

Wie in den beiden vorhergehenden Jesusbüchern hat der Verf. auch im vorliegenden Werk gezeigt, wie eine theologische Auslegung der biblischen, über Jesus von Nazareth handelnden Texte geschieht und zu welchen Ergebnissen sie führt. Sie schließt die Frage nach den historischen Entstehungsbedingungen der biblischen Texte nicht aus, bleibt aber bei ihr nicht stehen, sondern dringt bis zur Frage nach der Wahrheit des in ihnen Gesagten vor und lässt ihren Leser oder Hörer dem Anspruch begegnen, der sich in ihnen meldet und Glauben wecken und nähren will.

W. LÖSER S. J.

METZ, JOHANN BAPTIST, *Mystik der offenen Augen*. Wenn Spiritualität aufbricht. Herausgegeben von *Johann Breinersdorfer*. Freiburg i. Br.: Herder 2011. 259 S., ISBN 978-3-451-29890-5.

„Es gibt kein Leid in der Welt, das uns nicht angeht“ (22). Dieses bekannte Motto von J. B. Metz (= M.) kennzeichnet auch sein neues Buch, das ich gerne gelesen habe. Allerdings handelt es sich eher um ein buntes Mosaik, das aus verschiedenartigen Beiträgen besteht. Viele waren bisher unveröffentlicht, für manche andere gibt es schon publizierte Erstfassungen, die vom Verfasser jeweils überarbeitet und z. T. beträchtlich erweitert wurden.

Im ersten Teil werden Perspektiven entfaltet, welche in die gegenwärtigen Krisendiskussionen um Gott, Kirche, Religionen und säkulare Welten vordringen. Hier einzu-steigen sei allerdings nur den theologisch Kundigen und Mutigen empfohlen. Zunächst wird an den unzertrennlichen Zusammenhang von Gottesfrage und Gerechtigkeitsfrage und an den messianischen Grundzug des Christentums erinnert. Spiritualität sei heute zu einem nahezu inhaltlosen Modewort geworden (18). Im folgenden Beitrag wird eine Verzeitlichung des Logos der christlichen Theologie eingefordert. Haben wir mit dem Versuch einer völligen Idealisierung unserer Begriffswelt nicht das Kind mit dem Bade ausgeschüttet? „Bieten wir Christen der Welt inzwischen nicht das Schauspiel von Menschen, die zwar von Hoffnung auf Gott sprechen, aber eigentlich nichts mehr erwarten?“ (27). Die Vergangenheit scheine ihre Verbindlichkeit und die Zukunft ihr Mysterium verloren zu haben (29). Anschließend wird der Begriff der „Neuen Politischen Theologie“ erläutert. Es geht um den korrigierenden Einspruch gegen eine Theologie, die über die Herausforderungen der politischen Aufklärung hinauszukommen versuchte, ohne durch sie hindurchgegangen zu sein (33). Religiös motivierte gesellschaftskritische Vorschläge müssten für den Diskurs im demokratischen Rechtsstaat zugänglich sein (35). Auch die folgende Frage will persönlich beantwortet werden: Glaubst du an dein Gottesverständnis oder glaubst du an Gott? Wenn du an Gott glaubst, dann heißt dein Glaube (vor allem) wachen, aufwachen (37). Am Ende des ersten Teils steht deshalb eine Wortmeldung zur Religionsfreiheit. Thematisiert werden die Profillängste im gegenwärtigen Christentum gegenüber den strikt säkularen, nicht religiösen Zeitgenossen (41). Der Unglaube von heute verstehe sich als Angebot einer gelingenden Humanität ohne Glauben (42). Hier gebe es genug Gelegenheit, Profil zu zeigen und darauf zu bestehen, dass der uns vertraute und anvertraute Mensch mehr ist als sein eigenes Experiment (44).

