-für-Mitglieder-Mentalität“ (416) und zieht statt dessen die Formulierung vor „Ich bin der, der nur für Dich da ist“ (414 f.). Dies hat zum einen zur Folge, daß sich die Umschreibung der Person des Geistes nur unwesentlich von der des Vaters unterscheidet. Zum anderen besitzt das Miteinander (das „Wir“) über eine Ich-Du-Beziehung hinaus eine noch ganz andere, neuartige Qualität – was bei A.s Trinitätstheologie anscheinend keine Rolle spielt.

Ein klares und gut durchdachtes Konzept, das Verbreitung verdient, drückt sich insbesondere aus in A.s Kriterien, wie in Theologie am besten von Glaubenserfahrung gesprochen werden sollte (Merkmale der Neu-Übersetzung, 69–72; über das „Ich-Sagen“ in der theologischen Sprache, 427; „Erzählformeln“ u. a.).

A. ist durch ihre Erfahrung in Lateinamerika geprägt, wo sich traditionelle kirchliche Verkündigung und defizitäre gesellschaftliche (v. a. Herrschafts-)Strukturen gegenseitig negativ verstärken. Sie will daher eine Trinitätstheologie entfalten, die immer im Blick behält, daß es um das Heil des Menschen in Gemeinschaft geht. Eine Kurzfassung des Werkes erschien 2001 (*Cuéntanos tu experiencia de Dios. Reflexiones sobre el Dios cristiano*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2001, 143 S.).

B. SCHMITT-HONOLD

KLOSE, MARTIN, „*weil es Gott durch die Kirche befiehlt*“ – Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie (Moraltheologische Studien, Neue Folge; Band 3). St. Ottilien: Eos Verlag 2003. X/496 S., ISBN 3-8306-7155-5.

Christoph Moufang gehörte zum sog. zweiten Mainzer Kreis, einer Gruppe von Theologen und Kirchenpolitikern um den Mainzer Bischof Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler, der es um die Durchsetzung der Neuscholastik und des Ultramontanismus ging. Er war fast vier Jahrzehnte lang Regens und zugleich Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der philosophisch-theologischen Lehranstalt des Mainzer Priesterseminars. Insbesondere auch als Chefredakteur des „Katholik“ und als Reichstagsabgeordneter und an führender Stelle im Vereinskatholizismus war er einer der einflußreichsten Kirchen- und Sozialpolitiker seiner Zeit. Es gab bisher nur eine von J. Göttin im Fach Kirchengeschichte erstellte Dissertation über Moufang, die jedoch seiner Moraltheologie kaum mehr als zwei Seiten widmet. Letztere ist Gegenstand der vorliegenden Arbeit, einer von Johannes Reiter angeregten und im Jahr 2002 von der

