

letiker Klaus Müller als „unhintergehbare Bedingung gegenwärtiger Verkündigung thematisiert“ (252–258, hier 252); daher schließe sich sein Ansatz beim selbstbewussten Ich in Auseinandersetzung mit Henrich (259–281) als Geltungsreflexion unter der positiv angenommen Bedingung solcher Zeitgenossenschaft an (259–294). Der christologische Leitbegriff der „autobasileia“ und die sie verkörpernde Gestalt Jesu erlaube eine erstphilosophische *relecture* von Henrichs Denken und lasse dem „monistischen Tiefenstrom [des subjektphilosophischen Einheitsdenkens] eine theistische Gottesrede abringen“ (289–294; Aspekte von Henrichs Ansatz und seiner Rezeption bei Müller in parallelen Katalogen 270–281 bzw. 290–294). Ein Exkurs rechtfertigt, warum L. sich hier nicht an Verweyens „ikonoklastische“ Erstphilosophie als mögliche Form der Geltungsreflexion anschließt (295–302). Das Schlusskapitel bekräftigt Müllers Ansatz als „passgenaue“ Form einer Erstphilosophie, die als „ancilla hermeneutica“ für die Poetische Dogmatik eintreten könne (302–311). Die Schlussreflexion „Philosophie der Frömmigkeit – Ein ‚hölzernes Eisen‘?“ (312–330) resümiert (312–317) und umreißt mit Blick auf Stock und J. Werbick eine solche Erstphilosophie „im Modus der Bitte“ – „um letztgültige Würdigung“ des Menschen durch Gott (328).

Schon das knappe Referat lässt ahnen, wie hier ein anspruchsvoll gestelltes Thema souverän bearbeitet wird. Gleichwohl drängen sich wenigstens zwei Rückfragen auf, die weniger das Oxymoron von Thema und Problemkonstellation als vielmehr bestimmte Vorgehensweisen betreffen. 1. Zeigt L.s legitimer Versuch, eine komplementäre Geltungsreflexion „erstphilosophisch“ durchzuführen, nicht zu viel Münsteraner Lokalkolorit? Denn zum einen bietet Stocks frühe und teilweise nicht-explizite Hermeneutik ein Potenzial, das noch weiter hätte ausgeschöpft werden können. Zum anderen fragt sich, ob die transzendentalen Subjektphilosophien von Pröpper und Müller nicht doch eine modifizierte Neuaufnahme der rahnerschen Denkform und deswegen wenig geeignet sind, mit Stocks Dogmatik zusammengeschmiedet zu werden. Gerade gegenüber Müllers Verständnis der lateranensischen Analogieformel in Richtung auf eine negative Theologie, die letztlich jeden Namen und jedes Bild unterläuft, formuliert L. selbst begründete Bedenken (309). Außerdem ließe sich, da er von der Innsbrucker Verkündigungstheologie ausgeht, gerade das inhomogene Denken Rahners schon in sich als ein „hölzernes Eisen“ rekonstruieren, das Exerzitienbetrachtung und Herz-Jesu-Verehrung (als „Antitoxin“, wie Rahner formuliert!) mit dem transzendentalen Ausgriff des Subjekts koppelt. Geltungsreflexion lässt sich außerdem „weicher“ betreiben, wie die (für Bild und Metapher „systematisch“ offenen) Arbeiten Werbicks zeigen; auch eine analytische Rhetorik vernünftigen Argumentierens wäre als Korrelat gut denkbar. 2. Angesichts von Stocks Dogmatik und angesichts der Bildhermeneutik drängt sich nicht nur die Frage auf, zu welchem Typ von Geltungsreflexion Brücken zu schlagen wären, sondern ob, und wenn ja, wie das Verhältnis von Begriff und Anschauung bzw. Erfahrung und Reflexion, das mit dem „hölzernen Eisen“ des *universale concretum* der Theologie ja schon vorgegeben ist, *überhaupt* bestimmt werden kann. Auch dazu fände sich einiges in der Ästhetik und Theologie von Balthasars, die zudem eine hochinteressante Kontrastfolie zur Dogmatik Stocks anbietet. Aber gerade diese Rückfragen machen nur noch deutlicher, wie anspruchsvoll das Thema ist, dem sich L. stellt, und wie vorzüglich ihm seine Arbeit gelungen ist.

