

In einigen Fällen kam es zu öffentlichem Volkswiderstand (310f.), der aber keineswegs gezielt kirchlich mobilisiert worden war. Bischöfliche Hirtenbriefe und Predigten, am stärksten die von Galen, protestierten gegen die Klosteraufhebungen (312–323); aber es kam zu keiner starken gemeinsamen Aktion. Der „Ausschuss für Ordensangelegenheiten“ suchte die Passivität zu überwinden (323–327), kam jedoch zu spät. Sein Haupterfolg ist jedoch die Rettung der elsässischen Klöster 1943; sonst liegt seine Bedeutung generell in der Förderung entschiedenerer Widerstandshaltung im Episkopat, speziell für den „Dekalog-Hirtenbrief“ 1943. Für Nuntius Orsenigo hatten erst recht die Klöster und Orden keine kirchliche Priorität: Er meinte und sprach es wiederholt aus, dass man sich damit abfinden müsse, dass die Kirche in Deutschland ohne sie weiterexistiere, da sie nicht zur „Substanz der Kirche“ gehörten (331 f.).

Das letzte Kapitel (339–383) befasst sich mit den komplizierten Vorgängen der Wiedererstattung und Entschädigung nach dem Krieg. Die meisten Häuser waren nicht sofort frei, sondern anderweitig, vor allem als Lager für „Displaced Persons“, belegt. gelang immerhin die Rückkehr in die Häuser bis spätestens Anfang der 50er-Jahre, so zogen sich die Wiedergutmachungsverfahren speziell bei den von der Volksdeutschen Mittelstelle beschlagnahmten Einrichtungen wegen der komplizierten Rechtslage bis in die 70er-Jahre hin.

Die sehr verdienstvolle Arbeit hat wirklich Neuland erschlossen. Am wichtigsten erscheint das Ergebnis, dass die Klosteraufhebungen, wenngleich letztlich in der Hand Himmlers, nach keiner klaren und einheitlichen Strategie von oben, sondern durch regionale und lokale Instanzen nach Willkür geschahen und auch in ihrem Modus regional sehr große Unterschiede aufweisen. Eine kleine Korrektur muss freilich angebracht werden. Das Franziskanerkloster Frauenberg in Fulda war nicht, wie die Verf.in (281) schreibt, das erste Kloster im Altreich, das (am 14.02.1940) beschlagnahmt wurde. Fast genau ein Jahr vorher, am 15.02.1939, wurde das Franziskanerkloster Kelkheim in der Diözese Limburg aufgehoben (K. Schatz, *Geschichte des Bistums Limburg*, 279; übrigens auch von der Verf.in auf 307, Anm. 124, erwähnt); weitere Aufhebungen kirchlicher Häuser schlossen sich in Limburg noch vor Kriegsbeginn an, wie aus dem Buch des Rez., das die Verf.in leider nicht kennt, ersichtlich ist. KL. SCHATZ S. J.

3. Systematische Theologie

MÜLLER, KLAUS, *Glauben – Fragen – Denken*. Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. Münster: Aschendorff 2006. XVII/349 S., ISBN 978-3-402-00420-3.

„Verführung zum Selberdenken“ – wenn Klaus Müller (= M.) die aristotelische Definition von Propädeutik („Vorschule“) bzw. Protreptik („Vorstufe“) im Vorwort seines Lehrbuches auf diese griffige Formel bringt, dann charakterisiert er damit besser seine Methode, als er dies durch ausführliche Vorbemerkungen hätte tun können: In einer gut eingängigen Sprache gelingt es ihm, kurz und bündig darzutun, *was* „Christliche Philosophie“ (epistemologisch, methodisch und inhaltlich) *ist*. In seiner Konzeption und inhaltlichen Ausarbeitung wendet dieses Buch sich damit an *Studierende* der Theologie – genau genommen stellt es ein Lehrbuch für die Bachelor-Prüfung im Fach „Christliche Philosophie“ dar. Als solches berücksichtigt es die Normen des Bologna-Prozesses, der in Zukunft die Theologie an den deutschen Hochschulen neu strukturieren wird. Somit sind auch schon die beiden Folgebde. angekündigt, welche die nötige Vertiefung der in dem vorliegenden, knapp 350 Seiten starken Bd. nur andeutungsweise behandelbaren Problemstellungen erbringen sollen.

