

werden (vgl. Phil 3,20f.)? Ohne dieses heilsgeschichtliche Medium „Leib Christi“ bleibt unsere Vorstellung von Vollendung vielleicht doch zu abstrakt-spekulativ; erst im Raum des Leibes Christi bekommt auch das Gebet der Lebenden *für* die Verstorbenen und *zu* ihnen um ihre Fürsprache einen unaufhebbaren theologischen Sinn.

Der sechste und letzte Teil (226–270) entfaltet unter der Überschrift „Gott – das letzte Ziel unseres Lebens“ auf sehr ansprechende und viele Missverständnisse ausräumende Weise die zentralen Glaubensgehalte des eschatologischen Vollendungsgeschehens: Was bedeutet „Begegnung mit Gott im Tod“, was Gericht, Läuterung, Hölle, Hoffnung auf Allversöhnung und ewiges Leben? Schließlich: Wie lässt sich das Erhoffte bereits in diesem Leben vorwegnehmend erfahren? Auch hier ließe sich über den einen oder anderen Punkt diskutieren, z. B. was die Bindung des Versöhnungswillens Gottes an die Versöhnungsbereitschaft der Opfer den Tätern gegenüber betrifft, 243; auch die in den verschiedenen Schriften des NT hervorgehobene, aktive Rolle Christi im Endgeschehen ließe sich – über den Zusammenhang zwischen seiner und unserer Auferstehung hinaus – noch konkreter profilieren, etwa sein Tod für uns, sein Begrabenwerden (1 Kor 15,3f.), sein Hinabsteigen in das Reich des Todes und sein Wiederkommen zum Gericht.

Wie dem auch sei, die kritischen Anmerkungen können und sollen nicht die hohe Anerkennung schmälern, die ich diesem Buch zolle. Es ist ein Buch „zur rechten Zeit“, um in unserer Gegenwart angesichts so vieler neuer Anfragen dem biblischen Auftrag auf vernünftige und glaubwürdige Weise gerecht zu werden: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15).

M. KEHL SJ

PECH, JUSTINUS C. / SCHACHENMAYR, ALKUIIN (Hgg.), *Zwischen Philosophie und Theologie*. Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen. Heiligenkreuz: Be&Be Verlag 2013. VIII/ 210 S., ISBN 978-3-902694-55-3.

In der Kürze liegt die Würze. Schon Karl Rahner nannte 1976 seine Einführung in den Begriff des Christentums im Vorwort einen „kurzen Versuch“. Der vielhundertseitige „Grundkurs“ schließt mit einem selbstkritischen Epilog zur Notwendigkeit von „Kurzformeln des Glaubens“. Heute, angesichts einer exorbitanten Vermehrung sogenannter Inhalte (neudeutsch: *content*), einer vor vierzig Jahren unvorstellbaren Menge massenmedial verfügbarer Textbausteine, steht die Theologie noch immer vor dieser Aufgabe. Sie muss sich in der Flut der Mitteilungen nicht nur – wie immer schon – behaupten und rechtfertigen. Sie muss sich dazu mehr denn je selbst beschränken, auf das Wesentliche fokussieren, knapp und prägnant formulieren – um überhaupt gehört zu werden.

Denn in der vernetzten Gesellschaft ist Aufmerksamkeit zur entscheidenden „Resource“ (Franck) verkommen, zum Flaschenhals, den auch die stichhaltigsten Argumente zuallererst passieren müssen. Kommt ein ernsthaftes Gespräch (130) über die religiösen Grundfragen des Lebens nicht zustande, konstatieren manche verärgert eine Art Aufmerksamkeitsdefizitsyndrom beim „Hörer des Wortes“, andere verweisen frustriert auf die mangelnde „Anschlussfähigkeit“ der Inhalte, obgleich es drittens auch an der Kommunikation der Gesellschaft selbst (149) liegen könnte, die sich vor allem inhaltlich drastisch verändert hat. Für welche Diagnose man sich entscheidet, welchen Pol dieser „Triangle“ man präferiert, sagt nach Fichte vor allem etwas über den Diagnostiker (131).

