

einer geschichtlich verfassten, aus konkreten Menschen als Offenbarungsträgern bestehenden Kirche.

Dem franziskanischen Hintergrund der Theologie Bonaventuras widmen sich Paul Zahner (*Bonaventura, der franziskanische Joachimismus und Joachim von Fiore. Die weitere Forschung nach den Bonaventura-Studien von Joseph Ratzinger* [152–165]) und der beachtenswerte Beitrag von Leonhard Lehmann OFMCap über *das Franziskusbild Bonaventuras in den Studien Joseph Ratzingers* (116–151), der zeigt, wie stark Ratzingers Offenbarungsverständnis in der monastischen und franziskanischen Tradition der *relevatio* an einzelne Menschen in ihrem geschichtlichen Kontext wurzelt (einschließlich einer Aufwertung der *Legenda maior*).

Der historischen, systematischen und sprachlichen Eigenart der Theologie Bonaventuras widmet sich eine weitere Gruppe von Beiträgen. Die für Bonaventuras Offenbarungsverständnis zentrale Kategorie der Zeitlichkeit im Spannungsgeflecht der platonischen und aristotelischen Ewigkeitsterminologie untersucht Florian Kolbinger (*Tempus, aevum, aeternitas. Einige Gedanken zu Bonaventuras Begriff von Zeit und Ewigkeit* [166–206]), während Charles Morerod den *Tatcharakter der Argumente für die Existenz Gottes* herausstellt (207–217). Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Bonaventura und der Charismatischen Erneuerung im Konzept der Geist-Erfahrung (bei Bonaventura am Ende, in der Charismatischen Erneuerung als Initiation) zeigt Andreas Schmidt (*Das „mystische Gepräge“ der revelatio* [218–239]) auf. Beachtung verdienen auf jeden Fall die eingehenden Untersuchungen von Rolf Schönberger zum Sprachproblem von Offenbarung und Theologie angesichts der nach Bonaventura unzutreffenden affirmativen Aussagen über Gott (*Affirmationes sunt imcompactae* [240–282]) und der negativen Theologie in der „sapientia nulliformis“ von Marianne Schlosser (*Sapientia per Spiritum sanctum revelata* [283–306]).

Auch wenn Cornelio de Zotto MHC Ratzinger in geradezu hymnischen Worten in die Tradition der *sapientia christiana* stellt (*La teologia come sapienza cristiana* [307–341]), bleibt die Frage unbeantwortet, ob die im zweiten Teil dokumentierte kritische Rezeption, die Ratzingers *Geschichtstheologie* von 1959 erfahren hat, durch die Veröffentlichung des Gesamtwerkes neutralisiert oder überholt ist.

Regensburg

Ulrich G. Leinsle OPræm

♦ Rosenberger, Michael: *Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets*. Echter Verlag, Würzburg 2012. (151) Pb. Euro 14,80 (D) / Euro 15,30 (A) / CHF 21,90. ISBN 978-3-429-03529-7.

Einführungen in Theologien des Gebets kommen in kaum einem theologischen Studienplan im deutschen Sprachraum vor – an der KTU Linz besteht eine rühmliche Ausnahme, und der Inhaber des Lehrstuhls für Moralthologie Michael Rosenberger legt seine Einführung in eine Theologie des Gebets nun in Buchform vor. Er ist davon überzeugt, mit diesem Brückenschlag zu Dogmatik und Moralthologie ein „Herzstück der Theologie“ auszufalten: „Das Gebet ist der ureigenste Gegenstand der Theologie.“ (22)

Rosenbergers theologische Reflexionen bearbeiten den Gegenstand überblicksartig in zehn Kapiteln: Was ist Gebet und wie ist seine Praxis, was gilt für seine innerlichen (Kapitel 2–4) und leibhaftigen (Kapitel 5–8) Vollzüge? Zuerst bestimmt Rosenberger Gebet als „die bewusste ganzheitliche Begegnung mit dem Geheimnis“ (16), auch, um ein Gemeinsames aller Religionen zu betonen. Anthropologisch lässt sich bemerken, dass Beten mit dem Anrufen eines Namens auch an eigene Identität erinnert und eigene Lebensgeschichte erzählt. Es umfasst Hören und Reden in der Begegnung mit der Wirklichkeit und dem Geheimnis. Für die Gotteslehre zeigt sich, dass Gott Geheimnis bleibt, und für die Pneumatologie, dass der Geist als Eros Gottes in den Menschen betet. Christologisch lässt sich mit Jesus „Abba“ sagen und mit Christus der Vater sehen. Trinitätstheologisch ist christliches Beten damit ein Beten zum Vater durch den Sohn im Geist. Eine Mystik des Gebets als Gotteserfahrung verfolgt Rosenberger diachron in der Gebetspraxis des Mönchtums, der Hohelied-Mystik von Frauen im Mittelalter und der neuplatonischen (Männer-)Mystik, der Mystik des Alltags bei Ignatius von Loyola bis zu modernen Interpretationen. Aus den biblischen „Gebetsvorlagen“ ragen insbesondere die Psalmen als „spirituelle Muttersprache Jesu“ (83) und das Vater Unser hervor. Rosenberger weist auf, wie Beten mit Leib und Seele sich in Körperhaltungen und Gebärden, Singen und Tanz bzw. in den Rhythmen des Tages oder von Liturgie und Wallfahrt ausdrückt. Auch die Frage nach der „Wirksamkeit“ von (Bitt-)Gebeten spart er nicht aus (Kapitel 9), die

er mittels der Unterscheidung der Perspektiven von Gott, erster und dritter Person untersucht: „Ließe sich ein ‚Nutzen‘ des Gebets objektiv empirisch nachweisen, wäre das Gebet kein Ausdruck von Glaube, Hoffnung und Liebe mehr.“ (131 f.) Nicht zuletzt gibt Rosenberger Hinweise darauf, wer und was Menschen zu beten lehrt – und damit auch zu einer zukunftsfähigen Sprache der Gesellschaft beiträgt.