Katholisch-Theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz angenommenen Dissertation. Der erste Teil (4–168) behandelt das Umfeld: die Situation des deutschen Katholizismus im 19. Jhd. zwischen Säkularisation und Kulturkampf. Zum einen geht es um die grundlegenden Ereignisse, Daten und Strömungen, zum anderen spezifisch um die Mainzer Verhältnisse. Es handelt sich um eine übersichtliche und mit gutem Urteil informierende historische Darstellung, die Aufklärung und Restauration, Katholische Erneuerung und Romantik umfaßt und u. a. wichtige Information zur sog. Tübinger Schule, zum Hermesianismus und zu Anton Günther und dem Güntherianismus bietet. Der zweite Teil (169–434) untersucht Leben und Werk Christoph Mofangs mit dem Schwerpunkt auf seiner Schrift „Grundlinien der katholischen Moral“ (221–409) und mit einer Darstellung seiner Sicht zur „sozialen Frage“ (410–434). Mofang ist zu denjenigen Theologen seiner Zeit zu zählen, „die in schroffer Opposition zu Staatskirchentum und Moderne für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche, für neues kirchliches Selbstbewusstsein und erneuerten kirchlichen Einfluss in der Gesellschaft kämpfen, die [...] auf schlagkräftige, hierarchie- und papstbetonte Geschlossenheit in der Kirche setzen, in der Theologie die Rückkehr zur eigenen Tradition verfechten, apologetisch ausgerichtet sind und gegen die Modernisierer in Kirche und Gesellschaft zu Felde ziehen“ (435). Als Moraltheologe benutzte er für das Hauptstudium vor allem das „Compendium theologiae moralis“ von Jean Pierre Gury und für das Grundstudium sein eigenes Handbüchlein. Das entscheidende Charakteristikum seiner „Grundlinien der katholischen Moral“ besteht in ihrer „Kirchlichkeit“ auf allen Feldern, was nämlich Quellen, Methode, Erkenntnisweise und Inhalte angeht. „Es ist eine Moraltheologie aus dem Binnenraum der Kirche für den Binnenraum der Kirche, die Mofang in den ‚Grundlinien‘ vorlegt“ (436). Damit fällt zugleich die Entscheidung für das Prinzip von Autorität und Gehorsam: „Mofang hebt primär nicht auf Gott als transzendenten, sondern auf Gott als weltimmanenten offenbarenden sittlichen Gesetzgeber ab, der die Kirche mit der Vermittlung seines Willens betraut“ (ebd.). Abgesehen davon, daß jede Rechenschaft über die Kriterien von Offenbarung unterbleibt, entfällt auch weitgehend die Möglichkeit argumentativer Auseinandersetzung mit nicht kirchlich gebundenen Positionen. Das grundlegende Moralprinzip Mofangs lautet: „Sei gesinnt und handele nach dem Willen Gottes, wie und weil er dir durch Christus in der Kirche verkündet ist“ (282). Der ursprüngliche sittliche Rahmgedanke vom Letztziel des Menschen wird im Moralprinzip nicht erwähnt, und so erscheint auch die Einbettung der menschlichen Sittlichkeit in einen umfassenderen theologischen Zusammenhang eher ausgeblendet; aus der Theonomie ist eine Art „Ekklesionomie“ (283) geworden. Der Akzent dieser Moraltheologie liegt zum einen auf der äußeren Autorität, zum anderen auf einer rein objektiven Sittlichkeit, so daß der Mensch als sittliches Subjekt kaum in den Blick kommt. Neben Schrift und kirchlichem Lehramt kommt bei Mofang der Vernunft nur noch eine nachgeordnete Bedeutung zu, ja er kann sagen: „Die Vernunft [...] kann darum *für sich allein* und im *strengen Sinn* nicht als Quelle der katholischen Moral gelten“ (266); sie kann sich neben den kirchlichen Quellen nur noch wie der Kiesel neben dem Diamanten ausnehmen (ebd.). Man findet allerdings bei Mofang tatsächlich auch Ansätze einer teleologischen Normenbegründung sowie Versatzstücke deontologischer Argumentation (380), aber sie haben lediglich den Charakter eines „argumentativen Postskriptums“ (381). Insgesamt geht es aber in der Moral vornehmlich um die „korrekte Erfüllung der von Gott gesetzten und kirchlich vermittelten Ordnung“ (437). Voraussetzung dafür ist eine als unwandelbar gedachte Natur, die Entwicklung, Entfaltung sowie Weggabelungen kaum kennt. Gesetz, Pflicht und Sünde werden die Strukturelemente des Mofangschen Moralsystems. Mofang begreift Moraltheologie als Pflichtenlehre. Erstaunlich ist, daß gerade in einer sich solchermaßen kirchlich verstehen wollenden Moraltheologie die Bedeutung der Gnade für die Sittlichkeit und das sittliche Leben weithin aus dem Blick zu geraten scheint (438); in der ‚Grundlegung‘ werden ihr von Mofang nur zwei dürre Sätze gewidmet: „Die Gnade ist die *zweite* objektive Grundbedingung zur Verwirklichung des Guten. Hiervon wird ausführlich in der Dogmatik gehandelt.“ (287) Auch die Sakramente werden primär unter den Pflichtgedanken gestellt. Sie sind zum einen Mittel zur Erfüllung von Pflichten und stellen zum anderen selber einen eigenen Pflichtenkreis dar. Immer wieder geht es darum, Leistung und Tä-