P. HOFMANN

4. Praktische Theologie

QUADT, ANNO, *Wirksamer Heilswille Gottes*. Gott lässt keinen fallen. Würzburg: Echter 2008. 172 S., ISBN 978-3-429-03045-2.

Vieles von dem, was in diesem Buch dokumentiert wird, ist zwar in Fachkreisen bekannt oder sollte es zumindest sein. Die besondere Art und Weise der Darstellung macht das pastorale Anliegen des Themas jedoch auch interessierten Laien zugänglich. Der Verf. war 27 Jahre als Pfarrer in Köln tätig und zugleich Dozent für Fundamentaltheologie und Dogmatik. Seine neue Initiative dürfte in der Praxis willkommen sein.

Teil I. erinnert zunächst an das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als „Zeichen“ seines wirksamen Heilswirkens. Zwar steht der Mensch als eigenständiges Subjekt diesem Zeichen gegenüber, aber er erfährt auch seine Wirkung, da dieses Zeichen der existentiell wirkende Gott selbst ist. Es dürfe nicht der Eindruck entstehen, als seien von Seiten des Menschen Vorbedingungen oder Vorleistungen zu erfüllen (18). Auch die Mitwirkung des Menschen – ohne die letztlich nichts zustande kommt – ist ein Geschenk der Gnade Gottes. Mithilfe zahlreicher Schriftzitate wird gezeigt, dass Gott alle Menschen liebt. Das bedeutet nichts anderes und nicht weniger, als dass Gott dieses Heil dem Menschen auch schenkt, auf welchen Wegen und zu welchem Zeitpunkt er will (27). Freilich ist in der Heiligen Schrift immer wieder vom Gericht über den Unglauben die Rede. Aber dabei geht es eigentlich um Paränesen (Mahnreden). Die Leser und Hörer der Botschaft sollen zur Bekehrung hin bewegt werden. Eine Sünde, von der der Mensch nicht erlöst werden könne, gibt es nicht (34). Wer die Frage stellt, wie sicher dies alles sei, erhält die Antwort, dass sich diese Aussage im Offenbarungstext nachweisen lässt. Zur Glaubensgewissheit über die Wirksamkeit des allumfassenden Heilswillens Gottes kommt es allerdings erst, wenn der Mensch inhaltlich glaubt, was ihm da gesagt wird (36). Zwar dürfen unsere „schlechten Taten“ nicht so stehen bleiben, wie sie sind. Eine echte Veränderung (Bekehrung, Läuterung) bleibt erforderlich. Die bildhaften biblischen Gerichtsaussagen müssen jedoch mithilfe von exegetisch-theologischen Erkenntnissen kritisch interpretiert werden. Es geht nicht um eine zukünftige Strafjustiz, sondern um ein gegenwärtiges „Gericht der Liebe“, in dem die schmerzliche Aufarbeitung aller Schuld stattfindet (37–51). Man dürfe die Heilssituation der Menschheit optimistischer als üblich betrachten. Wenn Gott mit allen Menschen ist und sie „auf Wegen, die er weiß“, auch ins Heil führt, wie die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils erklärt, müsse auch die Frage der Bedeutung von Mission und Taufe neu gestellt werden. Mission sei nicht heilsnotwendig in dem Sinne, dass ohne sie die Menschen nicht gerettet werden können, sondern sie bezeuge das Heil (54). Das sichtbare Zeichen der Wassertaufe sei einzuordnen in die umfassende Wirklichkeit des Heilshandelns Gottes (58). Bestimmte Vorstellungen der früheren Taufkasuistik (z.B. die Nottaufe und der Limbus für die ungetauften Kinder) wurden leider erst kürzlich korrigiert. Schon das Trienter Konzil habe auf höchstem lehramtlichem Niveau für eine Rechtfertigung, die alle Menschen umfasst, eine Tür geöffnet. Das Christusgeschehen übersteige die Wassertaufe (62).