Der zweite Teil des Mosaiks besteht aus unterschiedlich veranlassten und auch literarisch nicht einheitlich gestalteten „Annäherungsversuchen“ an das, was M. „Mystik der offenen Augen nennt“. Gezeigt werden entsprechende Spuren in unserer Lebenswelt, der Gebetswelt der Glaubenden, der Denkwelt der Christologie und schließlich in der Begegnung mit dem Theologen Karl Rahner. Das Christentum solle vor allem auch eine Schule des Sehens, des genauen Hinsehens sein. Heute jedoch gebe es eine besondere Sehbehinderung. Die allgegenwärtige Flut der Bilder lasse uns leicht erblinden (50). Warum gelte der Fremde spontan als Gefahr? Weil wir nicht ihm begegnen, sondern unserem Bild von ihm. Um diese Blindheit zu überwinden, lautet der biblische Imperativ: Du sollst dir kein Bildnis machen (52)! Wer seine eigene Verblüffungsfestigkeit gegenüber den Katastrophen und Untergängen der Anderen für verdienstvolle Glaubensfestigkeit halte, habe nicht richtig verstanden, was christliche Mystik sei. Diese sei im Kern keine Mystik der geschlossenen, sondern der schmerzlich geöffneten Augen (55). Besonders hervorgehoben wird der Zusammenhang zwischen der

Passion Christi und der Passionsgeschichte der Menschheit. Jesu besondere Aufmerksamkeit galt nicht der Sünde, sondern dem Leid der Anderen (57). Die biblische Mystik sei keine antlitzlose Naturmystik. Sie sei anders als die der fernöstlichen Religionen und zielen vielmehr auf ein immer tieferes Hineinwachsen in einen Bund zwischen Gott und den Menschen. Darin würde das Ich des Menschen nicht aufgelöst, sondern in der Nachfolge des leidenden Christus leidenschaftlich beansprucht (59). Diese schicke uns nicht bloß in unsere privaten Enttäuschungen und Verletzungen, sondern ebenso an die Front der großen, konfliktreichen Verfeindungen, z. B. mit der islamischen Welt. Die Trauer gehöre wie Freundlichkeit, Dankbarkeit und Erbarmen zu den messianischen Tugenden (64). Wenn man der christlichen Theologie die Leidensgeschichte der Menschen zu wenig ansehen könne, sei zu fragen: Ist dies das Anzeichen eines besonders starken Glaubens? Oder ist es vielleicht nur der Ausdruck eines situationslosen, eines menschenleeren Seinsdenkens (70)? Mit Blick auf unsere Rede von der Feindesliebe wird gefragt, ob sie mehr sei als eine theologische Traumtänzerie, die keine Ahnung habe von der Gewalt der politischen Verfeindungszwänge (72). Die besondere Treue zu Israel dürfe nicht verlangen, dass wir das Leid der Palästinenser vergessen, sie verlange jedoch von uns Verständnis und Unterstützung für das besondere Sicherheitsbedürfnis Israels (76). Der Gott, den die Kirche verkünde, sei ein Gott aller Menschen. Zu fragen sei, ob wir die christliche Gottesbotschaft verkünden können, ohne die Würde der anderen Kulturen und Religionen zu verletzen, ohne uns auch selbst befragen zu lassen von der fremden Prophetie dieser Religionen (79)? Weil viele unserer Orden global organisiert sind, seien