

gie“, die den Logos verdoppelt, nicht einfacher auf das Wort Kavod-Theologie zurückzugreifen ist, das im Judentum wie in der christlichen Exegese bereits verwendet wird. Ob sich der Begriff „Kavodologie“ durchsetzt, wird die Zukunft zeigen.

Insgesamt weisen die Auseinandersetzungen Frettlöhs eine klare Orientierung an *evangelischer* Dogmatik auf, katholische Theologie kommt wenig zu Wort. Dies wirft Fragen an die Ökumene auf, die in der Systematischen Theologie einer intensiven Debatte wert sind. Wie verhält sich die kavodologische Gotteslehre zur katholischen Tradition der Immanenzapologetik? Was bedeutet die Orientierung an Orten, die mit der „Gewichtung“ Gottes einhergeht, für den ökumenischen Dialog? Welche neuen Perspektiven eröffnet die Kavod-Orientierung der christlichen Inkarnationslehre?

Abschließend sei die Sprachfähigkeit Frettlöhs hervorgehoben, die Metaphern beim Wort nimmt und nicht verschweigt, wo Gott ins Denken fällt und sich in den Körper einschreibt. Über die Gottesschau Jakobs heißt es: „nur *unterwegs*, in seinem Ergehen bleibt sie ihm gegenwärtig, bleibt er von ihr gezeichnet. Dass er, an Pni’el [Angesicht Gottes] vorübergehend, im Licht der ihm aufgehenden Sonne seines hinkenden Gangs gewahr wird, wirft ein Licht auf den Weg seiner Gotteserkenntnis: Auch sie hinkt; in dieser Gangart geht ihr das Sehen Gottes nach und geht sie ihm nach.“ (41) Bei aller Ernsthaftigkeit des Themas schreibt auch der Humor seine Gravuren in die Analysen ein, so dass die Lektüre von „Gott Gewicht geben“ auf vergnügliche Weise inspirierend sein kann.

Hildegund Keul

LOCKMANN, Ute, Dialog zweier Freiheiten. Studien zur Verhältnisbestimmung von göttlichem Handeln und menschlichem Gebet (Innsbrucker theologische Studien 66), Innsbruck Tyrolia-Verlag 2004, brosch.; 520 p.; Eur[D] 49,- ISBN 3-7022-2580-3.

In Notlagen des alltäglichen Lebens wie in kirchlichen Liturgien wird wie selbstverständlich das Bittgebet praktiziert. Spätestens seit Aufklärung und Religionskritik begleitet diese Praxis freilich die Frage nach deren Sinn, mehr noch: der Verdacht auf deren Illusionsgehalt und Ideologiegestalt. Ist Bittgebet nicht Ausdruck und Realisierung eines vorausgeklärten religiösen Selbst- und Weltverhältnisses? Handelt es sich nicht um eine spezifische Form der Selbstentmündigung bzw. der autosuggestiven Verschiebung innerweltlich ungelöster Probleme auf eine göttliche Instanz, der wunderbares Eingreifen und helfende Einmischung

zugetraut und zugemutet werden? Ist die mit dem Bittgebet mitgesetzte Voraussetzung eines (möglichen und wirklichen) Handelns Gottes angesichts der säkularisierten und aufgeklärten Welt- und Vernunftkonzepte überhaupt noch verantwortbar, im theologischen Diskurs wie in der spirituellen Praxis?