Die Situation ist jedenfalls unerfreulich. Das gilt für Theologie im Allgemeinen und für ihre Grundlagendisziplin Fundamentaltheologie im Besonderen. Nicht, dass es an Veröffentlichungen und Mitteilungen, an Gehalt und Inhalt (also an „content“) fehlen würde! Allein, die Kommunikation will nicht (mehr) so recht gelingen, und dies nicht nur im Blick auf die Gesellschaft. Theologische Reflexionen besetzen Nischen, sie füllen keine Säle (mehr). Das war einmal anders, lange ist das nicht her. Doch selbst im inneren Kreis der Hochinteressierten, an theologischen Fakultäten und kirchlichen Akademien, treten verblüffende Verstehens- und Vermittlungsprobleme (133) auf. Schuldzuweisungen sind möglich, aber – wiederum neudeutsch – nicht hilfreich. Was also ist zu tun?

Die pragmatische Antwort der Herausgeber dieses Sammelbandes besteht in 13 „Interpretationen zu zentralen fundamentaltheologischen Begriffen“ und einer Hinfüh-

rung in der lobenswerten Absicht, Studierenden einen Einstieg in Fundamentaltheologie anzubieten. Diagnostisch haben sie sich dabei klar für die Hörerseite entschieden. Der „Bologna-Prozess“ zwingt dazu, bereits in den ersten Studiensemestern (also zu früh) systematische Theologie anzubieten. Das eigentliche „Desiderat“ bestehe jedoch darin, dass heutige Schüler „eine[r] klassische[n] humanistische[n] Bildung entbehren“, sich nicht „mit den antiken Autoren beschäftigen“ und auch nicht mehr „Latein, Griechisch und Hebräisch lernen“ (VII). Sollten wirklich Altsprachlichkeit, Kenntnis der Antike und humanistische Bildung notwendige Bedingung einer adäquaten Hermeneutik christlicher Theologie sein, sollte ihr Ausfall ursächlich für die genannten Kommunikationsprobleme sein, sähe es in der Tat düster aus für die wissenschaftlich reflektierte Glaubensweitergabe. Stimmt die Diagnose?

Die Themen jedenfalls, entfaltet von zum Teil sehr namhaften Autoren, folgen einer luziden Choreographie: von der „Wahrheit“ zur „Kirche“. (Darüber kann nur staunen, wer sich bei der o. g. „Triangel“ möglicher Diagnosen für einen anderen Pol als den der Hörer entschieden hatte.) Zwischen dieses katholische Alpha und Omega (17, 21) reihen sich elf weitere Begriffe ein: „Glaube“ und „Person“, „Freiheit“ und „Liebe“, „Gewissen“ und „Erfahrung“, „Symbol“, „Tod“ und „Bild“ sowie „Religion“ und „Offenbarung“. (Noch stringenter wäre diese Linie m. E. mit einem Tausch von Symbol und Tod.)

Bernhard Krömer besteht darauf, dass „in einer Welt voller Wahrheitsansprüche“ auch Religion legitim auf „absolute Wahrheit“ rekurrieren kann (29f.). Er sondiert die semantischen Varianten des Wahrheitsbegriffs, referiert zustimmend den Fundamentaltheologen Klaus Müller und verweist auf die performative Selbstwidersprüchlichkeit jedes Relativismus. (Dieser traditionsreiche Einwand übersieht allerdings, dass sich aus performativen Notwendigkeiten (128) kaum Normatives ableiten lässt, das einer letzten Reflexion standhielte.) Doch lege „es sich nahe, Jesus Absolutheit zuzusprechen“ (32), auch wenn menschliches Erkennen „im Glauben immer Stückwerk ist und bleiben wird“ (36).

Justinus C. Pech versteht „Glauben“ nach einer lexikalischen Sichtung der christlichen Begriffsgeschichte „als Form des Standfassens in der Wirklichkeit“ (47) und verwahrt sich gegen rein positivistische Weltinterpretationen. Die vielbeachtete Habermas-Rede in der Paulskirche ist ihm dafür dankbarer Beleg.