sie die natürlichen Keimzellen für interkulturellen Austausch (84). Im Rückblick auf seine Leidfahrungen als 16-jähriger Soldat gegen Ende des Zweiten Weltkriegs erklärt Metz: „Ein Hauch von Unversöhnlichkeit liegt über meiner Glaubensgeschichte: Gebete sind für mich vor allem Gebete des Gott-Vermisens“ (86), und er fragt weiter: Ist womöglich zu viel Gesang und zu wenig Geschrei in unserem Christentum (88)? Noch einmal befasst er sich mit der Frage, die den künftigen weltweiten Religionsdiskurs beschäftigen werde: Wie verhalten sich die zwei klassischen Formen religiöser Spiritualität zum Umgang mit dem Leid der anderen? Seine Antwort entspricht der kritischen Unterscheidung, die heute oft zu hören und zu lesen ist: „Buddha meditiert. Jesus schreit.“ Die letzte irdische Reise Jesu ende mit einem Antlitz-suchenden Schrei: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Auch die biblische Mystik spreche von einem „Verlassen des Ich“, gemeint sei jedoch nicht ein gestuftes Verschwinden des Ich in einem religiösen Naturalismus, sondern das immer tiefere Hineinfinden in jenen Bund zwischen Gott und den Menschen, in dem Gott schließlich „alles in allem“ (1 Kor 15,28) sein wird, unvermischt und ungetrennt (91). Zum Abschluss einer Meditation über das bekannte Lied „O Heiland, reiß die Himmel auf“ (Friedrich von Spee) heißt es noch einmal: „Die Sehnsucht, die sich im Christentum ausdrückt, können wir nicht einfach befriedigen und ruhigstellen“ (97). Ein Beitrag mit dem Titel „Ermutigung zum Gebet“ bietet besonders praxisnahe Anregungen: Keine Sprache kenne so wenige Sprachverbote wie die des Betens. Sie schließe nichts aus, keine Zweifel, keine Resignation, keinen Protest. Man könne Gott alles sagen, alle Zweifel und alle Verzweiflung (103 f.). Das Gebet könne und müsse zum Aufruhr gegen die grassierende Erwartungslosigkeit werden (114). Nach pfingstlichen, österlichen und christologischen Überlegungen und einigen anderen Reflexionen endet der zweite Teil des Buchs mit einem liebevollen Rückblick auf den Theologen Karl Rahner. Von ihm wurde nicht nur vorgefasster Glaube gelehrt und belehrt, sondern Glaube ins Leben hinein geweckt (166). Er war ein kritischer Anwalt seiner Kirche und bekämpfte alle Versuchungen, ihre eigene eschatologische Vorläufigkeit zu verraten und das Geheimnis Gottes durch sie selbst zu ersetzen (167). Die Sprache seines kritischen Aufstandes sei nicht ohne einen Anflug von Trauer. Doch nie war sie denunziatorisch, sondern (fast möchte man sagen:) sokratisch (169). Er war ein Vater des Glaubens – und selbst heimatlos. Quer zu allem blieb eine Sehnsucht, die M. nie als pausbäckig-optimistisch empfand, nie als himmelstürmend, sondern eher wie einen – wortlosen – Schrei nach Licht vor dem verhüllten Antlitz Gottes (170). Rahner sei deshalb in vielfachem Sinn zu vermissen, etwa seine Fähigkeit, Traditionen auf eine nicht traditionalistische Art zu retten (171), oder seine

