

witz – zumindest implizit – die Frage auf, ob die Moderne nicht bereits entgleist ist. Inwieweit der Begriff der „Postsäkularität“ tatsächlich für eine kritische Gegenwartsdiagnose taugt, diskutieren der Kölner Systematiker *Hans-Joachim Höhn*, der Bochumer Religionswissenschaftler *Volkerhard Krech* und der Wiener Fundamentaltheologe *Johann Reikerstorfer* im Anschluss an den „Standpunkt“ des Frankfurter Religionsphilosophen *Thomas M. Schmidt*. Diese vier Beiträge zeigen zum einen, dass der Begriff der Postsäkularität weiterhin auf eine präzise Bestimmung wartet; zum anderen wird anhand dieses Begriffs deutlich, welche große Bedeutung Jürgen Habermas für die wissenschaftliche Debattenkultur hat und welche hohe Produktivität – auch vermittelt – von ihm ausgeht.

Es ist keineswegs selbstverständlich, theologisches Denken – im Anschluss an die Reflexionen des Zweiten Vatikanischen Konzils – mit Metz weiterhin als „Theologie der Welt“ zu betreiben und sich damit gegen „die Gefahr einer ekklesiologischen Verschlüsselung der Rede von Gott“ (1) zu stemmen. Der Streit um das „rechte“ Verständnis der Liturgie macht deutlich, dass diese Gefahr der Abwendung von der Welt weiterhin droht – in diesem Falle im Sinne einer liturgischen Verschlüsselung der Rede von Gott. Insofern ist es konsequent, das Jahrbuch mit einer ausführlichen Rezension von *Clemens Leonhard* zu beschließen, der sich mit den Ausführungen des Schriftstellers Martin Mosebach zur Liturgiereform auseinandersetzt (276–288). Auch diese Buchbesprechung kann insofern als ein Beitrag der neuen Politischen Theologie verstanden werden, als man die begriffliche und auch programmatische Unschärfe so akzeptiert, dass eine neue Politische Theologie im Wesentlichen die gesellschaftliche Bedeutung der Theologie betont und somit „Theologie mit dem Gesicht zur Welt“ (Metz) ist.

Da es den Herausgebern nicht nur um eine Bestandsaufnahme der neuen Politischen Theologie geht, sondern auch eine „Problemverschärfung“ gewünscht ist, ist die Kritik an den Aufsätzen und Abhandlungen eigentlich schon in diesen selbst angelegt. Bereits in der Einleitung arbeiten die Herausgeber Desiderate heraus, denen im vorliegenden Bd. *nicht* entsprochen werden konnte (VII). Außerdem weisen die unterschiedlichen Auseinandersetzungen mit dem *Terminus technicus* bzw. der Programmatik der neuen Politischen Theologie stets eine starke Abhängigkeit vom philosophisch-theologischen Stichwortgeber Johann Baptist Metz (und eine vehemente Abgrenzung von Carl Schmitt) auf. Im Sinne einer gewünschten Erweiterung der neuen Politischen Theologie ist diese stete Referenz für eine kritische Auseinandersetzung sicherlich nicht förderlich. Ausschließlich der Beitrag von *Matthias Möhring-Hesse* („Aber jenseits der Berge ... Theologische Sozialethik im Spiegel der Politischen Theologie“, 132–155) setzt sich – im Vergleich zu den anderen Artikeln – ausgesprochen kritisch mit der neuen Politischen Theologie und ihrer Abgrenzung von der Disziplin der christlichen Sozialethik auseinander – allerdings ohne die verengende Bezugnahme auf Metz aufzubrechen. Nicht nur in diesem Beitrag zeigt sich, wie stark die neue Politische Theologie von ihrem Vordenker Metz abhängt.

Nach der Lektüre der Beiträge des Jahrbuchs zur Aktualität der (neuen) Politischen Theologie, die die Problemkonstellationen und Schwierigkeiten offen diskutieren, sollen abschließend nochmals die Herausgeber des Bds. zu Wort kommen, denn sie fassen die Auseinandersetzung prägnant zusammen: „Der Begriff der ‚politischen Theologie‘ ist alles andere als eindeutig“ (28). Und dieser Eindruck verfestigt sich auch nach der Beschäftigung mit dem fünften Bd. des Jahrbuchs Politische Theologie. Für die Dramatik des Jahrbuches und für die Produktivität der Diskussion wäre es unter Umständen vorteilhafter gewesen, sich einer größeren Anzahl von Autorinnen und Autoren zu bedienen, die im Gegensatz zu den hier versammelten in einer kritischeren Distanz zur neuen Politischen Theologie stehen.

