

sonal“ (132). Interkulturelle Theologie wird als semiotisch sensibler Diskurs verstanden, der „Neuzuschreibungen von Bedeutungsgehalten in kulturell-religiösen Transformationsprozessen“ (145) nachspürt. Spätestens hier wird die politische Brisanz dieses Zugangs deutlich, berücksichtigt man etwa, „dass ethnische Identitäten durch die koloniale Situation oft erst entstanden sind“ (151). Insofern Interkulturelle Theologie „die kolonialen Techniken der Identitätsstiftung“ (155) aufdeckt, leistet sie einen maßgeblichen Beitrag zu einer kritischen Rekonstruktion gerechter und offener Interkulturalität, ohne die eine Theologie in globaler Perspektive nicht mehr möglich ist.

Im zweiten Teil (161–224) kommt Afrika als exemplarische Größe kontextueller Theologie zur Sprache. Der Verfasser zeigt auf, dass nach den bekannten „afrikanischen Theologien“ eine enorme Dynamik evangelikaler Theologie eingesetzt hat; von daher wird der „Ort“ des Theologietreibens wichtig sowie die Machtpositionen, von denen aus Theologie betrieben wird. Treffend spricht der Verfasser in diesem Zusammenhang von der „Kontextualität von Kontextuellen Theologien“ (220).

Der dritte Teil (225–296) weist auf fünf missionstheologische und -praktische Modelle hin: 1. die Ersetzung, die einen radikalen Traditionsbruch vollzieht; 2. die Indifferenz, was die Relation von Evangelium und Kultur betrifft (wie am Beispiel der Herrnhuter Brüdergemeine ersichtlich); 3. die Veredelung, die das Niveau der Adressatenkultur zu „heben“ beabsichtigt; 4. die Indigenisierung, die von einem neoromantischen Hintergrund her traditionelle kulturelle Identitäten wieder etablieren möchte; und 5. die Aneignung im Sinn einer intuitiven Übernahme religiöser Elemente in kulturelle Traditionen.

Der vierte Teil (297–375) dieser Einführung setzt sich systematisch mit zentralen Begriffen und Fragen Interkultureller Theologie auseinander, so etwa mit Inkulturation, Synkretismus, postkolonialen Diskursen, Ökumene, Kontextualität und Interkulturalität. So sehr dieser letzte Abschnitt durch eine Reihe von Beispielen (vor allem aus den afrikanischen Kirchen) konkret erschlossen wird, so unzureichend bleibt er in theologisch-systematischer Sicht. So hätte zum Beispiel das Verständnis von Synkretismus gerade vom semiotischen Ansatz her, den der Verfasser im ersten Teil vertritt, viel differenzierter entwickelt werden können, als

dies durch den Verweis auf die (wenn auch sehr interessanten) Beispiele der Exorzismen und Reinigungsriten (vgl. 315–325) erfolgt.

Die Stärke dieses Buches liegt in der Verbindung von theologischer Erkenntnislehre und kirchlich-missionarischer Praxis; zu Recht macht der Verfasser auf die pentekostalen und evangelikalen Bewegungen aufmerksam, die mittlerweile einen relevanten und weiter zunehmenden Faktor des globalen Christentums bilden. Die erkenntnistheologische Auseinandersetzung ist dort stark, wo sie an ein missionswissenschaftliches Problembewusstsein anschließt, lässt aber dort, wo es zum Beispiel um Theorien des Fremden, der Kontextualisierung oder der Religionssoziologie geht, einige Fragen offen. Das Prinzip dieser Einführung: „Das Christentum als globale Formation würdigen“ (342) ist ein wichtiger Impuls für einen theologischen Lernprozess, auf den die christlichen Kirchen letztlich nicht (mehr) verzichten können.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Deutsch, Thomas: O-Ratio. Versuch einer Verhältnisbestimmung von Beten und Denken nach Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Richard Schaeffler und Gerhard Ebeling (Trierer Theologische Studien 77). Paulinus Verlag, Trier 2011. (260) Pb. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A). ISBN 978-3-7902-1232-7.

