

Stellen ihre Akteure waren, bieten historische und biographische Informationen im Lichte der theologischen Wahrheitsfrage. Alle diese Texte lassen deutlich erkennen, was P., zumal in den 20er-Jahren, persönlich bewegte: ob und wie er auf die Dauer in der evangelischen Kirche beheimatet bleiben könnte oder ob er nicht eines Tages den Schritt in die katholische Kirche hinein zu vollziehen haben würde.

Der zweite Bd. bietet die Dokumentation des Briefwechsels mit einer Reihe von Zeitgenossen und Kollegen aus dem Raum der evangelischen und katholischen Theologie sowie zahlreicher Tagebucheintragen. Dazu kommen einige autobiographische Texte P.s und Erinnerungen anderer an ihn. Von daher ergibt sich die Struktur des Bds.: I. Briefwechsel, Notizen und kleine Texte, II. Fragmente, III. Autobiographische Texte, IV. Begegnungen mit Erik P. Auch diese Texte stammen vorwiegend, freilich nicht ausschließlich aus den frühen Göttinger und Bonner Jahren. Das *genus litterarium* dieser Texte bringt es mit sich, dass das, was sie zur Sprache bringen, erkennbarer und unmittelbarer, als es bei den Texten des Teilbds. I der Fall sein konnte, die Gedanken- und Lebensbewegungen P.s wiedergeben. Durch die meisten in diesem Bd. veröffentlichten Texte zieht sich wie ein roter Faden dieselbe Thematik, die schon den ersten Bd. geprägt hatte, hindurch: Was heißt es, Christ in der evangelischen Kirche zu sein? Wie käme das Christliche in den Vollzügen der katholischen Kirche zum Tragen? Wäre ein Wechsel in die katholische Kirche hinein nicht geboten, nachdem ihre größere Nähe zum Offenbarung- und Erlösungswirken Jesu Christi erkannt wurde? Die Dimensionen des langen Ringens Erik P.s lassen sich bei der Lektüre der vorliegenden Briefe und Notizen errahnen.

1925 hat P. seine Schrift „Was ist Theologie?“ veröffentlicht und darin deutlich gemacht, dass Theologie letztlich nur als dogmatische Theologie durchführbar sei. Diese Schrift war als Beitrag zum Gespräch mit Rudolf Bultmann und Karl Barth intendiert und konzipiert worden und hatte dann eine breite und folgenreiche Diskussion ausgelöst. Was in dieser Schrift entfaltet worden ist, hatte P. schon seit einigen Jahren umgetrieben und ihn später zum Wechsel in die katholische Kirche motiviert. Die Gedanken, denen P. damals nachging, und die Reaktionen darauf, die von einer Reihe von Theologenkollegen ausgingen, sind Thema eines großen Teils der Briefe, die damals hin- und hergingen und hier nun nachlesbar sind. Die bei Weitem meisten Briefe wurden zwischen P. und Karl Barth ausgetauscht. Persönliche und sachliche Inhalte bestimmen die wechselseitigen Briefe. Die Wege, die P. ging, riefen bei den einen Verständnis hervor, stießen aber bei anderen auch auf Ablehnung. P. seinerseits stellte dar, was ihn bewegte, und verteidigte es, wenn es notwendig war.

Die beiden Teilbde. bilden miteinander ein Ganzes, sie ergänzen sich in ihrer unterschiedlichen Ausrichtung. Während der erste Bd. deutlicher sachthematisch bestimmt ist, lässt der zweite Bd. die lebensgeschichtlichen Dimensionen der Äußerungen P.s stärker hervortreten. Miteinander gewähren die beiden Bde. einen tiefen Einblick in das, was Erik P. umgetrieben und auf seinem langen Lebensweg geprägt hat.

In den Anhängen zu den beiden Bdn. hat die Hrsg.in noch einige Listen mit Informationen zum Leben und zum Werk Erik P.s untergebracht: im Band 9/1 ein Verzeichnis der Vorlesungen und Vorträge, die P. von 1920 bis 1960 gehalten hat, sowie eine umfassende Bibliographie der Bücher und Aufsätze P.s. Im Band 9/2 ist eine biographische Zeittafel zum Lebensweg P. besonders wichtig.

Wer sich mit dem Leben und Denken Erik P.s befassen möchte, wird in Zukunft immer nach diesen beiden Bdn. greifen.

W. LÖSER S. J.

3. Systematische Theologie

BUCKENMAIER, ACHIM, *Universale Kirche vor Ort*. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Regensburg: Pustet 2009. 444 S., ISBN 978-3-7917-2193-4.

