

chronologisch unmöglich die Voraussetzung für Äußerungen P.s aus dem Jahr 1926 sein, die R. in diesem Zusammenhang als Beleg anführt (vgl. z. B. 53, Anm. 323–325; Datierungen des von R. herangezogenen P.-Materials finden sich auf S. 11 und 25 f., spielen aber in der Dissertation – incl. Quellenverzeichnis – keine Rolle mehr). Die Ergebnisse der sehr detaillierten neutestamentlichen Studie v. Campenhausens werden überdies von R. nur sehr knapp referiert (52f.) und klingen im weiteren Verlauf der Arbeit immer wieder in unklaren Äußerungen über eine für das frühe Christentum irgendwie vorauszusetzende „Trennung“ zwischen dem „Zeugnis des Wortes“ und dem „Zeugnis des Blutes“ weiter, die R. gleichwohl gerade im Blick auf P. stets sofort wieder zurücknehmen muss (vgl. z. B. 59, 61, 154, 220). R. bezieht sich in solchen Passagen auf die inzwischen in der Forschung längst allgemein gewordene Einsicht, dass der frühchristliche Begriff des „Martyr“ als *terminus technicus* weiter gefasst war als der heutige und – sehr vereinfacht gesprochen – auch lebende Zeugen bzw. Charismatiker umfasste, die wegen ihres kraft des Heiligen Geistes abgelegten Zeugnisses körperliche Züchtigungen (P.: „Strafen öffentlichen Rechtes“, AS 1, 101) erlitten und überstanden hatten. Dieser *terminus technicus* hatte einerseits bereits eine Vorgeschichte, erfuhr andererseits ab dem 3. Jhd. eine Bedeutungsverengung auf den hingerichteten „Blutzeugen“.

Dabei war P. Mitte der 1920er-Jahre natürlich nicht der erste, der sich in dieser Hinsicht vertieft mit dem frühchristlichen bzw. altkirchlichen Märtyrerbegriff zu beschäftigen begann. Ihm vorausgegangen waren insbesondere in der protestantischen Theologie bereits Studien und Diskussionen jener Protagonisten, die P. selbst im EC-Artikel „Martirio e Martire“ (1952) auflistet, z. B. Kattenbusch 1903, Geffcken 1910, Holl 1914/16, Reitzenstein 1916, Lohmeyer 1927/28. In diesen und vielen anderen einschlägigen Studien, die P. nachweislich kannte, tauchen auch schon Elemente auf, die bei P. dann eine besonders ausgeprägte Rolle spielen sollten, z. B. der Zusammenhang von Martyria und charismatischer Vision/Offenbarung oder auch die Verbindungslinien zum Apostolatsbegriff (vgl. dazu AS 1, 98ff.). Die Bedeutung der martyriumstheologischen Schriften P.s (seine sehr fachspezifischen, historischen Studien mit etlichen Verweisen auf die Märtyrerfrage stehen hier nochmals auf einem anderen Blatt) scheint mir in diesem Zusammenhang darin zu liegen, dass P. mit dem ihm eigenen sicheren Zugriff diverse *membra disiecta* aus den ihm vorliegenden historischen Forschungsbeiträgen herausholte, im Kontext seiner tiefen Kenntnis der komplexen (früh-)christlichen Glaubens- und Lebenswelt zu einer konsistenten Theologie zusammenzog, am schließlich in den auch rhetorisch äußerst geschliffenen Vorträgen 1935/36 den „feurigen Hauch“, als der uns der „Geist des Urchristentums“ aus dem Mund der Märtyrer „entgegenschlägt“ (AS 1, 116), einer Kirche zu übermitteln, die sich in vielen ihrer Glieder in Deutschland gerade anschickte, erneut zu einer Kirche der Märtyrer zu werden.

B. NICHTWEISS

HOYE, WILLIAM J., *Liebgewordene theologische Denkfehler*. Münster: Aschendorff 2006. 192 S., ISBN 3-402-00220-5.