Wer nun denkt, M. handle die zehn „Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie“, die er für das Erlangen eines theologischen Studienabschlusses „unverzichtbar“ hält (XVI), auf „konventionelle“ Weise ab, sieht sich gleich auf den ersten Seiten der Umsetzung dieses Projekts eines Besseren belehrt. Nach der Feststellung, dass zum Studium der katholischen Theologie nun einmal Philosophie gehört, eröffnet er die

Begründung dieser Tatsache mit der Definition der Letzteren als den „Hausteufel“ Ersterer. Für M. ist die Wahl des „[e]twas salopp[en]“ Ausdrucks, wie er zugibt, jedoch nur die Oberfläche der systematischen Aussage, die Philosophie als „Durcheinanderwerfer“ für die Theologie zu betrachten (1). Dieser Auftakt der systematischen Abhandlung hat paradigmatische Funktion für die Methodik des Verf.s. An keiner Stelle lässt sich jedoch die daraus entstehende Befürchtung bestätigen, M. betreibe „Effekthascherei“ – eine solche ließe sich nur aufrechterhalten, wenn damit gleichzeitig ein Abflachen des inhaltlichen bzw. theoretischen Niveaus und des inneren Spannungsbogens der Abhandlung einherginge. Dass dem keineswegs der Fall ist, soll anhand weniger Beispiele gezeigt werden:

Beginnen wir bei der Gesamtkonzeption des Bds. Die ersten beiden Kap. thematisieren unter den Überschriften „Vernunft und Glaube – allererste Annäherung“ und „Modelle im Verhältnis von Philosophie und Theologie“ (1–23, 25–60) die systematische Stellung, die der Philosophie innerhalb der Theologie zukommt. Diese muss in einem ersten Anlauf natürlich das problematische Verhältnis Glauben–Wissen und als Konsequenz den epistemologischen Status der Theologie wie auch der Philosophie selbst klären. Hierbei wird deutlich, wie M. gekonnt die systematische Frage stets vor dem Hintergrund ihrer philosophisch-theologischen Genese versteht und somit durch eine aktualisierende Interpretation der Texte seinen Lösungsansatz präsentiert. Dabei macht Verf. keinen Hehl daraus, dass es sich bei den Interpretationen um seine Herangehensweise an die Quellen handelt, die natürlich dann in ihren Ergebnissen auch zu Trägern seines systematischen Gesamtansatzes werden. Darüber gibt er in intellektueller Redlichkeit an geeigneter Stelle Rechenschaft (59f.). Als Texte zur Elaboration des Glaube-Vernunft-Verhältnisses wählt M. eine „eher drittrangige“ Episode (5), die gleichwohl ob ihrer Anschaulichkeit besondere Erklärungskraft besitzt: einen Ausschnitt aus den Schwierigkeiten Bonifatius' bei der Christianisierung im Bereich des heutigen Bayern. Die beiden anderen Beispiele hingegen sind Klassiker der Theologiegeschichte (Karolingischer Prädestinationsstreit und Eucharistiestreit). Gerade an letzterem Beispiel wird ein weiterer Grundzug der Müllerschen Argumentation deutlich: Er begründet seinen eigenen systematischen Ansatz nicht ausschließlich abstrakt-theologisch, sondern wesentlich auf der Analyse und systematischen Befragung jener Zeugnisse, welche den historischen Grund des Aufkommens der jeweiligen Fragen nahebringen. So kommt er in der Analyse der fundamentalen Passagen Lanfranks und Berengars von Tours zum Eucharistiestreit zu dem bündigen und klaren Ergebnis, es handle sich „[i]m Grunde [...] um einen antiaristotelischen Kampfbegriff an einer theologischen Frontlinie“. Damit führt er den Eucharistiestreit auf die Auseinandersetzung „um das Verhältnis von Autorität und autonomer Vernunft“ zurück und verleiht diesen historischen Zeugnissen plötzlich eine – zumindest für den Bachelor-Studenten der Theologie – ungeahnte Aktualität (10f.). Ebenso seine Herleitung des epistemischen Status' der Philosophie: Die klassischen Ansätze beim „Staunen“ (Platon) und „Zweifeln“ (Descartes) werden durch ihre kritische Betrachtung mit Hilfe Spinozas und Nietzsches aktualisiert und durch den sprachphilosophischen Ansatz Wittgensteins ergänzt: Dem Verf. kommt es auf den verbindenden Gedanken dieser drei Zugänge an, der darin bestehe, jeweils auf ein „unhintergebares Moment“ zu stoßen (21). Damit ergibt sich das Resümee dieses ersten Kap.: „Jegliches Wissen, das uns überhaupt zugänglich ist, wurzelt im Allerletzten in einem Grundakt des Vertrauens, dass wir prinzipiell in einem wie auch immer näher zu bestimmenden wissensförmigen Verhältnis zu unserer Welt und zu uns selber stehen“ (22).

Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen wird sodann einer nochmaligen historischen Überprüfung unterzogen, wenn M. im zweiten Kap. die beiden Grundoptionen vorstellt, die sich aus der Übernahme jener Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie seitens des Christentums ergaben, zu welcher das griechische Denken bis zu Sokrates gelangte: die „kritische Tätigkeit ausdrücklich als Gottesdienst“ zu begreifen (31). Diese beiden Grundoptionen seien im Bereich der christlichen Theologie die Ambivalenz zwischen Paulus und Johannes, zwischen Tertullian und Justin, zwischen Augustinus und Thomas auf der einen sowie eine Linie, die Denker wie Othloh, Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux, Blaise Pascal, Leo Schestow oder Martin Heidegger verbindet, auf der anderen Seite (32–47). Seine vermittelnde Po-

sition begründet M. auf Justin, Anselm von Canterbury und den frühen Rahner: „Es gibt ein wechselseitiges Prius zwischen Theologie und Philosophie“ (52), eine These, die er nach einer ausführlichen Darstellung anhand der Einwände Kants und Nietzsches nochmals kritisch durchprüft (55–58). Dies führt ihn zur endgültigen Fassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie: Gelange Erstgenannte bezüglich der „Existenz von Letztverbindlichem“ von sich aus lediglich zu Hypothesen, könne sie gleichwohl die „Sinnhaftigkeit“ theologischer Vorgaben herausstellen und damit Aussagen über die Möglichkeitsbedingung für die Realisierung des theologischen Anspruchs treffen. Dies bringe eine notwendige „Selbstbescheidung“ der Philosophie bezüglich der Frage mit, „[o]b diese Bedingungen erfüllt sind“ (58). Diese „Selbstbescheidung“ führe dazu, dass die Philosophie einerseits keine theologischen Prämissen mehr ([neo-]scholastisch) zu „beweisen“ in der Lage ist, ihr aber gleichzeitig zugetraut werden kann, „das Ganze des Glaubensgeheimnisses philosophisch als möglich und sinnvoll nachzuvollziehen“ (59). Verf. ersetzt damit die horizontale Trennlinie zwischen beiden Disziplinen durch die Konzeption eines dialektischen Miteinander.