Denken und Beten werden für gewöhnlich unterschiedlichen Bereichen zugeordnet: Die Reflexion des Glaubens geschieht an der Universität, das Gebet hat seinen Ort in der Kirche. Manche Christen sehen daher im Theologiestudium eine Gefährdung für das Glaubensleben und empfinden jede Kritik an ihren Frömmigkeitsübungen als zerstörerisch, andere vermitteln wegen der Diskrepanz von Intellektualität und Glaubensvollzug den Eindruck einer gespaltenen Existenz oder geben das Beten ganz auf und setzen Christsein mit Menschsein gleich. Infolge der seit dem Hochmittelalter üblichen Trennung von Theologie und Spiritualität fehlen dem Phänomen Gebet „Begründung, Klärung und Weitung durch die Vernunft“ (2). Für die Theologie hat der mangelnde Bezug zur lebendigen Glaubenserfahrung zur Folge, dass aus der Einführung in das Geheimnis ein steri-

les Bescheid wissen wird, und für die nachneuzeitliche Vernunft, dass ihr ihre eigenen Grundlagen, „die Identität des Subjektes und die Kohärenz seiner Welt“ (3), abhandenkommen.

Die an der Päpstlichen Universität Gregoriana bei Prof. Dr. Elmar Salmann OSB verfasste Dissertation wendet sich diesem komplexen Problem zu, indem sie das Verhältnis von Beten und Denken zu ihrem Thema macht. Ihre These lautet: „Beten und Denken sind zwei autonome, aber nicht autarke Grundvollzüge des Geistwesens Mensch. Sie berühren, unterschieden, ergänzen, begründen und verbinden einander“ (13).

Entfaltet wird diese Annahme zunächst anhand der Denkformen und der Gebetstheologien der beiden in unterschiedlicher Weise durch die Exerzitien des Ignatius geprägten Theologen Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar: Als Vollzug der natürlichen Transzendentalität richtet sich das Denken nach Rahner auf das Geheimnis des Seins, während das von der Gnade getragene Beten ein Sich-Einlassen auf den sich im Sohn und im Geist mitteilenden Gott und Vater Jesu Christi ist. Im Beten verwirklicht sich – und das wird durch das Denken aufgezeigt – die immer schon über sich hinaus verwiesene, dialogisch verfasste und unter dem freisetzenden Primat der Gnade stehende Existenz. Dass es aber das Gebet gibt, stellt wiederum eine „massive Anfrage an ein rein analytisch-positivistisches Denken“ (71) dar. Demgegenüber unterstreicht Balthasar die Rezeptivität der Vernunft, die Notwendigkeit eines durch die Kontemplation angeregten, umkreisenden Wahrnehmens der Offenbarungsgestalt und den dialogisch-antwortenden Charakter des Betens, der sich aus dem Angesprochenwerden des Menschen durch die Offenbarung und durch seine geistgewirkte Einbeziehung in die Selbstverdankung des Sohnes an den Vater ergibt. In der liebenden Teilnahme an ihr verwirklicht die endliche Freiheit ihre schöpfungsgemäße Bestimmung und gelangt so zu ihrer eigenen Erfüllung.