Solchen Fragen stellt sich die gründliche Bonner Promotion aus der Schule von Karl-Heinz Menke mit systematischer Kraft. Ausgehend von der freilich nicht selbstverständlichen These etwa Karl Barths, dass das Bittgebet die Grundfigur von Beten überhaupt sei (welchen Status hat der Dank?), wird nach den „Möglichkeitsbedingungen der Rede vom Handeln Gottes in der Welt“ (19) gefragt. Die religiöse Praxis wird kritischer Reflexion unterzogen, die im Glauben behauptete Voraussetzung eines Handelns Gottes wird kritisch diskutiert. Im ersten Abschnitt werden Gesichtspunkte jener Säkularisierung zusammenfassend porträtiert, die das überlieferte Sprechen vom Handeln Gottes in der Welt und in der Geschichte in die Krise brachten: das mechanistische Naturverständnis zuerst und die Dominanz einer empiristischen Zugangsweise zur Wirklichkeit im Ganzen, die Herrschaft naturwissenschaftlich-technischer Methodik im Verbund mit einer strukturellen Anthropozentrierung geschichtlicher Vorgänge und gesellschaftlicher Verhältnisse. „Der Verzicht auf das göttliche Allmachtsprädikat“ kann als typisches „Signum vollkommener Abwehr der Annahme eines Handelns Gottes“ gelten. Der Verdacht, dass Beten, vor allem Bittgebet, sinnlos sei, steht also zentral im Raum – für manche als Entlastung und Befreiung verstanden, für andere als faktische Verabschiedung des Biblischen und Christlichen. Aus dieser Problemkonstellation ergeben sich begründet zwei umfangreiche Teile. Der erste diskutiert „die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des (Bitt-)Gebets auf Seiten Gottes und auf Seiten des Menschen“, der zweite entfaltet die spezifisch christliche Perspektive und entziffert die Geschichte Jesu Christi als das konkrete und maßgebende Handeln Gottes in der Welt – im Handeln dieses Menschen, das sowohl anthropologisch wie geschichtstheologisch christlich bestimmend ist und gerade unter den säkularistisch-empiristischen Voraussetzungen als nicht unvernünftig, ja als schlechterdings wohltuend und befreiend aufgewiesen werden kann. (Das wäre auch an theologischen Zentralworten wie „Wunder“ und „Vorsehung“) durchzudeklinieren.)

Eindrücklich nimmt Lockmann Ansätze und Ergebnisse aus den chaostheoretischen, quantenphysikalischen und evolutionsbiologischen Forschungen der Naturwissenschaften des 20. Jahrhunderts auf und entfaltet Größe und Grenze naturwissenschaftlicher Erkenntnis in der Vermessung ihrer Geltungsbe-reiche und Geltungsbedingungen. Bekanntlich sind nicht nur die Gegenstandsbe-reiche, sondern auch die Methoden der Wirklichkeitserfassung zwischen Naturwissenschaften und Theologie (wie Philosophie) unterschiedlich, wie Lockmann mit Mutschler veranschaulicht: „So wie der Physiker die Grammatik des Textes untersucht und aufzudecken sucht und diese grammatische Analyse prinzipiell nichts über Sinn oder Unsinn des Textes ausmachen kann, genau so wenig

kann die Physik Aussagen über den Sinn der Wirklichkeit als Ganzer machen. Wiewohl es eine Korrelation zwischen grammatikalischer Struktur und Sinnstruktur insofern gibt, als beide Zugangsweisen – weil sie sich auf den gleichen Text beziehen – aufeinander hingeeordnet sind, so vermag der Grammatiker, auch wenn ihm seine grammatikalische Analyse nichts über Sinn und Unsinn des Textes zeigen kann, hieraus doch nicht zu schließen, er berge überhaupt keinen Sinn.“ (111). Kurzes Zwischenfazit also: gerade wenn man den wohlthuenden Unterschied von Gott und Welt und in ihm die Einheit der Beziehung mit Gründen voraussetzt, führt das naturwissenschaftliche wie das theologische Verständnis der Weltwirklichkeit, recht verstanden, nicht zu Konkurrenz und Ausschluss, sondern zu einer wechselseitig kreativen wie kritischen Verhältnisbestimmung. Der biblische und christliche Schöpfungsbegriff meint ja genau die inmitten noch so großer Beziehungseinheit zwischen Gott und Welt immer noch größere Beziehungsunterschiedenheit beider. Die Rede vom Handeln Gottes entmündigt und entmächtigt nicht die Autonomie menschlichen Handelns, sondern ermöglicht und entfaltet diese in spezifischer Weise.