Mit der vorliegenden Untersuchung will der Verf. (= H.) Theologen dazu anhalten, „die Aufmerksamkeit angemessen zu fokussieren“ (10), um einige gängige Plausibilitäten – dank eines möglichst sauberen begrifflichen Werkzeugs – als theologische Denkfehler zu entlarven. Folgenden zwölf Irrtümern versucht H. den „Anschein von Wahrheit“ zu nehmen (10): „Glaubenswissenschaft“ (11–25), „Christus als Anfang der christlichen Theologie“ (27–35), „Glaube an die Kirche“ (37–40), „Glaube als freie Entscheidung“ (41–47), „Zufriedenheit“ (49–65), „Der Wille Gottes und die Verantwortung des Menschen“ (67–85), „Der Primat der Praxis“ (87–113), „Konkret“ (115–124), „Gotteserfahrung“ (125–135), „Gottesbegriffe“ (137–158), „Wahrheit und Wahrheiten“ (159–174), „Wirklichkeit und Wirklichkeiten“ (175–188).

Das erste Kap. ist der Frage gewidmet, ob Gott oder der Glaube den primären Gegenstand der Theologie bildet: Ist „die Theologie angemessener als Gotteswissenschaft oder aber als Glaubenswissenschaft zu definieren“? (11) Der „in den neuesten Nachschlagewerken“ (13) vorherrschenden Bestimmung der Theologie als Glaubenswissenschaft hält der Verf. entgegen, dass „die Glaubensreflexion zweifelsohne eine wesentliche Auf-

gabe der Theologie ist, aber es ein Denkfehler ist, wenn sie zu ihrer Definition gemacht wird“ (16). H. konzediert zwar, dass das Selbstverständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft dieser „eine fundierte Selbständigkeit und eine schlüssige Abwehr gegen kritische Angriffe von außen“ (16) sowie ein konfliktfreies Verhältnis zur Naturwissenschaft verleiht. Zugleich beanstandet er „das naive Verhältnis zur Philosophie“ bzw. die Trennung der Philosophie von der Theologie in der Glaubenstheologie (18). Als Alternative zum Konzept der ‚Glaubenswissenschaft‘ verweist der Verf. auf das thomanische Theologiekonzept, wie es in der S.th. vorliegt. Indem für Thomas die *revelabilia* und nicht allein die *revelata* den Inhalt der Theologie konstituieren, können alle Wirklichkeiten unter einem spezifischen Betrachtungsaspekt, *sub ratione Dei*, Objekt der Theologie sein (19). Als theologische Tugend bezieht sich der Glaube auf die Wahrheit überhaupt (22). Bei den namentlich nicht näher genannten Verfechtern der Glaubenswissenschaft diagnostiziert der Verf. eine Selbsttäuschung, denn „kein Theologe gibt den Glauben einfach weiter. Er kann nicht umhin, selbst denkend, interpretierend, auswählend daran beteiligt zu sein“ (21). Resümierend hält H. fest: „Es gibt tatsächlich Glaubenswissenschaft, aber dies ist nur ein Teil der Theologie“ (21), denn „die christliche Theologie beinhaltet mehr als nur das spezifisch Christliche“ (22).

Im zweiten Kap. widersetzt sich der Autor der Annahme, „das spezifisch Christliche *per se* für das Wesentliche des Christentums zu halten“ (28). Im Gefolge von K. Rahner erachtet er es als verfehlt, in der christlichen Theologie „bei Jesus Christus als dem schlechthin letzten Datum anzufangen“ (27). Ohne die eigene (eventuell unbewusste) Philosophie zur Geltung zu bringen, ist es unmöglich, die Offenbarung zu hören oder zu lesen (29): „Die Frage, die der Mensch ist, ist die Bedingung der Möglichkeit für das Hören der Antwort, die die christliche Offenbarung ist“ (34). Die Philosophie ist daher unverzichtbar in der Theologie (29), wie der Verf. mit Verweis auf die Enzyklika *Fides et Ratio* (1998) betont (29–35).

Den Gegenstand des dritten Kap.s bildet die Beschäftigung mit „der ständigen Versuchung der Kirche, sich selbst zu vergötzen“ (H. de Lubac) (38). Bei der Auslegung von *credo... ecclesiam* greift der Autor auf die Deutungen von Faustus von Riez, Thomas von Aquin, K. Rahner, des vom Konzil von Trient veranlassten Römischen Katechismus und des Katechismus der katholischen Kirche zurück und hält als Fazit fest: Die Kirche hat von Gott unterschieden zu werden; sie „ist nicht der Stellvertreter oder Platzhalter Gottes. [...] Die Kirche ist nicht der präsenste Gott, sondern die weltliche Präsenz Gottes“ (37).