Um die Ansätze Rahners und Balthasars miteinander ins Gespräch zu bringen, bezieht sich Deutsch ergänzend auf den religionsphilosophischen Entwurf Richard Schaefflers und auf die hermeneutische Theologie Gerhard Ebelings: Indem Schaeffler die transzendente Erfahrung auf Geschichte und Dialog hin öffnet, kommt für ihn das Gebet als jene transzendente Sprachhandlung in den Blick, die

in der Anrufung des Gottesnamens und im dankenden, klagenden und bittenden Erzählen dem „Menschen seine Ich-Konstanz und seine Welt-Kohärenz und damit seine Fähigkeit zur Erfahrung (wieder) gewährt“ (168). Wo diese Sprachhandlung gelingt, bewahrheiten sich die im Beten gemachten Aussagen über Gott, sodass „das Gebet als eine Quelle theologischer Erkenntnis bestimmt werden“ kann (ebd.). Zugleich zeigt sich am Gebet, dass es objektiv gültige Erfahrung auch außerhalb des naturwissenschaftlichen Kausalzusammenhanges gibt, während es vom Denken her als legitime menschliche Erfahrungsweise und sogar als „Fundament der menschlichen Fähigkeit zur Erfahrung“ ausgewiesen wird (173). Dem Problem, dass das Gebet als subjektkonstituierende Sprachhandlung „die Annahme der Möglichkeit einer Dialektik des theoretischen Vernunftgebrauchs“ (175) voraussetzt, begegnet Deutsch mit dem Verweis auf das A-priori-Gegebensein dieses Subjekts nach Rahner und auf sein Sich-selbst-Gegebensein im Sinne Balthasars sowie der Auseinandersetzung mit Ebeling (vgl. ebd.). Dieser geht von einer in der Schöpfung grundgelegten, fundamentalen Sprachlichkeit von Mensch und Welt aus. Dass der Sünder in seiner je-konkreten Lebenssituation in seinem Gewissen *coram Deo*, in der Verantwortung vor Gott, steht, kommt im Gebet als relationalem Sprachgeschehen zum Ausdruck. Es ist daher „Ort und Quelle der Selbst- und Gotteserkenntnis“ (203), verleiht als menschliche Antwort auf den göttlichen Anspruch „der verantworteten Rede über Gott den nötigen Erfahrungsbezug“ und „macht ein theologisches Denken, das sich den Bedingungen der Neuzeit verpflichtet weiß, überhaupt erst möglich“ (223). Das Gebet gehört daher ins Zentrum der Dogmatik. Die Schwierigkeiten in der Vermittlung, die sich aus dem reformatorisch-theologischen Ansatz Ebelings ergeben, öffnen seine Ausführungen nach Deutsch für den Dialog mit den zuvor behandelten Denkern, z. B. in der Weise, dass vom Seinsverständnis Balthasars her Relation und Substanz nicht als Gegensatz aufgefasst werden müssen.

In inhaltlicher Perspektive zeigt die Studie nicht nur von unterschiedlichen Zugängen her auf, dass das Beten ein wesentlicher und vernünftiger Grundvollzug des Menschen ist, sondern sie macht auch seinen zentralen Stellenwert für das Denken der von ihr behandelten Autoren sichtbar. Gebet und Theologie sind

bleibend zu unterscheiden, müssen aber „um des Erfahrungsbezugs und damit um der Wissenschaftlichkeit der Theologie willen in der Person und im Arbeiten des Theologen zusammenfinden“ (234). Dies betrifft nach Deutsch ganz besonders die Gotteslehre (ebd.). Für eine Theologie des Gebetes, zu der die Untersuchung eine Reihe von Bausteinen bereitstellt, ergibt sich das Postulat der Verankerung im Kontext einer trinitarisch geprägten Theologie und Anthropologie.

In formaler Hinsicht überzeugt die Untersuchung durch ihren klar strukturierten Aufbau sowie die präzise Bestimmung ihrer Fragestellung. Letztere bestimmt auch die Auswahl der herangezogenen Primär- und Sekundärliteratur, sodass die Arbeit mit einem eher knappen Anmerkungsapparat und einem Literaturverzeichnis von zweiundzwanzig Seiten ihr Auslangen findet. Darin zeigt sie einen Weg auf, wie auch angesichts der vorhandenen Flut an Veröffentlichungen thematische Fragestellungen unter Heranziehung unterschiedlicher Autoren bewältigt werden können.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

◆ **Verweyen, Hansjürgen:** Ein unbekannter Ratzinger. Die Habilitationsschrift von 1955 als Schlüssel zu seiner Theologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010. (152) Pb. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 33,50. ISBN 978-3-7917-2286-3.