In den Kap. 3 bis 5 widmet sich Verf. der philosophischen Grundlagenreflexion: „Sein und Schein – Von der Wahrheit und ihren Problemen“ (61–94), „Weite und Grenze der Sprache“ (95–134), „Kunst des Verstehens“ (135–158). Nach der Bereitstellung der klassischen erkenntnistheoretischen Grundlagen in Kap. 3 knüpft M. in seiner Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie und Hermeneutik des 20. Jhdts. an die aktuelle Diskussion an und verbindet damit in gewohnter Weise Information und Interpretation: Durch diese beiden philosophischen Richtungen samt ihrer derzeitigen Verzweigung und Ausläufer sieht Verf. gewissermaßen das Problemfeld aufgespannt, in der sich die heutige Theologie, will sie aktuell sein, notwendigerweise bewegen muss: Kap. 4 thematisiert als Herausforderung den „Sinnlosigkeitsverdacht“ des „Logischen Empirismus“ (111–114), was zu einer Neureflexion des klassischen Konzepts der „Analogie“ herausfordert (120–130). Diese bewerkstelligt M., indem er es im sprachanalytischen Begriff der „disclosure“ spiegelt und dazu bei Aristoteles und dem Kusaner Anleihen nimmt (131–134). Das urchristliche Konzept der Hermeneutik, für das zentral die Namen Origenes und Schleiermacher stehen und das mit der katholischen Gadamerrezeption wieder auf die aktuelle Tagesordnung der Theologie gelangt ist (136–151), problematisiert M., indem er in deren postmoderner Formulierung die Wahrheitsfrage zugunsten einer argumentativen Gleichgültigkeit gegenüber verschiedenen Traditionen ausgehebelt sieht (150), weswegen diese mit der Postmoderne konform gehe, die „Auflösung der für das abendländische Denken ohne Zweifel konstitutiven Idee“ mit sich zu bringen, „dass alles, was sinnhaft und vernünftig sein solle, eine letzte gedankliche und auch sprachliche Einheit bilden müsse“ (153). In dieser Weise beraube sich aber Gadamer gerade jeder Möglichkeit, einen wirklich gewichtigen Einwand gegen die Postmoderne formulieren zu können (156).

Ethik und Anthropologie sind die Themen der folgenden Titel: „Was sollen wir tun?“ (159–180) und „Rätselwesen Mensch“ (181–237). Dabei bereitet Verf. unter ersterem Begriff die Grundlagen für das dem gesamten Bd. zweifelsohne seinen Stempel aufdrückende siebte Kap. Eine Gesamtübersicht über die traditionelle Leib-Seele-Diskussion sowie über den aktuellen Stand der „mind-brain“-Debatte (186–199) leiten dann die Behandlung derjenigen Thematik ein, von der sich M. Weg weisende Strategien für die aktuelle Theologie erwartet: der Subjektivität. Nachdem er deren urchristlichen Ursprung (unter den historischen Verankerungen sei ausdrücklich auf Pico della Mirandola verwiesen) aufgezeigt hat (200–215), hebt er eine Dimension der modernen Subjektivität à la Descartes und Bruno ans Licht, die den Subjektivitätskritikern im Gefolge Heideggers und Levinas' (219–221) überraschend scheinen mag: M. erkennt hier keineswegs ein „sich selbst genügende[s], selbstherrlich herrscherliche[s] Subjekt“, sondern macht die Dimensionen von „Gebundenheit“ und „Rückbezug auf das Unendliche“ als „Grund-erfahrung unserer Subjektivität“ aus (216–218). Entgegen aller „brachial[er]“ Versuche im 20. Jhd., den Subjektgedanken zu eliminieren, breche immer wieder das irreduzible Faktum des Selbstbewusstseins hervor – am argumentativ z. Zt. wirksamsten, laut M., im Beitrag H.-N. Castañedas (221–230). Nach der somit ermöglichten fundierten Levinaskritik (231–237) sucht M. die Subjektivitätsthematik in der Theologie wieder neu zu

begründen. Dazu sieht er sich jedoch theologischen Vorbehalten ausgesetzt, an deren Grund zentral der Name Baruch de Spinoza steht und die seit dem „Pantheismusstreit“, dem „Atheismusstreit“ und dem „Theismusstreit“ an der Wende vom 18. zum 19. Jhd. die wirkliche Radikalität des Subjektivitätsdenkens aus dem Bereich der katholischen Theologie zu verbannen gewusst haben (Kap. 8: „Hoffnung, die Gründe kennt“, 239–256). Nun wird auch die Bedeutung der spezifischen Ausrichtung und der Platzierung des Ethik-Kap. deutlich: Führe die in den drei „Streiten“ zum Ausdruck kommende „Krise“ der überkommenen Philosophie und Theologie – die sich nicht von ungefähr gerade am Gottesbegriff entzünde – zu einer „Verinwendung der Thematik des Religiösen im Sinn ihrer Subjektivierung“, womit je die Begriffe „Sittlichkeit“ und „Gewissen“ ins Zentrum rücken, werde deutlich, wie gerade die Schlagworte „Pantheismus“ und „Atheismus“ bis heute die überfällige Auseinandersetzung mit dieser neuzeitlichen Herausforderung des Subjektgedankens an die Theologie zu verhindern wüsten (257). M. stellt sich hier der „Gegenprobe“ und prüft den im Vorhergehenden durch die Subjekt-kategorie profilierten Gottesbegriff an der radikalen Religionskritik der Neuzeit: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Comte, Weber (Kap. 9: „Zwischen Verdacht und Verteidigung – Panorama moderner Religionskritik“, 257–289) – ohne auf die in diesem Bd. immer wiederkehrende Stellungnahme zu den jüngsten Äußerungen Habermas' zu Religion und Christentum zu verzichten (288). Wieder eher „klassischer“ von der Thematik her, jedoch ebenfalls unter Berücksichtigung der neuesten Diskussion (Swinburne, Unwin), gestaltet sich das letzte Kap.: „Die philosophische Gottesfrage“ (291–338).