Die Präntention dieses Sammelbandes, begriffsgeschichtlich komplexe Sachverhalte in verständlichen Worten so darzulegen, dass daraus nicht nur Kompetenz, sondern auch inhaltliche Position erwächst, löst auf vorbildliche Weise *Robert Spaemann* ein. In seinem kurzen Abriss zum Personbegriff meißelt er in sorgfältiger Absetzung zu konkurrierenden Konzepten die unveräußerliche Personalität als allein angemessene Rede vom Menschen heraus. Das gilt auch für *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz'* Beitrag, den man in der knappen Präzision des ausgebreiteten historischen Materials (105–114) und der souveränen Zusammenschau zu einer „Anthropologie des Gewissens“ (114–117) nur loben kann. Wie von selbst zeigen sich in der begriffsgeschichtlichen Durchsicht jene Bruchstellen, an denen „die Selbstkritik einer neuzeitlich zu selbstgewissen Anthropologie“ zur „Wiederaufnahme theologisch grundierter Konzepte“ (117) einladen könnte.

Glänzend, für Einsteiger vermutlich jedoch allzu kondensiert, ist *Jörg Splett's* religionsphilosophische Analyse des Erfahrungsbegriffs. Erfahrung führe als „Geist- und Freiheitsgeschehen“ zu „Einsicht, Verstehen“ (124), wenn man in der „Schichtung der Phänomene“ „das unsichtbare Ich des anderen“ (121) erkenne und diese nicht einfach als Symptome auffasse. „Dieselbe Realität ist unterschiedlich erfahrbar“; daher sei es unumgänglich, „sich zwischen möglichen Deutungen zu entscheiden“ (120). Insofern sei „alle Erfahrung Glaubenserfahrung“ (119), in dieser Hinsicht bestehe der Antagonismus von Glauben und Wissen gar nicht. Vielmehr sei „nach der rechten Weise von Erfahrungsauslegung“ zu fragen, einer doppelgesichtigen Hermeneutik, die mit Ricœur als Manifestation und Illusionsabbau, nach Splett als „einverstehendem“ und diagnostizierendem Verstehen „auftrete. „Dass beide Hermeneutiken ihr Recht haben, versteht sich. [...] Es gilt zu wählen. [...] zu sehen, dass man schon immer gewählt hat“ (130f.).

Christoph Böhr skaliert Freiheit im „Versuch ihrer Erkenntnis“ (69) von der äußeren über die innere zur Glaubensfreiheit als „Freiheit aller Freiheiten“ (79). Kants positive Freiheit versteht er als „Anspruchsrecht der Bürger gegenüber dem Staat“, „von ihren

Rechten einen tatsächlichen Gebrauch zu machen“ (72). Die nach Kant „eigene Gesetzgebung“ (112; KpV 59), das autonome Vernunftvermögen als eigentlichen Bestimmungsgrund freien Willens, erkennt Böhr nur in der depravierten Gestalt einer „Selbstbestimmung [...], das zu tun und zu lassen, was gerade der Stimmung des Augenblicks [...] entspricht“. (72) Zugänge zu einem „Begriff der transzendentalen Freiheit“ (76) findet er bei Bonhoeffer, Sokrates und Wojtyła sowie in der „Unbedingtheit des Gewissens“, die sich in der Glaubensfreiheit (81) manifestiere. Hinweise zum paulinischen Freiheitsbegriff gibt Gerl-Falkovitz (110), zum fichteanischen Splett (131).

Cornelius Keppeler meditiert über „den schillernden Begriff der Liebe“ (101), den er spekulativ entfaltet. Die Liebe Gottes ermögliche als Fundament „die innerweltliche Bedeutung von Liebe“ (92), die in ihrer geglückten Form die göttliche Liebe symbolisiere, in „seiner plattesten Form“ jedoch „dem Bösen Einflussmöglichkeiten“ eröffne (96). Diese Ambivalenz mit Paulus anzunehmen, lasse den „sich ausliefernden Charakter“ (102) wahrer Liebe als Kreuzesnachfolge deuten. – In knappen Strichen skizziert *Alkuin Schachenmayr* die durch Johannes Paul II. konstatierte gegenwärtige „Kultur des Todes“ und stellt ihr entschieden die Lehre und die ethischen Positionen der Kirche entgegen. In Liturgie und Frömmigkeit Beheimatete finden interessante Aspekte zum christlichen und außerchristlichen Todesverständnis. Durchaus katechetisch wird auf die „lebendig machende Grenze“ des Todes als „einmalige Handlungsmöglichkeit“ hingewiesen, schon auf Erden die ewige Seligkeit zu erlangen – „oder auch nicht“. Der Tod sei als „Eingangspforte zu einem abwechslungsreichen und bewegten Raum“, zu verstehen „als Sehnsucht des Sabbaths“ (143 f.) – *Michaela C. Hastetter* sieht Parallelen zwischen dem vor- und frühchristlichen Bilderverbot und Bultmanns bildkritischer Entmythologisierung, der sie Ratzingers „Rehabilitierung des Bildes“ entgegenstellt, mit der eine „Anerkennung des göttlichen Handelns“ einhergehe (164). Alter wie neuer Bildersturm wurzle „in einer ungenügenden Wertschätzung der menschlichen Natur Christi“ (161). Bild und Metapher, die Hastetter nicht weiter unterscheidet, wohnten „in ihrer gültigen Aussagekategorie“ ein Handlungsimpuls inne, „den wir verwirklichen sollen“ (164 f.), was sie an Teresa von Avilas Bekehrungsbericht exemplifiziert.