Fähigkeit zur schöpferischen Reduktion (172), oder die Art, wie er Theologie nicht nur für Theologen trieb, oder seine Autorität, die so viele höchst unterschiedliche Leute anzog (174). Allerdings werden auch kritische Einwände, die M. gegen Rahner vortrug, zur Sprache gebracht. Alle frommen Christenmenschen sind für M. wie für Rahner Mystiker, die „etwas erfahren“. M. aber versucht auf der Basis seiner Anthropologie jedes individualistische (geschichtslose) Identitätsdenken auszuschließen (177–182).

Der dritte Teil des Buch-Mosaiks ist der kürzeste: Eine lernunwillige Kirche? Hier geht es um die Frage, ob die katholische Kirche nicht nur für viele Zeitgenossen wie ein lernunfähiges, abgehobenes Belehrungssystem wirke, für das es eigentlich nichts zu erfahren und zu lernen, sondern nur etwas zu verkünden gebe. Theologisch und regional-kirchlich sei man schon einmal weiter gewesen (184). Es wird sehr bedauert, dass der Vatikan seinerseits nicht auf den Gedanken komme, er selbst könne durch sein eigenes Verhalten Mitschuld tragen an der Gotteskrise und an der Glaubensnot so vieler Katholiken heute, die im bekannten Memorandum katholischer Theologen von 2011 angesprochen wurde (185). Im Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil scheine sich heute eine betont defensive Form der Rettung von Traditionen in der Gesamtkirche auszubreiten und die Schwingen des Aufbruchs und der Reformbereitschaft zu lähmen (187). Gewiss gebe es kein kulturell nacktes Christentum (190). Es wird aber unterstrichen, dass eine heranreifende Kirche das biblische Erbe aktualisieren müsse als Ferment einer Kultur der Konvivialität, die in ihrem Kern befreit sei vom „Willen zur Macht“ und sich nicht mit einer vorgefassten Idee, sondern mit offenen Augen in die interkulturelle Begegnung wage (191). An die Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird dankbar erinnert, obwohl man gerne noch mehr dazu erfahren hätte, ob und wie weit die Kirche um ihrer selbst willen auf die fremde Prophezie zu hören habe. Vor allem das Leitbild „pilgerndes Gottesvolk“ sei für das Heranreifen zur polyzentrischen Weltkirche bedeutsam (193). Fürchten müsse die Kirche vor allem zweierlei: zum einen die innerkirchlich zunehmenden Symptome einer schleichenden Sektenmentalität ...; zum anderen jenes Schisma, in dem sich viele unverstanden oder enttäuscht entweder ganz von ihr trennen oder einfach nicht mehr hinzuhören (194 f.). Im kirchlichen Leben müsse es eine mündige Autorität der Gläubigen geben (196). Abschließend wird an die „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ erinnert, die in Würzburg stattfand. Vor allem das Synoden-Dokument „Unsere Hoffnung“ nennt die gesellschaftlichen Kontrasterfahrungen, denen Widerstand geleistet werden müsse: gegen eine Welt der Geheimnislosigkeit (203), der nackten Zukunftsangst (204), der verschleierte Ungerechtigkeiten (205). Der paulinische Imperativ „Passt euch nicht dieser Welt an!“ müsse immer mehr die Sache einer politischen Mystik werden (207). Das Bekenntnis zur sündigen Kirche dürfe nicht zur Rechtfertigung eines Zögerns geraten (211). Unsere Zeit sei zwar nicht eine der großen charismatischen Kirchenführer, sondern eine der kleinen Propheten und in diesem Sinne wohl auch die der „Basis“. „Wer retten will, muss wagen“, sagte K. Rahner (212). Der vollständige Text von „Unsere Hoffnung“ ist im neuen Buch von M. als Appendix zu finden (221–259).

Einige Impulse dieses neuen Buches von J. B. Metz sind durch seine anderen Publikationen wahrscheinlich schon ziemlich bekannt. Gleichwohl ist es gut, dass seine akuten Vorschläge für das unverzichtbare Profil christlicher Spiritualität noch einmal mosaikartig zusammengefasst wurden. Zu hoffen und zu wünschen bleibt, dass sie möglichst viele Leser finden, nicht zuletzt auch diejenigen, welche hier als „lernunwillige Kirche“ angesprochen wurden. Denn hier werden die spirituellen Fragen und Herausforderungen unserer Zeit in besonders leidenschaftlicher Sprache vorgetragen. Allerdings werden sie nicht immer ebenso ausführlich und konkret beantwortet. Was den klingvollen Titel „Mystik der offenen Augen“ betrifft, so ist klar, dass er bewusst provozieren möchte. Das Wort Mystik meint ursprünglich „die Augen schließen“. „Spiritualität der offenen Augen“ wäre als Titel blasser gewesen. Aufgefallen ist mir auch, dass M. die christliche Mystik einige Male recht drastisch von den fernöstlichen Religionen unterscheidet. Andererseits betont er jedoch, dass wir Christen uns von der Prophezie fremder Religionen selbst befragen lassen müssten: „Du sollst dir kein Bildnis machen.“ Diese