A. BOHMEYER

ANSORGE, DIRK, *Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes*. Die Dramatik von Vergebung und Versöhnung in bibeltheologischer, theologiegeschichtlicher und philosophiegeschichtlicher Perspektive. Freiburg i. Br.: Herder 2009. 639 S., ISBN 978-3-451-32252-5.

Es geht um eine doppelte Spannung, grundlegend um die im Haupttitel angesprochene, sodann um die zwischen deren biblisch traditioneller und der modernen Sicht. War frü-

her ein doppelter Ausgang beim Jüngsten Gericht selbstverständlich (bei Tertullian und Cyprian vermehrt die Strafe der Verdammten die Freude der Seligen – 27), so erwartet heutiges Denken eine Allversöhnung. Innerhalb dieser Erwartung aber erscheint nun eine dritte Spannung: zwischen Gottes gnädigem Vergeben und der Berücksichtigung der zu versöhnenden Opfer. – Der Untertitel erklärt den Umfang der Münsteraner Habilitationsschrift, ihren Anspruch wie ihre Grenzen (45–48) – und die Grenzen dieser ihrer Rezension. Auf die Einleitung mit Explikation und Verortung der Fragestellung folgen drei historische Teile: zur biblischen Theologie (49–201 – Religionen des Alten Orients, AT, NT, frühes Judentum), zur Theologiegeschichte (202–401 – 2. und 3. Jhdt., Augustinus, Anselm, Abaelard, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Duns Scotus, Luther) und zur neuzeitlichen Philosophie (402–527 – Leibniz, Kant, Cohen, Levinas, Derrida, Ricœur). Es versteht sich, dass diese Fülle hier nicht nochmals referiert werden kann.

Ist „angesichts der menschlichen Schuldgeschichte auf die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes und seine Vergebungsbereitschaft zu hoffen, oder findet Gottes Barmherzigkeit ihr Maß an der Gerechtigkeit?“ (5). Im geschichtlichen Rückblick fragt der Verf. (= A.), welchen Stellenwert jeweils die freie Subjektivität der Opfer erhält, um schließlich eine eschatologische Versöhnungshoffnung zu skizzieren, „die sich der biblischen und theologischen Tradition ebenso verpflichtet weiß wie dem neuzeitlichen Freiheitsbewusstsein“.