In Teil II. wird der in Teil I. vorgestellte Paradigmenwechsel ausführlich und gründlich diskutiert. Zur Sprache kommen zunächst die berühmten Schriften von Hans Urs von Balthasar „Was dürfen wir hoffen?“ und „Kleiner Diskurs über die Hölle“, in welchen die Perspektive eines universalen Heils von katholischer Seite wieder geöffnet wurde (67). Es folgen Erinnerungen an die „Apokatastasis“ (Wiederherstellung aller Dinge) des großen Origenes († 253/54) und ebenso anderer wichtiger Kirchenväter. Aber auch der evangelische Theologe Karl Barth wird erwähnt, der in seiner Interpretation der christlichen Offenbarung erklärt, dass diese „in ihrem ersten und letzten Wort Ja und nicht Nein“ sagt. Von Balthasar bleibt vorsichtiger: „Eben dies dürfen wir nur hoffen.“ A. Quadt hingegen betont: Man kann und darf es nicht nur hoffen, man muss es hoffen, weil man es glauben muss! Glaubensgewissheit und Hoffnung schließen sich nicht aus. Sie schließen sich ein (73). Die folgenden Diskussionsbeiträge zur umstrittenen Übersetzung der Wandlungsworte, die seit der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils üblich war, kommen zu dem Ergebnis: „Für alle“ ist die sachlich richtige Wiedergabe des biblischen Textes (77). Von Heilsautomatismus könne überhaupt keine Rede sein! Aber von Gottes Liebe und der Priorität der Gnade müsse die Rede sein (81). Die Idee des Augustinus, dass praktisch doch nur einige zum Himmel „prädestiniert“ seien, die auch von Balthasar eine „Jammergegeschichte“ nannte, wird mit Zitaten des Exegeten Heinrich Schlier energisch zurückgewiesen: „Dass die Sünde Adams und Evas Ursache der Sünden der Nachkommen ist, wird selbst implizit nicht gesagt.“ Das II. Vatikanische Konzil habe der so genannten Erbsündenlehre „Grund und Boden entzogen“ (86). Anschließend werden die „Denkblockaden“ diskutiert, welche die authentische Wahrnehmung der göttlichen Offenbarung behindern und zu negativen Folgen in ihrer Wirkungsgeschichte führten und immer noch führen. Alle Droh- und Gerichtsreden

seien zwar menschlich verständlich in Bezug auf das Defizitgeschehen, erwiesen sich jedoch in ihrer Ausdrucksweise als allzu menschliche Mahnversuche (87–95). Das Fehlverhalten der Menschen habe zweifellos Folgen, die so lange eine negative Realität seien, wie sie nicht „aufgearbeitet“ würden, sei es im Diesseits oder im Jenseits. Das sei ein ebenso befreiender wie schmerzlicher Weg. Aber das ambivalente Gottesbild, wonach Gott ebenso zu lieben wie zu fürchten sei, habe Jesus nicht verkündet. Die biblischen Worte, die das Gericht betreffen, dürften nicht als Aussagen über die Art und Weise des Gerichts angesehen werden. Von „höllischen“ Schmerzen könne man durchaus sprechen, aber nicht von einer „Hölle“ als Zustand ohne Ende. Höllenvorstellungen und -forderungen seien menschliche Projektionen (95–106). Nicht weniger kritisch werden die immer noch anzutreffenden „Teufelsvorstellungen“ hinterfragt. Der Glaube an die Existenz von Teufeln und Dämonen sei nie explizit Gegenstand einer verbindlichen Äußerung des außerordentlichen kirchlichen Lehramtes gewesen (116). Gerichtsdarstellungen in der Kunst – Dichtung, Malerei, Skulpturen, Musik – seien ein weiteres Problem, das nicht leicht gelöst werden könne. Vieles müsse man historisch-kritisch erklären. Das aber sei ebenso eine Mammut- wie eine Daueraufgabe (119). Zusammenfassend wendet sich Quadt mit eindrucksvollen Zitaten von E. Biser noch einmal gegen eine Pastoral der Angsterzeugung. Zwar sei die Höllenidee in den katholischen Medien und Zeitschriften fast verschwunden. Aber das neue Gottesbild des „bedingungslos liebenden Vaters“ war für alle so überraschend, dass es nur schwer rezipiert wurde. Es gäbe immer noch falsche theologische Antworten, die in der kirchlichen Tradition trotz allem weitergeschleppt würden und welche die Liebe Gottes nicht angemessen berücksichtigten. Als Beispiel wird unter anderem die Auffassung im „Wörterbuch der Theologie“ von 1988 genannt, welche „die höllische Situation als Matt der menschlichen Freiheit präsentiert“ (124). Es müsste endlich Schluss sein mit der Mischung von Freuden- und Schreckensbotschaften. „Das Christentum sei im Grunde eine einzige Überredung zur Liebe“ (130).