Um derart den „concurus“ zwischen göttlichem und geschöpflichem Handeln zu bestimmen, bündelt Lockmann die differenzierten Überlegungen in zwei systematischen Strängen. Sie unterscheidet (allzu holzschnittartig) das kausale vom personalen Handlungsmodell, ohne sie zu vermischen und ohne sie zu trennen. (Die Hermeneutik dieser nicht selbstverständlichen Verhaltensbestimmung bleibt unklar und argumentativ nicht ausgewiesen.) „Die kausale Wirken-Gottes-Konzeption reflektiert den Glauben an das Weltwirken Gottes im Rahmen eines eher sachlich-metaphysischen Denkens“ und hebt ab „auf den Aspekt der Universalität und Kontinuität des göttlichen Wirkens“ (286f). Das personale, freiheits- und subjekttheoretische Handlungsmodell betont nicht nur „den personalgeschichtlichen Aspekt des Glaubens an das Handeln Gottes“, sondern „den personalen Charakter und die Konkretheit einzelner göttlicher Taten“. „Während das kausale Handlungsmodell den Menschen als (Sekundär-)Ursache göttlichen Wirkens bezeichnet, spricht das personale Handlungskonzept von den Menschen als »(Kommunikations-)Partnern« im Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch und insofern von »Subjekten« und »Tätern« des Handelns Gottes.“ (289). Pointiert könnte man mit Schoonenberg das kausale Handlungsmodell z.B. scholastischer Theologie (und Frömmigkeit) durch die Maxime kennzeichnen: „Nicht ich, sondern Er durch mich“. Verstehe ich das Zusammenspiel von göttlichem und menschlichem Handeln dagegen wirklich als „Dialog zweier Freiheiten“ – so nicht zufällig der Titel und die These des Buches – dann wäre etwa im Sinne biblischer Bundestheologie von einer Perichorese göttlich freigebender und menschlich befreiter Freiheit zu sprechen. Gottes Handeln in der Welt wäre dann nicht länger als unmittelbarer Eingriff zu denken, sondern „als Befreiung zur Freiheit“ (242), die stets symbolisch-intersubjektiv sich darzustellen und zu realisieren hat, vorgängig in der Anerkennung des Anderen als des Anderen, in

einem sowohl schöpfungstheologisch wie anthropologisch pointierten Differenzmodell „unvermischt und ungetrennt“. Ersichtlich steht hier vor allem die imponierende Freiheits- und Befreiungstheologie Thomas Pröppers im Hintergrund. Im Blick auf die Leitfrage der Arbeit heißt dies: alles, was ist, darf und muss ins Gebet genommen werden und will in wirklicher und wirkender Erhörungsge-wissheit auf jenen Gott bezogen werden, der wirklich wirkt und wahrhaft handelt. „Die Erhörung der Bitte ereignet sich nicht *im Anschluss an* das Gebet, sondern vollzieht sich *im* Gebet ... Ein Gebetsverständnis, das davon ausgeht, dass das Gebet dort erhört wurde, wo das Subjekt unbedingten Sinn (seine Befreiung zur Freiheit) erfahren hat, unterstellt das Bekenntnis zur Erhörung eines jeden Gebets und die in ihr vorausgesetzte Annahme des Handelns Gottes dem Glauben.“ (282)

In genau korrelierender Kompositorik antwortet der zweite Teil von Lockmanns beispielhafter Entfaltung auf den bisher dargestellten Argumentationsertrag: Geschichte und Gestalt Jesu Christi sind, in der christlichen Theologie jedenfalls, Maßstab und „Muster“ für die personale Verhältnisbestimmung von geschöpflichem und göttlichem Handeln: Jesu Handeln wird verstehbar „als Erweis von Gottes eigener, unbedingt für den Menschen entschiedener Liebe und als solches das Handeln Gottes in der Geschichte“ (376). Entsprechend sind die biblischen Überlieferungen vom (Bitt-) Gebet Jesu selbst auch theologisch-systematisch von besonderem Gewicht: die Erhörungsbitte Jesu in seiner Passion wird zur Bewährung seiner eigenen Gebetsverkündigung und seines Bekenntnisses zu Gottes Weltherrschaft und seinem allmächtigen Handeln. Abgründig ist von Jesu Erhörungsge-wissheit in der Passion und dem Auferstehungsereignis selbst zu sprechen. Wohltuend ist zweifellos, dass Lockmann nicht der weit verbreiteten theologischen Versuchung erliegt, die Theodizeefrage zu hypostasieren und als Letztzentrum von Theologie überhaupt zu behaupten; andererseits sind ihre christologischen Reflexionen zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu im Gesamt-zusammenhang der Arbeit dann doch nicht vom Verdacht frei, eine stimmige oder gar stillstellend erklärende Gesamtperspektive vorzuschlagen, die dem Abgrund jesuanischer wie menschheitlicher Leidensgeschichte nicht genügen könnte und das Warum des Kreuzesschreis eschatologisch nicht zureichend offen hält. Gerade wenn christliche Selbst- und Weltdeutung derart vom „Dialog zweier Freiheiten“ bestimmt ist, wie Lockmann dies eindrücklich entfaltet, gilt es – bis in die Denk- und Sprachform – auch von der Abgründigkeit solcher Freiheiten zu sprechen. In der hier entfalteten Christozentrik, die faktisch ohne die messianische Hoffnung Israels auskommt, könnte (und musste) der eschatologische Vorbehalt allen theologischen Sprechens und kirchlichen Handelns m.E. deutlicher „systembildend“ sein – gerade bei einer Theologie des Bittgebets und der inständigen Ausständigkeit seines Inhalts.