tigkeit vom Menschen einzufordern. Der genauen Bestimmung von Pflichten entspricht eine genaue Bemessung von Sünden. Moufangs Moraltheologie orientiert sich an Thomas von Aquin und Alphons M. von Liguori sowie J. P. Gury SJ und Th. M. J. Gousset, ferner an K. Martin und H. Klee; sie läßt fast jede Auseinandersetzung mit eigenständigen zeitgenössischen Denkern vermissen. Auf Martin geht vor allem die Grundstruktur der „Grundlinien“, auf Klee die Entscheidung für eine reine Pflichtenlehre, auf Gury die Anlage auf Kasuistik und Beichtstuhl-moral zurück (440). „Während sich der Mainzer Moraltheologe der sozialen Problematik in den ‚Grundlinien‘ noch kaum andeutungsweise widmet, äußert er sich dazu ausführlich in einer Reihe von Ansprachen. Mit klar antiliberalem Zungenschlag analysiert er hier die Ursachen für das ‚soziale Frage‘ genannte Phänomen und wirbt, unter Andeutung auch naturrechtlicher Argumentationsfiguren, für einen Lösungsansatz, der auf eine realistische Sozialreform innerhalb der bestehenden politischen und ökonomischen Verhältnisse hinausläuft. Bis auf wenige Nuancen entspricht dieser sozialpraktische Ansatz Moufangs dem Bischof Kettelers, an den er sich fast durchweg anschließt“ (441). Ursprünglich war für Moufang die „soziale Frage“ eine rein religiös-sittliche Frage. Er sah als Ursache der sozialen Übelstände den religiös-sittlichen Verfall an. „Wie Ketteler ändert auch Moufang seine traditionelle Sichtweise der sozialen Problematik von der Mitte der 60er Jahre an. Religion und Sittlichkeit allein, so heißt es nun, können die soziale Frage nicht lösen: es braucht auch strukturelle Veränderungen und die Mitwirkung des Staates“ (411). An dieser Stelle gewinnt man den Eindruck, daß Moufang seinen sonst sehr innerkirchlich-positivistischen Ansatz in Richtung auf eine stärkere Realitätsorientierung zu überwinden beginnt. Der Autor kommt zu dem Schluß: „In seinen Stellungnahmen zur ‚sozialen Frage‘ gehörte dem Moraltheologen Moufang, wie wir heute wissen, die Zukunft, in seinen ‚Grundlinien‘ hat er sich weitgehend überlebt“ (442). Die umfangreiche Arbeit, die auf sorgfältigem Studium auch ungedruckter Quellen, insbesondere von Nachschriften von Vorlesungen Moufangs beruht und deren Literaturverzeichnis 56 Seiten umfaßt, ist sowohl als historische Einführung in den deutschen Katholizismus des 19. Jhdts. wie auch als systematische Darstellung gelungen. Wünschenswert wäre ein Sach- und Namensverzeichnis gewesen; und dem Verlag wäre ein besseres Silbentrennungsprogramm zu empfehlen.

Die Arbeit hat aktuelle Bedeutung: Sie zeigt, wie problematisch letztlich eine Kirchlichkeit ist, die auf eine Engführung von Autorität als rein formale Autorität hinausläuft. Damit würde das kirchliche Lehramt mit einer Art von Vormundschaft gegenüber für unmündig gehaltenen Rezipienten verwechselt und gerade so letzten Endes nur untergraben.

P. KNAUER S. J.

STOLLE, VOLKER, *Luther und Paulus*. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte; Band 10). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2002. 521 S., ISBN 3-374-01990-0.

Diese außerordentlich anregende Arbeit überzeugt durch ihre Gründlichkeit, solide Argumentation und Wahrhaftigkeit. Der Verf. fragt nicht nur nach den „Grundlagen der Rechtfertigungslehre“ im Paulusverständnis Luthers, sondern darüber hinaus, ob und wie weit diese Sicht auch den Aussagen des Paulus entspricht – so wie wir ihn heute exegetisch verstehen gelernt haben. Dabei werden nicht selten erhebliche Differenzen festgestellt, die einem lutherischen Exegeten wohl leichter abgenommen werden. Stolle (= St.) legt dies vor unter der „Perspektive, mit neuen biblisch-exegetischen Einsichten herkömmliche konfessionelle Konfrontationen zu überwinden“ (68) – was somit eine Einladung an alle Theologen bedeutet, mit ihm gemeinsam am Paulus zu schauen. Es sei nämlich „unübersehbar, dass die Paulusauslegung bis heute weithin noch im Banne des hermeneutischen Ansatzes Luthers steht und ihr eine differenzierte Betrachtung nicht gelungen ist. Das hat dann auch eine konsequente Wahrnehmung des Paulus von seinem eigenen Ansatz her verhindert“ (205). So kann man als katholischer Theologe diese Arbeit nur mit Spannung lesen.