Zu diskutieren erscheint mir Kapitel 5 mit der Frage nach Sprachregelungen für das Beten, kirchlich und interreligiös. Darin versteht Rosenberger Beten als „Ausdruck einer gemeinsamen Sprache der Kirche“ und bemerkt, eine solche brauche „klare, allgemein verbindliche und allen bekannte Regeln – und Instanzen, die diese Regeln aufstellen und ihre Einhaltung kontrollieren“. (67) Das kirchliche Lehramt sei „eine Art ‚Dudenkommission‘“ (67) auch der Gebetssprache gemäß des alten Zusammenhangs von *lex orandi* und *lex credendi*. Christliches Beten sei „primär ein Sprechen mit anderen Glaubenden und in der Gemeinschaft des Glaubens – und *darin* (!) ein Sprechen mit Gott“ (71, Hervorhebung des Autors), sodass die Kirche selbst zum Subjekt des Betens wird. „Der Glaubende spricht mit Gott in der Muttersprache seiner Religion.“ (71) Wie das zusammen mit dem Ansatz, Beten sei Begegnung mit dem Geheimnis in der je eigenen Lebenserfahrung und „nicht allein Wortgeschehen“ (17), gedacht werden kann, hätte einige tiefer schürfende, auch philosophische Überlegungen verdient. Diese Einseitigkeit übergeht auch jenes sprachschöpferische Wortefinden, worin Beten Theologie und Kirche herausfordert, ihre *lex credendi* und ihre Sprachgewohnheiten zu modifizieren.

„Beten zu können ist letztlich ein Geschenk“, schreibt Rosenberger (140). Seine theologischen Reflexionen mitsamt ihren Gedichten und Gebeten scheinen mir auch eine dankenswerte Anstiftung dazu zu sein, das Geschenk nicht zu übersehen.

Graz

Elisabeth Pernkopf

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Wrogemann, Henning: Interkulturelle Theologie und Hermeneutik. Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven (Lehrbuch Interkulturelle Theologie /

Missionswissenschaft 1). Gütersloher Verlagshaus, Güterloh 2012. (409) Pb. Euro 29,99 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 40,90. ISBN 978-3-579-08141-0.

Nach den beiden Einführungen in die Interkulturelle Theologie, die Klaus Hock und Volker Küster 2011 vorgelegt haben, ist nun ein Werk des an der Kirchlichen Hochschule Wuppertel/Bethel tätigen Missions-, Religionswissenschaftlers und Ökumenikers Henning Wrogemann erschienen. Diese Einführung ist als erster Teil eines dreiteiligen Lehrbuchs „Interkulturelle Theologie/Missionswissenschaft“ konzipiert und geht konsequent vom Verständnis des Christentums „als einer *globalen Religionsformation in vielen kulturell-kontextuellen Varianten*“ (Vorwort, 13) aus. Zu den Voraussetzungen und fundamentalen Aufgaben eines Faches „Interkulturelle Theologie“ gehört es demnach, „die Weite der Weltchristenheit in den Blick zu nehmen“ (34) – eine Herausforderung, der sich der Verfasser sowohl durch die Reflexion grundlegender Begriffe als auch durch die Darstellung konkreter Entwicklungen stellt.

Die Einleitung in das Aufgabengebiet „Interkulturelle Theologie“ (17–42) setzt die Einsicht in „die gegenseitige Verwiesenheit von Verstehensbegriff einerseits und Kulturverständnis andererseits“ (41) voraus, begreift „Kultur“ also nicht nur als Objekt theologischer Reflexion, sondern als deren Medium. Dieser grundlegende Zusammenhang kommt im ersten Teil (43–159), in dem der Zusammenhang von interkultureller Hermeneutik und Kulturbegriff untersucht wird, zum Tragen. In der Auseinandersetzung mit dem „Fremden“, das in kolonialen Kontexten diskursiv konstruiert wurde, kommt Interkultureller Theologie eine kritische Rolle zu. Gegen die traditionelle Auffassung, Theologie müsse sich dem Kontext „anpassen“, bringt der Verfasser am Beispiel der indischen Dalit-Theologie den widerständigen Charakter kontextueller Theologie zur Geltung: „Kontextualisierung bedeutet De-Kulturation, Anti-Kulturation und damit Widerspruch“ (115). Gegen einen essentialistischen Kulturbegriff betont der Verfasser den kommunikativen, öffentlichen und diskursiven Charakter des Kulturellen: „Kultur ist nicht Abbildung oder Ausdruck von ‚etwas‘, das in der Tiefe des menschlichen Denkens liegt, sondern Kultur ‚ist‘ nur, insofern sie öffentlich ist, beobachtbar, vermittelt, interper-