Der christologischen Konzentrierung entsprechend münden die unterschiedlichen Argumentationslinien der Arbeit im Abschnitt über die trinita-

rische Grundstruktur christlichen (Bitt-)Gebetes: „Im Heiligen Geist dank und durch Jesus Christus zu dem Gott, der uns Vater und Mutter ist“. Drei Kriterien werden begründet hervorgehoben: die trinitarische Grundstruktur selbst, der communiale Charakter des Betens und drittens das in ihm bestehende proportionale Verhältnis von Wort und Tat. Gerade wenn man, wie hier beispielhaft gelungen, die christlich religiöse Praxis der theologischen Anstrengung des Begriffs unterwirft und offensiv im Dialog mit Natur- und Kulturwissenschaften neuzeitlichen Typs diskutiert, dann muss in der Tat deutlich werden: die theoretische Verantwortung des Glaubens dient jener Praxis, der sie sich dann selbst verdankt. „Alles mit Gott, alles gegen Gott, nichts ohne Gott“ – das ist die Logik christlichen (und biblischen!) Betens, Denkens und Handelns, wie z.B. Theodor Haecker formulierte und wie christliche Mystik bezeugt.

Gotthard Fuchs

BAIER, Karl (Hg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge – Traditionen – Interreligiöse Prozesse, geb. 368 p., 79,90 Eur[D], Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2006, ISBN-13 978-3-534-16911-5, ISBN-10 3-534-16911-5.

Eine „Roadmap für bewegte Zeiten, die zur Belebung und Konsolidierung eines faszinierenden Wissensgebietes beitragen soll“ (7), will K. Baier mit diesem Handbuch vorlegen, in dem es vorrangig um philosophische und systematisch-theologische Grundlagenreflexion der Spiritualität und der Mystik, um Durchgänge durch die Hauptstationen christlicher Spiritualitätsgeschichte sowie um die Begegnung mit interreligiöser Spiritualität, exemplarisch mit Hinduismus und Buddhismus, geht. Damit füllt das Handbuch eine Lücke in der bestehenden deutschsprachigen Forschung zu Spiritualität und Mystik.

In einem einleitenden Artikel widmet sich der Herausgeber der Darstellung der wichtigsten Stränge und Ergebnisse heutiger Spiritualitätsforschung aus den Bereichen Anthropologie der Spiritualität, Spiritualitätsgeschichte, systematische Theologie der Spiritualität, komparative und transreligiöse Studien und Angewandte Spiritualitätsforschung. Baier plädiert für eine interdisziplinäre Einordnung des Faches „Christliche Spiritualität“, wobei das Fach unbeschadet seiner Nähe zu den systematischen Disziplinen vorrangig als eine auf Praxis abzielende kritische Disziplin zu verstehen sei, wobei von dieser Disziplin belebende Impulse für die Theologie insgesamt ausgehen könnten.

Im ersten Hauptteil des Buches, betitelt mit „Zugänge“, kommen philosophische, systematisch-theologische, psychologische und soziologische Per-