Jeder der historischen Teile bietet abschließend einen zusammenfassenden Befund (wie auch zumeist die Unterkap.). Biblisch „werden Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes zur ‚rettenden Gerechtigkeit‘“ (199), in seiner Zuwendung zu den Opfern der Geschichte statt wie in den altorientalischen Religionen zu den Siegern. Die Sünde wird in aller Schärfe offenbar, doch ist durch Tod und Auferstehung Jesu ihre Macht grundsätzlich gebrochen. (Die Aussagebreite der unterschiedlichsten Bibel-Texte sollte – anders als beim Talmud – vielleicht doch, statt [51] widersprüchlich, eher unvereinbar heißen.) „In rabbinischer Perspektive wird sowohl den Opfern als auch den Tätern zugemutet, in das Geschehen der Versöhnung einzustimmen: sei es in der Reue und Bitte um Vergebung, sei es im Verzeihen“ (201). – Im zweiten Teil ergibt sich, dass die frühe Kirche gegen Marcion Gott sowohl gerecht wie barmherzig nennt, ohne dies näher begrifflich zu klären (398). Augustinus dann setzt gegen Origenes eine doppelte Prädestination an. Für Anselm zeigt sich, unter der Leitidee der *rectitudo* des Willens, die Barmherzigkeit Gottes gerade in der Erfüllung der Gerechtigkeit durch den Tod des Menschgewordenen. (Man mag seine Staurozentrik bedauern, doch ob man seinen Beitrag – 399 – abstrakt nennen muss? Und ist die Barmherzigkeit bei ihm weniger bestimmend als bei Abaelard?) Für Thomas gehört die Gerechtigkeit zum Wesen Gottes, die Barmherzigkeit nur zum Schöpfungsbezug, behandelt in Christologie und Gnadenlehre; Bonaventura sieht in der Heilsgeschichte die Barmherzigkeit, die Gerechtigkeit im Gericht. Bei Duns Scotus offenbart sich Gott als Freiheit und Liebe, so dass selbst die Inkarnation nicht als Barmherzigkeitsantwort auf die Sünde erscheint. Luther schließlich setzt ganz auf die Barmherzigkeit des im Zorn auf die Sünde den Sünder gerecht machenden Gottes. Der Einzelne steht im Blick, zugleich aber wird ihm die Freiheit gegenüber Gott bestritten. So wendet A. sich im dritten Teil vor allem Autoren zu, „die auf der freien Subjektivität des Menschen beharren“ (401); denn er sucht nach einem Begriff eschatologischer Versöhnung, der „vor dem Forum humaner Vernunft verantwortet“ werden kann (524). – Die Basis liefert Leibniz mit seinem univoken Begriff der *iustitia universalis* als *caritas sapientis*. Kant gibt, in Konzentration auf das Formalprinzip der Universalisierbarkeit, diese Gehaltlichkeit preis. Inhaltlich fasst er Gerechtigkeit als unabdingbares Sanktionieren. Barmherzigkeit, Gnade kommen ins Spiel, insofern Gott die Gesinnung stellvertretend für die Tat gelten lässt. Das Individuum rückt bei Cohen in den Blick: in der Übernahme von Schuld und in Hoffnung auf Vergebung. Den hier übergangenen Bezug zum Mitmenschen stellt Levinas ins Zentrum, und zwar derart, dass für den Gedanken gerechten Ausgleichs „kaum Platz bleibt“ (526). Noch deutlicher als bei ihm wird bei Derrida der gewaltsame Charakter von Gerechtigkeit thematisiert. Gegen Jankélévitch plädiert er für die „unmögliche Möglichkeit“ eines *pardon pur* im „Verzeihen des Unverzeihlichen“. Ricœur erblickt hierin die Gnade Gottes. „Im Horizont neuzeitlichen Freiheitsbewusstseins scheint [indes solche] Verge-

bung nicht denkbar zu sein, ohne alle Beteiligten als freie, selbstbestimmte Subjekte anzuerkennen“ (527).