Drei Aufsätze zu den „eigentlichen“ fundamentaltheologischen Traktaten beschließen den Sammelband, sie hätten m. E. nicht nur aus wissenschaftssystematischen Gründen weiter vorn im Band stehen können. Hervorragend ist die sehr lesenswerte Begriffsklärung von „Religion“ durch *Rémi Brague*. Das einschlägige Vokabular wird sorgsam begriffs- (168–172) und philosophiegeschichtlich (174–179) eingeordnet und ausgeleuchtet. Die Unvermeidlichkeit (das Christentum sei „die einzige Religion, die nur eine Religion und nichts anderes ist“; 179) sowie die „Kosten“ eines „vom Modell des Christentums“ geprägten Begriffsrasters werden nicht verschwiegen, jede oberflächliche Verwendung des Religionsbegriffs knapp und prägnant zurückgewiesen (173).

Eine gut lesbare Einführung und einen konzisen Überblick trägt *Wolfgang Klausnitzer* zum Traktat „Offenbarung“ bei (der griech. Schreibfehler ist in der 2. Aufl. korrigiert). Ungeachtet der geschichtlichen Begriffsvielfalt bleibe Offenbarung in der Neuzeit „die das Christentum fundierende und strukturierende Wirklichkeit insgesamt“ (183). Klausnitzer rekapituliert die Wissenschaftsgeschichte des Traktats seit der Renaissance, erläutert verständlich drei Offenbarungsmodelle nach Max Seckler, besonders das wirkmächtige instruktionstheoretische, und stellt die lehramtliche Entwicklung dar, exemplarisch von *Dei Filius* über *Dei Verbum* zu *Fides et ratio*.

Unmissverständlich positioniert *Peter Hofmann* in dogmatischer Diktion die Kirche als grundlegend eucharistisch verfasste. „Unterschiedliche Heilsangebote“ (197) könne es schon aus systematischen Gründen nicht geben, die *notae ecclesiae* bilden die Kriteologie, in der Theologiegeschichte aufgeworfene Fragen zu entscheiden: nach Hierarchie und Universalität, nach Kirchenstiftung und Institutionalisierung, nach Amt und Eucharistie. Selbstgewiss beschließt sein Beitrag auch den Sammelband: „Die Kirche identifiziert sich mit Gott, wenn sie kommuniziert. Darin findet sie alles. Außerhalb davon ist, wie sie weiß, nichts: kein Heil, kein Ziel, keine Identität“ (208).

Kann eine Einführung in katholische Fundamentaltheologie auf die theologie- wie philosophiegeschichtliche Rekonstruktion heutiger Problemhorizonte verzichten? Ja, das

kann sie. Sofern sie sich, wie die Herausgeber dieses Bandes, diagnostisch für die Hörerseite entscheidet, mithin die Aussagen der Tradition sachlich für im Wesentlichen unproblematisch hält und zugleich unterstellt, dass das hermeneutische Vorverständnis der Nachgeborenen, für den der Band ja vornehmlich gedacht ist, von der veränderten Kommunikation der Gesellschaft nur oberflächlich affiziert sei. Andernfalls müsste man sich bemühen, bestehende Fragen wahrzunehmen, also die richtigen Fragen zu stellen, statt sie bloß richtigzustellen. Es könnte nämlich nicht nur „zeitgeschichtlich notwendig sein, Begriffe [...] unter veränderten geistesgeschichtlichen Gegebenheiten [] neu zu bedenken“ (11), sondern „methodisch-kritisch“ nach der Angemessenheit der Begriffe selbst zu fragen. Dazu wären zunächst „die Denkmodelle der heidnischen Umwelt zu durchdringen und zu verstehen, um die christliche Botschaft in einer für sie verständlichen Form zu den Menschen bringen zu können“ (16), wie die Herausgeber völlig zu Recht anmahnen.