Im vierten Kap. setzt sich der Verf. mit dem Denkfehler auseinander, „dass man die rettende theologische Tugend des Glaubens mit dem Glaubensbekenntnis gleichsetzt, das sich auf einzelne Glaubenswahrheiten bezieht. Mit anderen Worten: dass man *den* Glauben und *das* Glauben nicht klar voneinander unterscheidet“ (44). Während das Glauben frei sein kann, ist der Glaube, den Thomas als *interior instinctus* bezeichnet, nicht Gegenstand einer bewussten Willensentscheidung. Im Einklang mit Thomas und dem Katechismus der katholischen Kirche bestimmt H. den Glauben (*fides*) als von Gott geschenkte, ‚eingegossene‘ theologische Tugend, deren wesentlicher Inhalt Gott als die Wahrheit selbst ist. Die Frage nach der Heilsnotwendigkeit des Glaubensaktes (*credere*) erörtert der Verf. mittels einer knappen Sichtung von S.th. II-II, q.2, a.3 entlang der vier Stichwörter „Wirklichkeitsbegriff“, „Geschichte“, „Staunen“ und „Glauben“ (46–47) und kommt zum Schluss: „Die fundamentale Gottesbeziehung entsteht also nicht aufgrund einer freien Entscheidung. [...] Der Glaube hat die Form von [...] geschenktem Verlangen“ (47).

Im fünften Kap. wird „die Annahme, Zufriedenheit sei das Lebensideal“, als Denkfehler entlarvt (49). Epikurs „Einübung der Einstellung der Zufriedenheit“ (51) hält der Verf. die scharfe Trennung zwischen Zufriedenheit und Glück im Christentum „mit seinem jenseitigen, unvorstellbaren Glücksideal“ entgegen (53f.). Ein geglücktes „Leben ‚in der Wahrheit‘ [...], das sich nicht am subjektiven Zustand des Erlebens misst“ (62), darf nicht mit einem glücklichen Leben verwechselt werden. Aufgrund der Entzweigung von Erleben und reflektierendem Selbstbewusstsein ist das geschichtlich sich vollziehende Leben des Menschen von einer unaufhebbaren Entfremdung gekennzeichnet. Da volles Glück die Aufhebung dieser Entzweigung erfordert (63), verbleibt der Mensch in einem „Zustand des nicht zufriedenzustellenden Strebens nach Glück“ (64).

Im sechsten Kap. unterzieht der Verf., gestützt auf Analysen von R. Spaemann und Thomas, die Forderung nach einer Weltverantwortung einer kritischen Prüfung: „Wer für alles verantwortlich ist, ist nicht mehr instande, gegenüber irgendeiner höheren Instanz Verantwortung zu tragen, zumal da er selbst die höchste Instanz verkörpert“ (68). Anstelle einer globalen Ethik, die wegen ihrer Über-Menschlichkeit unmenschlich sei, plädiert H. für eine Gewissensmoral; Verantwortung bleibt „von ihrem Wesen her etwas unaufhebbar Subjektives und Individuelles“ (77). Der Ausräumung eines weiteren theologischen Missverständnisses ist der letzte Abschnitt des Kapitels vorbehalten. H. verneint die Frage, „ob das staatliche Gesetz in Übereinstimmung mit der Moral gebracht werden muss“ (78), durch den Verweis auf die thomanische Gesetzeslehre. Für Thomas müssen die Gesetze den Menschen entsprechend ihrer Verfassung auferlegt werden. Um die in der Tugend Unvollkommenen nicht zu überfordern, sind nur die schwerer wiegenden Laster gesetzlich zu verbieten. Eine christliche Moral hat nach H. den Charakter bzw. die Subjektivität höher zu bewerten als die Handlungen (83).

Im siebten Kap. stellt sich der Verf. der für die Religion höchst problematischen „Idee, dass die Praxis einen Vorrang vor der Theorie innehat“ (87). Der Sinn der Religion besteht für H. nicht in gesellschaftlichem Handeln. „Das Christentum *hat* eine Moral, aber es *ist* nicht eine Moral“ (94). Die Verabsolutierung der Moral ist das Resultat einer „kurzsichtigen Metaphysik“, wie M. Heideggers Kritik an der Technik für den Verf. aufgezeigt hat (95). Im Gegensatz zur modernen Bewusstseinshaltung, welche allein eine praxisbezogene Theorie für sinnvoll erachtet, vertritt der Autor „die Lehre vom Primat der ‚Theorie‘“ (111), welche er u. a. im Kontext der aristotelischen Eudaimonie, der christlichen Glaubenslehre von der Anschauung Gottes und des Phänomens des Staunens über die Wirklichkeit verortet.