Vor diesem Hintergrund steht nun Teil 5: „Konstruktive Zusammenführung und systematischer Ausblick“ (528–583). Er beginnt mit einem erneuten Rückblick auf den zurückgelegten Weg. Der mündet – mit Ricoeur – in die Frage „nach einem guten und gerechten Gott, der willens und imstande ist, die Täter zu Einsicht, Reue und Umkehr zu bewegen, und der die Opfer dazu befähigt, Verzeihung zu gewähren und so Versöhnung zu ermöglichen“ (544). Eine Zwischenreflexion erinnert an den Disput zwischen Benjamin und Horkheimer bzgl. der Rettung der Opfer (die Benjamin dem Erzähler zumutet/zutraut). Wie also am Ende Gerechtigkeit für die Opfer ohne Unversöhnlichkeit gegenüber den Tätern? Wie Barmherzigkeit für diese ohne Ungerechtigkeit den Opfern gegenüber? – Zunächst geht es um die Frage von Ewigkeit, Endgültigkeit und das *non posse peccare*. Zum Letzten schreibt A. sehr schön, es könne keine Naturnotwendigkeit sein, sondern nur freier Selbstvollzug der Freiheit (570). In der Tat: Wer ganzen Herzens Ja sagt, kann nicht zugleich Nein (oder „Jein“) sagen. Die Ewigkeit des *Nunc stans* Gottes aber kann nie univok die unsere sein – aus dem schlichten Grund schon, weil wir Vergangenheit haben. Auch die Endgültigkeit von Ja und Nein kann nicht einfach die gleiche sein (ein Ja zum Ja lebt sich anders als der Selbstwiderspruch eines Ja zum Nein zum ursprünglich [im Seins-Erwachen gesprochenen] Ja). Anstatt von postmortaler (Wahl-)Freiheit würde ich freilich lieber mit K. Rahner von ihr *im* [gestreckten] Tod(esgeschehen) sprechen. Und nicht nachvollziehen kann ich den möglichen Abweis einer Verpflichtung, zu verzeihen (574–579). – Ich vermute dahinter die neuzeitliche Verirrung, Pflichten auf Rechte zurückzuführen (besonders auffällig im Fall der „ehelichen Pflicht“); denn natürlich hat niemand ein Recht auf Vergebung seiner Schuld. Sempel christlich: Jeden Christen verpflichtet das eine große Doppelgebot. Und bei Kant AA V 83 lese ich das Gegenteil von Anm. 95: Bei klarer Abwehr „pathologischer“ Liebe zu Gott wie zu Menschen wird doch ebenso klar die Liebe geboten (wie dann auch bei Levinas); und „Gott lieben, heißt in dieser Bedeutung, seine Gebote *gerne* tun; den Nächsten lieben, heißt, alle Pflichten gegen ihn *gerne* ausüben (Hervorhebungen von Kant).“ Aber daraus folgt selbstverständlich keinerlei Anspruch darauf, dass jemand mich liebt wie sich selbst. Nochmals simpel: Wer nicht verzeiht, kommt nicht in den Himmel. Und ebenso gilt: Nicht Gott verdammt zu ewiger Strafe, sondern – im hoffentlich nicht eintretenden – schlimmsten Falle werden die Tore der Hölle (C. S. Lewis) von innen zugehalten. (Und angesichts dessen „verliert“ dann nicht etwa die Liebe, die gewinnt immer, entweder indem sie bekehrt oder indem sie „blutenden Herzens“ dem Nein-Sager Leben und Kraft zu seinem Nein (und dessen finsterer Lust) gibt, statt ihn auszulöschen, weil sie bedingungslos, unbedingte liebt.

Zu hoffen ist also darauf, dass (581) Opfern wie Tätern zugleich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit widerfährt. Den Opfern wird Gerechtigkeit, indem sie als mitgestaltende Subjekte in das Gottesreich berufen werden, was sie als Barmherzigkeit erfahren. Die Täter werden gerechterweise mit ihrer Schuld – und ihren Opfern – konfrontiert, wobei sie dies im Ruf zu Reue und Vergebungsbitte als Barmherzigkeit erfahren. Und wohl zu Recht verweist A. auf die Zumutung, die dies Begegnen für die Opfer bedeutet, auf den verzeihenden Gekreuzigten, dem der Erstmärtyrer nachfolgt. (Unzufrieden bin ich mit dem Schlussbild, dem so genannten „Gnadenstuhl“, in dem das Bilderverbot bzgl. des unsichtbaren Vaters verletzt wird, mit schlimmen Folgen nicht zuletzt für unser Verhältnis zum Hl. Geist, aber auch für das zum Vater – auch wenn es nicht bei jedem so extrem wird wie beim jugendlichen C. G. Jung).

Ein Letztes sei angesprochen: Mit dankbarer Zustimmung lese ich (555–556): „Zweifellos neigen die Überlegungen von Krings dazu, die Freiheit des Anderen als bloße Funktion der Selbstvermittlung von Subjektivität zu betrachten. Erreicht Kant den Begriff intersubjektiver Anerkennung anderer Freiheit nicht, droht bei Krings die Gefahr, die sittliche Beanspruchung von Seiten begehrender Freiheit als Moment im Konstitutionsgeschehen sittlicher Subjektivität zu vereinnahmen. Allerdings: Wie sich das transzendente Ich von einer ihm begegnenden Freiheit soll beanspruchen lassen können, ohne über deren Gehalt zuvor bereits entschieden zu haben, stellt zweifellos eine der zentralen begrifflichen Herausforderungen gegenwärtiger Philosophie und Theologie

dar“ (555–556). Nur begrifflich? Kann für christliche Theologen – mit ihren Koordinaten Schöpfung, Fall, Erlösung – das neuzeitliche Autonomie-Denken nicht bloß ernsthafter Partner, sondern fragloser Maßstab ihres Selbstverständnisses sein, ohne seinerseits zur Bekehrung gerufen zu werden? In einem Text zum Bittgebet habe ich mit Blick auf die Pröpper-Schule G. Haeffner zitiert, der zu Kants Kritik am Beten von „einem sehr tief verwurzelten Interesse“ schreibt, das „jedem für Untertöne empfänglichen Leser auff[alle]. „Man hat dort den Eindruck einer gewissen Angst vor der Bedrohung dieser Autonomie durch einen geistigen Anderen“.