Entlang der einleuchtenden Gliederung und entsprechend etlicher Anregungen im Band selbst (z. B. 21, 51, 101) wäre heuristisch ein analog konzipierter Sammelband zu zeitgenössischen Stichworten denkbar, beispielsweise von „Erkenntnis“ zu „Gesellschaft“. Die elf Themen dazwischen könnten lauten: „Vernunft“ und „Identität“, „Handeln“ und „Interpersonalität“, „Ethik“ und „Entscheidung“, „Kommunikation“, „Kontingenz“ und „Sinn“ sowie „Kultur“ und „Kritik“. Diese auf den ersten Blick wenig religiös klingenden Begriffe als genuin theologische Fragestellungen aufzuweisen und zur kirchlichen Tradition (bzw. den Themen dieses Bandes) in Beziehung zu setzen, würde auch Lesern mit anderen Diagnosepräferenzen Zugänge bieten. Denn das Wahre ist nur das Ganze, darin sind sich Philosophie und Theologie (Ratzinger, Einführung, 186) einig. M. WICHMANN

KEPPELER, CORNELIUS, *Perspektivische Personalführung*. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur. Marburg: Tectum 2014. 375 S., ISBN 978-3-8288-3320-3.

Klassische Anwendungsbereiche der katholischen Soziallehre sind ökonomische und gesellschaftliche Fragestellungen unter sozialetischer Perspektive, wobei individualethische Aspekte zumeist zweitrangig bleiben. Letztere werden eher in der Moraltheologie abgehandelt, zu deren inhaltlichen Schwerpunkten jedoch das Arbeitsleben gerade nicht gehört.

In den Wirtschaftswissenschaften wiederum, die einen großen handlungsorientierten Strang beinhalten, spielen einzelne Akteure (Menschen und Institutionen) eine zentrale Rolle. Interaktion, Tausch und Beziehung sind zentrale Begriffe der Wirtschaftswissenschaften. Obwohl die Personalität das zentrale Prinzip der katholischen Soziallehre ist, finden sich in ihrem Umfeld nur wenige praxisrelevante Analysen personaler Interaktionen. Die jüngste Schrift des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden „Zum Unternehmer berufen!“ aus 2012 hat diesen Mangel behoben und nimmt die spezifische Situation von Unternehmern und Führungskräften in den Blick. Sie verbleibt jedoch methodisch eher in einer deduktiv naturrechtlichen Argumentation, welche zwar wertvolle handlungsleitende Ergebnisse hervorbringt, allerdings kaum als Grundlage für den Dialog mit den Wirtschaftswissenschaften dienen kann. Diese Lücke schließt die Dissertation von Cornelius Keppeler in Bezug auf die Personalführung.

Personalführung ist im Arbeitsleben ein überaus wichtiges und zugleich komplexes Thema. Im Grunde ist fast jeder in der Wirtschaft Tätige eine Führungsperson; das Paradigma des Taylorismus mit einem hohen Grad der Spezialisierung, in dem Arbeitnehmer wie am Fließband standardisierte Tätigkeiten übernehmen, ist spätestens seit dem Durchbruch der von Peter Drucker ausgerufenen Wissensgesellschaft ohnehin überholt. Aufgrund dieser Entwicklungen sind die Anforderungen an Führungspersonen erheblich gestiegen; die Arbeit von Keppeler (= K.) untersucht nun, inwiefern die katholische Soziallehre in dieser Situation einen Orientierungsrahmen geben kann.

Das erste Kapitel beinhaltet eine ausführliche Darstellung der katholischen Soziallehre zunächst anhand der philosophischen (d. h. naturrechtlichen und jüngst auch diskursethischen) Grundlagen sowie einen kurzen schöpfungstheologischen Einschub. Anschließend erfolgt eine breite Diskussion der drei grundlegenden Prinzipien der Personalität, Solidarität sowie Subsidiarität. Der jüngeren Entwicklung der katholischen Soziallehre folgend, ergänzt K. diese klassische Trias um das Prinzip der Nachhaltigkeit,