Im achten Kap. untersucht H. den Denkfehler, „dass dem Konkreten mehr Realität zukommt als dem Abstrakten“ (115). Er verweist dazu auf die Begriffsgeschichte und zeigt auf, wie das Abstrakte für den Platonismus und Neuplatonismus, aber auch für Cusanus und Dionysius Areopagita „mehr Wirklichkeit als das Konkrete besitzt“ (116). Obgleich die empirische Naturwissenschaft sich mit dem Konkreten beschäftigt, so geschieht dies auf abstrakte Weise durch Begriffe, Aussagen, Gesetze etc. Angelehnt an die Abstraktionstheorien von Thomas, C. F. von Weizsäcker und K. Rahner bestimmt der Verf. die Abstraktion als „die spezifisch menschliche Weise, Konkretes zu erfassen“ (123).

Im neunten Kap. geißelt der Autor die inflationäre Rede von konkreten Gotteserfahrungen auf dem Hintergrund des *Corpus thomisticum* und C. F. von Weizsäcker als einen inneren Widerspruch: „Könnte man Gott erfahren, so wäre Gott *ipso facto* ein Geschöpf“ (127).

Die Ausräumung der irrigen Annahme, „dass es etwas wie einen ‚Gottesbegriff‘ gibt“ (137), wird im zehnten Kap. unternommen. In einem ersten Schritt zeigt der Verf. im Rückgang auf die Lehre von der unähnlichen Ähnlichkeit (138) und die thomanische Erkenntnislehre auf, dass jedes Gottesbild allein „das trifft, was Gott nicht ist“ (140). In einem zweiten Schritt werden auch die Gottesbegriffe „als Wissen von dem verstanden, was Gott *nicht* ist“ (141). In einem dritten Schritt entwickelt der Autor die These, dass bei jedem Menschen, „der überhaupt bewusst lebt, das heißt, Sätze bildet“, ein „Gottesatz“ vorhanden ist: „Dieser Satz besagt, dass Gott ist, dass Sein selbst ist“ (157). Als Menschen können wir zwar „nicht wissen, *was* Gott ist, aber wir können doch erkennen, *dass* er ist“ (148).

Im elften Kap. wird die für die Theologie bedeutsame Unterscheidung zwischen Wahrheit und Wahrheiten anhand der thomanischen Lehre vom irrenden Gewissen behandelt. Im zwölften und letzten Kap. expliziert der Vf. erneut seine Theorie, wonach jeder, der die Alltagssprache verwendet, „von einer Wirklichkeit weiß, die ihre Wirklichkeit *ist*“ (187).

Ein Personenverzeichnis beschließt die Untersuchung. Sie besticht durch eine Fülle von anspruchsvollen Anregungen, welche zu einer Revision gängiger Ansichten des Zeitgeistes einladen. Besonders hervorzuheben ist das Anliegen des Autors, die Philosophie „nicht allein aus pastoraltheologischen oder pädagogischen Gründen, sondern „aufgrund des Wesens des offenbaren Wortes selbst“ (35) innerhalb der Theologie und des Theologiestudiums aufzuwerten. Der Hinweis, dass die Sprache selbst durch ihre