Doch wäre das ein eigenes Thema. Man sieht: Hier war nicht bloß ein umfangreiches Buch anzuzeigen (hat darum der Verlag [?] auf ein Namenregister verzichtet?), sondern vor allem ein gedankenreiches und -tiefes. Voller Informationen (die jetzt zu kurz gekommen sind, in Nennung wie Diskussion von A.s Charakterisierung der behandelten Autoren), voller Anstöße und Anregungen, und keineswegs zu einem bloß akademischen Thema. J. SPLETT

4. Praktische Theologie

SCHMÄLZLE, UDO FRIEDRICH, in Zusammenarbeit mit *Stefan Schürmeyer, Torsten Gunnemann, Markus Therre und Ana Honnacker, Menschen, die sich halten – Netze, die sie tragen*. Analysen zu Projekten der Caritas im lokalen Lebensraum (Diakonie; Band 6). Münster: LIT. 2., erweiterte Auflage 2009 (1. Auflage 2008). 558 S., ISBN 978-3-8258-1530-1.

Im vorliegenden Buch geht es um die Analyse von karitativen Projekten (Nachbarschaftsinitiativen, Treffpunkte, Orientierungskurse, Integration, Beratungen, Netzwerke, Kleiderkammern ...), in denen die Betroffenen selbst, Ehren- und Hauptamtliche der Kirchengemeinden und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Caritasverbandes zusammenarbeiten. Von 353 Lebensraumprojekten wurde eine begrenzte Zahl von 22 ausgewählt. Diese stellen sehr unterschiedliche Projekte aus allen Teilen Deutschlands dar und sind von einem Team um Professor Udo Fr. Schmälzle, Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster, qualitativ befragt worden. Der Forschungsauftrag berührt nicht nur „den Aspekt der Vernetzung zwischen den jeweiligen Projekten und der Anbindung an die örtliche Pfarrgemeinde“, sondern auch „den Aspekt in der ökumenischen Zusammenarbeit“ (44). 19 von 22 Projekten gingen auf die Initiative von Hauptamtlichen aus Pastoral oder Caritas zurück, zwei Projekte wurden von ehrenamtlich tätigen Experten gegründet, und ein Projekt ging aus einer Bürgerinitiative hervor.

Die Beschreibung der 22 Projekte erfolgt in mehreren Schritten. Jedes Projekt wird zuerst in seinem Lebensraum dargestellt, dann werden der Hintergrund der Projekteinrichtung erklärt und die Einrichtung beschrieben. Anschließend analysieren die Autoren die jeweilige Auswirkung des Projekts, die auftretenden Krisen und Konflikte sowie die Wahrnehmung des Projekts im Umfeld. Abschließend werden die Einbeziehung der Pfarrgemeinde in das Projekt sowie die Effizienz und Nachhaltigkeit des jeweiligen Projektes beleuchtet.

Insgesamt zeigt sich, dass die Projekte meistens eine kontinuierliche Verbesserung der Situation des Lebensraumes und seiner Bewohnerinnen und Bewohner erzielten. Überwiegend entwickelten die Kooperationspartner eine effektive Vernetzung. Nicht selten wurde mit Widerständen aus Gremien der Pfarrgemeinden und des sozialen Umfelds konstruktiv umgegangen. Manches Team wuchs an den Aufgaben und mit den auftretenden Krisen. Durch die enge Kooperation zwischen Pfarrgemeinde und Caritasverband kam es – wie zum Beispiel in Frankfurt – zu Synergieeffekten. Viele Projekte erreichten eine hohe Wahrnehmung im sozialen Umfeld (bei Behörden, anderen Gemeinden und Institutionen). Dass die Caritas stark in den Pfarrgemeinden verankert war, förderte klar die Nachhaltigkeit vieler Projekte. In Garbsen kam es zu einer deutlich erkennbaren gelebten Ökumene, „die ökumenische Kooperation im Nachbar-