Mit dieser in Bonn bei Michael Schulz vorgelegten, von Ludwig Weimer und Rudolf Pesch inspirierten Habilitationsschrift sondiert Buckenmaier (= B.) ein ekklesiologisches Gebiet, dessen Probleme seinerzeit mit dem „Disput der Kardinäle“ Ratzinger und Kas-

per (1999–2001) scharf zur Sprache kamen: Ist es sinnvoll, von einer „ontologischen und chronologischen Priorität der Gesamtkirche“ (18) vor den Partikular-, Teil- oder Ortskirchen zu sprechen? Oder sekundiert hier eine idealistische bzw. „platonisierende“ Kirchenidee einem mindestens latenten römischen Zentralismus? B. sieht in diesem Kontext einen markanten Fall in der Rezeptionsgeschichte des II. Vatikanums, vor allem aber ein Indiz für die Aufgabe der Dogmatik, neben soziokulturellen und historischen Fragen auch die ekklesiale Dimension der Kirchenväter von der rabbinischen Theologie der Präexistenz der Tora und Israels her neu zu lesen. Dazu gehört der Blick auf die Praxis der universal- und lokalkirchlichen Heiligenverehrung (Teil I: 17–24). Damit ist der große Bogen der Studie gespannt: *Communis notio* eröffnete 1992 die Debatte, die sich im Ratzinger-Kasper-Disput zuspitzte und ein wenig klärte; allerdings hat dieser Disput bekanntlich eine Vorgeschichte, die mit dem Streit um Kaspers Rezension der „Einführung in das Christentum“ 1969 begann und nicht zuletzt die philosophischen Vorentscheidungen der Kontrahenten berührte (Teil II: 25–92). Seither hat sich der Horizont dieser Fragestellung verändert, da im Zuge der Globalisierung die Frage nach dem Ort des Menschen neu zu stellen ist (Teil III: 93–128).

Wenn die Kirchenväter Israel und Kirche auf ihre letzte Identität hin denken, rezipieren sie den genannten ontologischen Präexistenzgedanken der rabbinischen Lehre (vgl. 45). Diesem Hinweis Ratzingers geht B. ausführlich nach, wobei er die bedeutungsvolle Spannung von Zerstreuung und Sammlung Israels betont; für die christliche Relecture der rabbinischen Tradition untersucht er 2 Clem, den Hirten des Hermas und vor allem wichtige Aspekte der Hohelied-Kommentare (Teil IV: 129–206). Der universal- und lokalkirchlich changierende Begriff der *ekklesia* im Neuen Testament (vor allem – auch hier wieder der Spur Ratzingers folgend – in Apg; vgl. dazu den Exkurs 209–218), aber auch der Gedanke der Gemeinschaft bei den Kirchenvätern (u. a. *mensa episcopalis, vita communis* der Kleriker und das kontrastierende Eigenkirchenwesen) führen dazu, den Begriff der Ortskirche weiter zu präzisieren: In der Ortskirche „erscheint“ nicht nur die Universalkirche, sondern sie prägt, wenn auch leider wenig nachhaltig, die ortskirchliche Lebensform der *communio* (Teil V: 207–286; origineller Exkurs über die angemessene Größe einer Ortskirche: 275–283). Die „gegenseitige Innerlichkeit“ von Universal- und Lokalkirche in ihrer Praxis lässt sich insbesondere in der Entwicklung der Heiligenverehrung beobachten (Teil VI: 287–319), die jüdische Märtyrer einbezieht, dem paganen Totenkult einen christlichen Sinn gibt und, in der Verehrung und Translation von Reliquien, Lokales universalisiert und umgekehrt (Heiligenwunder als Fortsetzung biblischer Wunder, Viten als fortgesetzte Heilsgeschichtsschreibung, Translation als universalisierende Vernetzung der Lokalkirchen, der Heiligenkalender zudem als „diachrone Universalität“: 304–318). Acht Thesen (ontologischer Vorrang der Universalkirche, Kontinuität zwischen rabbinischer und patristischer Ekklesiologie, Priorität der Universalkirche und Jerusalem als Ortskirche, Heiligenverehrung in der Kirche als Nachfolgegemeinschaft, „gegenseitige Innerlichkeit“ von Universal- und Lokalkirche, Kirche als „einmütige“ Versammlung, „mitgeehrte Gemeinschaft“ als Kirchenmodell, Petrusdienst global und lokal) halten den Ertrag fest und präzisieren ihn systematisch (Teil VII: 322–386). Ein irenisches Nachwort zum Disput der Kardinäle sowie differenzierte Literaturangaben beschließen das Buch (387–392 bzw. 393–436, außerdem ein Personenregister).

Schon dieser kursorische Blick zeigt, wie B. den Disput zwar als Schulstreit und Differenz im theologischen Stil seiner Kontrahenten auffasst, aber das gemeinsame Anliegen betont, die Universalkirche nicht als abstrakte Größe misszuverstehen und auch die Lokalkirchen nicht auf bloße „Teile“ eines schwer bestimmbareren „Ganzen“ zur reduzieren (vgl. 341). Von einer reinen Begriffsdebatte verspricht er sich nichts; vielmehr erschließt er das Potenzial dieser Rezeption des II. Vatikanums. Dabei folgt er allerdings mehr den Führten, die Ratzinger für seine These von der ontologischen Priorität der Universalkirche legt (B. ist Mitglied der Priestergemeinschaft der Katholischen Integrierten Gemeinde und lehrt inzwischen am neuen Lehrstuhl für die Theologie des Volkes Gottes in Rom), auch wenn er die Kritik Kaspers an der behaupteten chronologischen Priorität der Universalkirche teilt und fruchtbar macht. Bemerkenswert ist die israel-sensible Orientierung an der rabbinischen Lehre und ihrer Rezeption durch die