Spannungspole wollen gewiss noch gründlicher diskutiert werden, denn der interreligiöse Dialog ist weiterhin ergänzungsbedürftig – zumindest ergänzungsfähig. „Buddha meditiert. Jesus schreit.“ Das ist zwar ein verbreiteter Slogan, im Grunde jedoch nur eine sprachlich brillante Vereinfachung der komplexen Unterschiede. Jesus Christus, der ewig Frohe, erscheint freilich in der Gestalt unserer Freudlosigkeit und Trauer, unseres Weinens und Stöhnens in diesem Tal der Tränen, um uns aus der Knechtschaft des Seufzens in die verlorene Freude, ins verlorene Paradies zurückzuholen. Er selbst aber ist allezeit froh, immer in der *visio beatifica*, auch wenn er am Kreuz den Psalm 22 betet: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich im Stich gelassen!“ (Mk 15,34). Jesus handelt weder „typisch“ noch „schematisch“. Vielmehr lässt er alle Möglichkeiten gelten, die im vollen Menschsein enthalten sind und verkündet jeweils das passende Wort im rechten Augenblick. Nur eine kontinuierliche Betrachtung des ganzen Lebens Jesu kann uns vor Einseitigkeiten bewahren und immer mehr in die Freiheit seiner Spiritualität hineinführen. Die Gefahr des Quietismus im alltäglichen Leben mag erschreckend groß sein, die des übertreibenden Aktivismus ist keineswegs weniger schlimm. Wer diese Spannungen im Alltag verspürt, erinnere sich wieder einmal an die bekannte Regel des Ignatius von Loyola: „Vertraue so auf Gott, als wenn der ganze Erfolg allein von dir und nicht von Gott abhinge; arbeite aber so, als wenn du nichts, Gott aber alles bewirkte.“ Mit solchen Worten wird unsere menschliche Mitverantwortung keineswegs geleugnet; zurückgewiesen wird nur eine gedankliche oder praktizierte Überbetonung der Eigeninitiative, die sich manchmal sogar weigert, überhaupt etwas als Geschenk annehmen zu sollen.

F. J. STEINMETZ S. J.

#### 4. Praktische Theologie

DI FABIO, UDO, *Gewissen, Glaube, Religion*. Wandelt sich die Religionsfreiheit? (Herder spektrum; 6316). Freiburg i. Br.: Herder 2012. 165 S., ISBN 978-3-451-06316-9.

Die hier vorgelegten Reden fragen, was die Religion für die Kultur einer freien Gesellschaft bedeutet. Wie hat unsere Rechtsordnung, wie hat unser Grundgesetz das Verhältnis von Staat und Religion geregelt? Das Büchlein hat sechs Kapitel. Im ersten (Gewissen, Glaube, Religion: Wandelt sich die Religionsfreiheit? 15–34) beschäftigt sich der Autor mit Art. 4 Abs. 1 u. 2 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland, der folgendermaßen lautet: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich. – Die ungestörte Religionsausübung wird gewährleistet.“ Wie lässt sich die Religionsfreiheit definieren? Vat. II DH 2 gibt folgende Beschreibung: „Religionsfreiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen (innerhalb der gebührenden Grenzen) nach seinem Gewissen zu handeln.“ Zu bedenken hat man freilich (und das ist das eigentliche Problem, das Di Fabio hier beschreibt), dass sich unser Verständnis der Religionsfreiheit wandelt – aber nicht mit einer klaren Tendenz in die eine oder andere Richtung, also mehr oder weniger Glaubens- und Gewissensfreiheit, mehr oder weniger Distanz des Staates zu den Religionsgemeinschaften. Der offene Staat und die plurale Gesellschaft (beides moderne Errungenschaften) verlangen nach einer besser entwickelten Fähigkeit zu unterscheiden und mit Ungleichzeitigkeiten oder gegenläufigen Entwicklungen rational umzugehen.

Im zweiten Kap. (Relativismus und Toleranz in „postsäkularer“ Zeit, 35–56) bedenkt Di Fabio zunächst den Begriff der Toleranz. Toleranz ist die Bereitschaft, eine abweichende Überzeugung zu respektieren. Das GG kennt den Begriff der Toleranz nicht, und als Rechtsbegriff entzieht sich die Toleranz einer scharfen Konturierung. Ungeachtet dessen ist die staatliche Verpflichtung zur Toleranz als ungeschriebenes Gebot der Verfassung anerkannt. Toleranz darf nicht verwechselt werden mit Relativismus. Dieser