Dem Verf. gelingt es auf virtuose Weise, „Pflicht“ mit „Kür“ zu verbinden bzw. den notwendig abzuhandelnden Lernstoff in aktueller und didaktisch ansprechender Weise darzubieten und dabei gleichzeitig einen auf dem Niveau der derzeitigen philosophisch-fundamentaltheologischen Diskussion liegenden Forschungsbeitrag zu leisten bzw. – radikaler formuliert – etliche, lange Zeit für „Grundaxiome“ dieser Disziplin gehaltene Annahmen kritisch zu hinterfragen („Was die Aufklärung und die Romantik umtrieb, harrt nach wie vor angemessener Antwort. Nur dass die Glaubwürdigkeit einer solchen Antwort mittlerweile gegen das Gewicht einer Jahrhunderte langen Verweigerung erkämpft werden muss“ [258]). Die Verbindung von „Lehre und Forschung“, die gegenwärtig oftmals als mittlerweile unmöglicher Spagat gekennzeichnet wird, erhält durch diesen Bd. ein leuchtendes Exempel ihrer Durchführbarkeit. Für das Bachelor-Studium bringt diese Methode den Vorteil, dass sie die neue Theologengeneration auf die in der nächsten Zeit zu diskutierenden Probleme der „Christlichen Philosophie“ vorbereitet. So empfiehlt der Rez. diesen Bd. ausdrücklich als Lehrbuch für das Theologiestudium.

Aber auch den in der Ausbildung der Theologen Tätigen legt der Rez. dieses Buch nahe, und zwar insofern diesem eine luzide Selbstreflexion der eigenen Disziplin entnommen werden kann. Wenn sie die im vorliegenden Bd. angesprochenen Thesen nicht bereits aus anderen Monographien des Verf.s kennen, finden sie hier eine präzise Definition des „Ortes“ der „Christlichen Philosophie“: „Auf welche genauere Weise kann Religion Rationalität so implizieren, dass einerseits deren kritischer, auch religionskritischer Impetus erhalten bleibt, aber gleichzeitig das spezifisch Religiöse nicht dissoziiert wird?“ (288). Mit seiner Monographie, die als solche eine Andeutung der Antwort des Verf. auf diese Frage darstellt, eröffnet er den Spannungsbogen für die beiden Folgebde., auf die an dieser Stelle bereits ausdrücklich verwiesen sein soll. M. KRIENKE

BONGARDT, MICHAEL, *Einführung in die Theologie der Offenbarung* (Einführung Theologie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 206 S., ISBN 3-534-15996-9.

Knapp zehn Jahre nach der von H. Waldenfels veröffentlichten „Einführung in die Theologie der Offenbarung“ ist in derselben Reihe ein neuer Aufriss einer christlichen Offenbarungstheologie von dem katholischen Berliner Systematiker M. Bongardt (= B.) vorgelegt worden. Nach meinem Ermessen handelt es sich hier um das Musterbeispiel eines gelungenen Lehrbuchs in systematischer Theologie, von dem Lernende wie Lehrende viel profitieren können. B. geht von der unbestrittenen Voraussetzung aus, dass