Grundbegriffe und ihre Grammatik „eine philosophische Vorentscheidung enthält“ (21), verdeutlicht die Vergeblichkeit einer radikalen Trennung der Philosophie von der Theologie. Eine Bereicherung stellt ferner das Bemühen des Autors dar, mit Thomas einen maßgeblichen Referenzautor der katholischen Tradition in die aktuelle theologische Diskussion einzubringen. Die Rückbesinnung auf Thomas geht bei H. einher mit der begrüßenswerten Orientierung an der im Mittelalter gepflegten Form des systematischen Theologietreibens: „Während man im Mittelalter kognitive Faktoren beim Denken beachtet und trainiert hat, appelliert man heutzutage oft an die Gefühle – etwa: Betroffenheit statt Syllogismus“ (9). Nachteilig wirkt sich die mitunter allzu knapp gehaltene Darstellung des thomanischen Gedankenguts in der Untersuchung aus. Um der vom Verf. vorgelegten, dichten Rekonstruktion der Argumentation bei Thomas folgen zu können, ist es manchmal unerlässlich, besagte Stellen im *Corpus thomisticum* nachzuschlagen. Dabei zeigt sich, dass sich der Autor nicht auf eine bloße Thomas-Paraphrasierung beschränkt, sondern etwa bei der Skizzierung von S.th. II-II, q.2, a.3 (46f.) eine eigenständige *analysis fidei* vorlegt, die nicht in all ihren Details durch die angeführten Thomas-Stellen gedeckt ist. Fraglich ist, ob der Autor die Aussageabsicht von S.th. II-II, q.2, a.5 durch die Deutung trifft, dass „der Glaube für Thomas nicht primär, sondern nur sekundär mit der biblischen Offenbarung verknüpft ist“ (43). Denn nach Thomas ist dasjenige *per se* Gegenstand des Glaubens, *per quod homo beatus efficitur* (S.th. II-II, q.2, a.5, c) bzw. *illa per quae ducimur ad vitam aeternam*; das *occultum divinitatis* und das *mysterium humanitatis Christi* gehören daher *per se* zum Glauben (S.th. II-II, q.1, a.8, c). Die pauschale Zurückweisung der Möglichkeit einer Gotteserfahrung, zu der sich H. durch Thomas legitimiert sieht, müsste des Weiteren durch die Berücksichtigung der thomanischen Raptus-Lehre (S.th. II-II, q.175) ausbalanciert werden, wonach sowohl Moses als auch Paulus auf Erden eine Anschauung der *divina veritas in sua essentia* zuteil wurde (S.th. II-II, q.175, a.3, ad 1). Nur schwer nachvollziehbar ist ferner, inwieweit der Autor auf dem Hintergrund seiner These, „dass ein neuer Gedanke in der Theologie wahrscheinlich nichts als ein [sic!] Irrtum darstellt“ (10), dem Phänomen der Dogmenentwicklung angemessene Rechnung zu tragen vermag. Es bleibt schließlich zu hoffen, dass die Chancen und Grenzen der Theorie vom „Gottessatz“, wonach „in einem Satz [...] eine Öffnung der Realität auf Gott hin geschieht“ bzw. „Sätze ein Bewusstsein davon verkörpern, dass es die Wirklichkeit selbst gibt“ (148), im Rahmen einer breiteren Rezeption weitere Klärung erfahren. An dieser Stelle müssen einige Anmerkungen genügen: Da die These vom Gottessatz auf einer Korrespondenz-Theorie der Wahrheit beruht, hätte H. offenzulegen, weswegen er diese den Konsensus- und Kohärenz-Theorien der Wahrheit vorzieht. Ferner stellt sich die Frage, ob mit dem Gottessatz-Konzept eine nur in bestimmten Kulturen nachvollziehbare Argumentationsfigur vorliegt. Für das Wissen, dass Gott bzw. dass das Sein selbst ist (157), ist die Verwendung des „Wortes ‚Wirklichkeit‘ mit der doppelten (analogen) Bedeutung (konkret und abstrakt)“ konstitutiv (179). Bleibt Angehörigen einer Sprachgruppe, in der nicht zwischen Wirklichkeit und Wirklichkeiten unterschieden wird, diese rudimentäre Gotteserkenntnis vorenthalten?

C. J. AMOR

4. Praktische Theologie

ZUR GRÖßEREN EHRE GOTTES. Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart. Herausgegeben von *Thomas Gertler/Stephan Ch. Kessler/Willi Lambert*. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 414 S., ISBN-10: 3-451-28944-X; ISBN-13: 978-3-451-28944-6.

Zum 450. Todestag des Ignatius von Loyola (†1556) haben namhafte Jesuiten versucht, Ignatius und sein Werk (vor allem die Exerzitien) theologisch für die Gegenwart neu zu bedenken. Das Buch enthält 20 Beiträge; auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen. *R. Garcia-Mateo* (Hat der Mystiker die Theologie nötig? Zur Relevanz der philosophisch-theologischen Studien bei Ignatius von Loyola, 12–34) stellt die