Der dritte und letzte Teil ist dem Thema „Theodizee“ gewidmet, das eigenständig von der Frage der Heilsbestimmung des Menschen zu unterscheiden sei, aber doch dazu gehöre. Wenn Gott keinen Fall lässt, wie es die These des Buches behauptet –, warum gibt es dennoch so viel Leid und Übel in der Welt, das in keinem erkennbaren Zusammenhang zur möglichen Kultivierung moralischer Tugenden steht? Die Rechtfertigung Gottes vor dem Forum der menschlichen Vernunft stoße hier an ihre Grenzen (144). Mit vielen Beispielen und Argumenten wird illustriert, dass eine „Lösung“ aus menschlicher Sicht im Diesseits nicht erkennbar sei und allein die göttliche Offenbarung eine Perspektive über das irdische Leben hinaus biete (150). Diese Jenseits-Perspektive dürfe jedoch nicht zu dem Missverständnis verleiten, als sei das Diesseits einfach zu überspringen oder zu vernachlässigen. Auch Jesus habe den Menschen in ihren konkreten Wünschen geholfen. Zugleich aber wollten diese Taten (Heilungen und Wunder) Hinweise und Zeichen für die endgültige Hilfe sein, welche die irdischen Nöte und Wünsche übersteigt. Also geht es sowohl um Leidminderung, wo dies möglich ist, als auch um Leidakzeptanz, wo Leidverhinderung nicht möglich ist (153). Diese Herausforderung könne letztlich nur im Gebet und in der Hinwendung zu diesem ganz anderen(!) Gott angenommen und bestanden werden (158). Dass diese christliche Sinndeutung des Leids einzigartig und unerreichbar ist, wird deutlich, wenn man sie mit den Antworten anderer großer Religionen vergleicht. Im Islam finde eine tiefer greifende Auseinandersetzung mit der Leidfrage eigentlich nicht statt. Im Buddhismus liege die Ursache des Leidens in den menschlichen Begierden, Leidenschaften und Wünschen, aber die Gottesfrage wird nicht gestellt oder sie kommt, vielleicht besser gesagt, nicht in Sicht. Was den Hinduismus betrifft, so zeigen sich zwar zahlreiche Anknüpfungspunkte für einen christlich-hinduistischen Dialog. Im Christentum gehöre jedoch das Kreuz zum Weg der Erlösung, während es im Hinduismus vermieden werden soll. Dass letztlich alles etwas mit dem Mysterium der Liebe Gottes zu tun haben könnte, ja ohne dieses Geheimnis keinen Sinn hätte, dieser Gedanke sei im Hinduismus nicht zu finden (159–167). Deshalb erinnere auch das Schlusswort der Abhandlung noch einmal an das weniger gern gehörte Wort von der Kreuzesnachfolge. Sie bestehe zu einem wesentlichen und unverzichtbaren Teil darin, die (unvermeidbaren) eigenen Leiden im Sinne des Erlösungsgeschehens

zu akzeptieren. Alle leidvollen Erfahrungen der Menschheit werden zum Guten geführt, weil die Welt, wenn auch letztlich durch den Tod hindurch, zur Auferstehung geführt werde. Mehr – oder Größeres – könne zum Heilswillen Gottes wie zur Leiderfahrung des Menschen nicht gesagt werden (168–169).