Kirchenväter, vor allem aber der Blick auf die kirchliche Praxis der *communio* in Lebensform und Heiligenverehrung. Es gelingt ihm daher ebenso kompetent wie materialreich, von vornherein die grobe Scheinalternative von römischem Zentralismus und zentrifugalen Lokalkirchen zu überwinden und den Blick auf die verhandelte Sache zu richten. Insbesondere der Hinweis darauf, dass die Kirche von Rom mit ihrem Bischof immer auch Lokalkirche bleibt, zeigt, wie nur eine wirkliche Ortskirche die universale Einheitsorientierung für alle Ortskirchen geben kann und insofern die Bischofssynode gerade nicht zum gesamtkirchlichen Leitungsorgan mutieren darf, sondern wirkliche Synode der Ortskirchen bleiben muss (vgl. 383; auch die Frage nach der sichtbaren Einheit der Kirche im „protos“ bzw. Primat gegenüber dem synodalen Prinzip gehört hierher). Dieser sachliche Blick wirkt irenisch und erlaubt es, die theologische Gesamtschau Ratzingers mit dem heilsgeschichtlich konkreten Denken Kaspers zu vereinbaren. Dennoch stellt sich am Ende das Ausgangsproblem des gesamten Disputus erneut, wenn B. selbst fragt, ob Kasper seinen Platonismus-Vorwurf „wirklich korrigiert hat“ (389). Hier ist wohl – gerade im Sinne beider Kontrahenten (vgl. 88) – noch immer zu klären, wie philosophische Vorentscheidungen in die ekklesiologischen Positionen beider eingehen, die sich zwar durchaus ergänzen können, aber letztlich von ganz verschiedenen Ansätzen ausgehen und darum zu verschiedenen Ergebnissen führen müssen. Insofern ist der „Streit“ gewiss beigelegt; das Problem aber bleibt weiterhin offen. Wenn B. meint, die „Frage nach dem Verhältnis von Universalkirche und Lokalkirche kann nicht durch eine weitere dogmatische oder kanonistische Feinjustierung der Kompetenzen beantwortet werden“ (361), so hoffe ich, gerade nach der Lektüre seiner eindringlichen Studie – dennoch auf eine solche (fundamental-theologische) „Feinjustierung“ –, damit der Streit nicht einfach wieder aufflammt, sondern ekklesiologisch auch nachhaltig fruchtbar werden kann.

P. HOFMANN

HANSBERGER, ANDREAS, *Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung* (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; 27). Stuttgart: Kohlhammer 2009. 202 S., ISBN 978-3-17-019545-5.

Hansberger (= H.) hat seine 2005 bei Friedo Ricken verfasste, ein Jahr später mit dem Richard-Schaeffler-Preis ausgezeichnete Dissertation nun in überarbeiteter Form veröffentlicht. Sie gilt der seit Schleiermacher erneut etablierten apologetischen Berufung auf religiöse Erfahrung – allerdings rein erkenntnistheoretisch im Blick auf deren „Bedingungen der Möglichkeit“, d. h. ohne deren Phänomene geschichtlich verorten und analysieren zu wollen (vgl. die Einleitung). Kurz: Es geht „in Richtung einer pragmatischen Position [...], in der der ‚positive epistemische Status‘ nicht eine Überzeugungen inhärente Eigenschaft, sondern einen sozial zugesprochenen Status von Überzeugungsbesitzern bezeichnet“ (11). Der erste Teil der Arbeit bestimmt die Grundbegriffe und Thesen über die „Religiöse Überzeugung und religiöse Erfahrung“ (12–46), der zweite Teil untersucht das Potenzial der diesbezüglichen Argumente bei Richard Swinburne und William P. Alston (47–162), der dritte Teil resümiert und versucht eine pragmatische Alternative (162–187).

Teil I: Zunächst unterscheidet H. doxastischen und testimonialen Glauben; er differenziert mit Jonathan Cohen das gefühl-dispositionelle Fürwahrhalten nach doxastischem Glauben einerseits und der Akzeptanz von Propositionen andererseits (13–22). „Realistisch“ könne eine erkenntnisunabhängige Wirklichkeit metaphysisch, semantisch oder erkenntnistheoretisch unterstellt werden, nonkognitivistisch werde ihnen ein propositionaler Gehalt, dem ein Wahrheitswert zukommen könne, jedoch abgesprochen; „expressivistisch“ sei der pragmatische Kontext religiöser Äußerungen zu beachten, was allerdings nicht, wie Dewi Z. Phillips meint, einen kognitiven Sprachgebrauch ausschließe (sofern „kognitiv“ nicht positivistisch auf mögliche empirische Verifizierung beschränkt und religiöser Glaube daher nur unzureichend beschrieben werde: 28–39). Für religiöse Erfahrung gelte, dass sie nur durch das verstandene Zeugnis (also hermeneutisch) zugänglich sei (40–45).