Im Jahr 2009 wurde von Marianne Schlosser im Rahmen des 2. Bandes der Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers der bisher unveröffentlichte erste Teil der Habilitationsschrift Ratzingers über Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras von 1955 herausgegeben. Dies nimmt Hansjürgen Verweyen, von dem bereits eine vielbeachtete Darstellung des theologischen Denkweges von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. vorliegt (2007), zum Anlass, („als eine erste Anregung zu gründlicheren Studien“, 26) auf die zentrale Bedeutung dieses Frühwerks für das Verständnis des theologischen Gesamtwerkes hinzuweisen. Im 1. Kap. wird kurz die Grundintention der Habilitationsschrift skizziert (14–27): Sie bringe in meisterhafter Verbindung von historischer und systematischer Fragestellung eine klassische Antwort der Tradition vor den Fragen der gegenwärtigen Theologie neu zum

Sprechen (14–16): Es sei vor allem die in Bonaventuras Theologie viel deutlicher als bei Thomas von Aquin zum Ausdruck kommende Spannung von metaphysischem und heilsgeschichtlichem Denken, die für Ratzinger über die neuscholastischen Einseitigkeiten im Verständnis von Offenbarung und Glaube, Schrift und Tradition, Natur und Gnade hinauszuführen verspreche und sowohl eine Vermischung als auch eine Trennung von Philosophie und Theologie vermeiden helfen könne (24–27). Im 2. Kap. wird ein früher Beitrag Ratzingers zum Konzil vorgestellt, ein auf Einladung von Kardinal Frings vor den deutschsprachigen Bischöfen am 10.10.1962, dem Vorabend der feierlichen Konzilseröffnung, gehaltener (und erst 2008 publizierter) Vortrag über den Entwurf über die Quellen der Offenbarung (28–34). Darin wird gegen das herrschende objektivistische Offenbarungsverständnis mit ihrer Zwei-Quellen-Theorie (Schrift und Tradition als die beiden Quellen der Offenbarung) und auch gegen deren Kritik bei Geiselman die strenge Vorordnung der göttlichen Selbstoffenbarung vor ihren irdischen Vermittlungsinstanzen sowie die innere Verflochtenheit von Schrift, Tradition und kirchlicher Verkündigung betont (ähnlich wie bei Blondel). Das 3. Kap. legt dann die Habilitationsschrift als Basis für die Arbeit auf dem Konzil aus (35–72). Weil Bonaventura (im Unterschied zu Thomas von Aquin) Offenbarung vor allem als interpersonales Geschehen zwischen der Selbstkundgabe Gottes und ihrem innerlichen Ankommen im Menschen verstehe, könne er die Einmaligkeit der Offenbarung mit ihrer Aktualität verbinden und Tradition als weitergehende Heilsgeschichte, als Entfaltung der Lehre Christi und als Wachstumsprozess der Offenbarung verstehen, insofern die Auslegung der Heiligen Schrift durch die lebendige Autorität der Kirche, die sich vor allem im Glaubensbekenntnis und im Papsttum konkretisiert, umgriffen ist (44–61). Dem entspricht auch eine durchgehende theologische Perspektive, die nicht nur eine Selbstständigkeit der Vernunft, sondern jede Trennung von Gott und Welt, Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung zu vermeiden sucht (61–72). Das 4. Kap. erläutert Ratzingers Kommentar von 1967 zu den ersten beiden Kapiteln der Offenbarungskonstitution und zeigt, wie die Erkenntnisse seiner Habilitationsschrift über Bonaventura hier für das Konzil fruchtbar geworden sind (73–108). Dies geschieht hier jedoch nicht