Existentiell suchende Leser werden dieses anregende Alterswerk eines erfahrenen Seelsorgers dankbar aufnehmen. Er hat das wichtige Thema ohne Zweifel vielschichtig behandelt, auch wenn er auf nur 172 Seiten natürlich nicht alle Aspekte berücksichtigt konnte und die Autoren-Zitate einschränken musste. Hätte er den heilsgeschichtlichen Prozess der Auserwählung (Israel und die anderen Völker) nicht doch ausdrücklicher kommentieren sollen? (ergänzt etwa mit N. Baumert/M. I. Seewann, Eucharistie „für alle“ oder „für viele“? in: Gregorianum 2008, 501–532). Genügt H. Haag als beinahe einziger Garant für die Interpretation der biblischen Berichte über Engel und Teufel? Schließlich wäre noch anzumerken, dass heute eine triviale Apokatastasis-Vorstellung um sich greift, die letztlich die religiöse Praxis lähmt. Insgesamt kann man den Ausführungen von A. Quadt jedoch keinen frivolen Heilsoptimismus vorwerfen. Nirgendwo wird behauptet, dass die Gerechtigkeit Gottes außer Kraft gesetzt wurde. Gesagt wird vielmehr, dass unsere schlechten Taten nicht dorthin führen, wohin sie ihrer Natur nach führen würden, nämlich ins endgültige Verderben. „Das erspart jedoch dem sündigen Täter nicht den Bekehrungsprozess ... den Prozess seiner eigenen Veränderung ... Die Läuterung ist auf Seiten des Menschen die notwendige Entscheidung zur Gerechtigkeit Gottes“ (37).

F. J. STEINMETZ S. J.

DEISTER, BERNHARD, *Anthropologie im Dialog*. Das Menschenbild bei Carl Rogers und Karl Rahner im interdisziplinären Dialog zwischen Psychologie und Theologie (Innsbrucker theologische Studien; Band 77). Innsbruck/Wien: Tyrolia 2007. 355 S., ISBN: 978-3-7022-2870-5.

Alle philosophischen Fragen und Disziplinen haben ihren Grund in den anthropologischen Fragen, was wir als Menschen sind bzw. wie wir uns als Menschen verstehen. Die philosophische Anthropologie ist ein selbstbezügliches Projekt – ist doch der Mensch immer zugleich das Subjekt und das Objekt seines Fragens. In den Fragen geht es letztlich ums Ganze, nämlich um die Frage, wie der Mensch sich selbst und seine Welt versteht. Die Analyse der expliziten bzw. impliziten anthropologischen Hintergrundannahmen ist immer auch eine zentrale Aufgabe einer jeden handlungsleitenden Disziplin, sofern diese sich nicht als Lieferanten ideologischer Praktiken verstehen will. Bernhard Deister (= D.) erforscht in seiner Dissertation nun die anthropologischen Kontexte, in denen der personenzentrierte Ansatz des Psychologen Carl Roger bzw. der transzendentaltheologische Ansatz Karl Rahners steht. Der Anspruch ist hoch: Es geht D. nicht nur um eine Analyse der anthropologisch wichtigen Schriften seiner beiden Protagonisten und der dazugehörigen Sekundärliteratur, sondern auch um die Herstellung eines Gesprächszusammenhangs zwischen Psychologie und Theologie, ohne dabei die disziplinären Grenzen zu verwischen. „Es geht im Rahmen dieser Arbeit also nicht nur um die Explikation und kritische Würdigung des jeweiligen Menschenbildes der beiden herangezogenen Autoren, sondern um eine dialogische Zusammen- und Weiterführung der Menschenbilder mit dem Ziel, einen möglichst weitgehenden interdisziplinären Konsens zu konstituieren, aber auch bleibende Differenzen aufzuzeigen“ (19). Die Wahl der beiden Protagonisten ist folgerichtig, stehen doch beide für die anthropologische Wende in ihrer Disziplin (vgl. 22 und 25), und das Ergebnis der Idee einer wechselseitigen Vergewisserung der jeweiligen disziplinären Anregungspotenziale ist eine dichte und materialreiche Studie. Ein 33-seitiges Literaturverzeichnis (323–355) beschließt formal die insgesamt 355 Seiten starke Arbeit, die D. mit 1.488 Fußnoten versehen hat (und die mitunter sehr mit Zitaten überfrachtet ist). Die konzeptionellen Überlegungen zur Untersuchung werden in der Einleitung (9–44) sehr sorgfältig dargelegt, und dem Leser wird ein Einblick in den Kontext, die Grundlagen und Rahmenbedingungen der Untersuchung gegeben. Als zentrale anthropologische Kategorien der Psychologie und Theologie für den angestrebten interdisziplinären Vergleich identifiziert D. „Bezogenheit, Entwicklung, Gefährdetheit und Heilung bzw. Zielbild des Menschseins“ (43). Diese fünf