

gegeben hat. Der Verfasser legt eine systematische Rekonstruktion der Geschichtstheologie von Ellacuría vor, die in der deutschsprachigen Theologie ein Desiderat darstellt. Er ist überzeugt davon, dass diese Geschichtstheologie „ein unabgegoltes Potential in sich birgt“ (15), das fruchtbar gemacht werden muss. In einem ersten Teil der Arbeit widmet er sich der Analyse der philosophischen Texte, insbesondere dem zentralen Begriff der „geschichtlichen Realität“, mit dem die Wirklichkeit als Ganze erfasst werden soll. In diesem Zusammenhang wird auch das Denken des baskischen Philosophen Xavier Zubiri (1898–1983), des Lehrers von Ellacuría, der im Bereich der deutschsprachigen Philosophie und Theologie kaum rezipiert wurde, in Grundzügen dargestellt. Nach Einschätzung des Verfassers erlaube „Zubiris Verständnis von Struktur [...] eine ganzheitliche Analyse [...] von der Sprache über die Mathematik, die Anthropologie und Psychologie, Psychoanalyse und Soziologie bis hin zur Geschichte“ (102). Ellacuría sucht eine postidealistische Philosophie und Theologie zu entwickeln. Kennzeichnend dafür ist sein Verständnis der Praxis. Er sagt: „Die geschichtliche Praxis ist [...] im höchsten Grad Prinzip der Realität [...] insoffern sich in ihr, wenn man sie im integralen Sinn versteht, ein summum an Realität gibt [...].“ (130) Die Unterdrückung der menschlichen Freiheit sieht er als „Perversion von Praxis, eine Form der ‚Kontra-Realisierung‘“ (141). Der zweite Teil entwickelt, davon ausgehend, das Verhältnis von geschichtlicher Realität und Erlösung, wobei der Beziehung von Heils- und Profangeschichte (ausgehend von den Theologen Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg) das besondere Augenmerk gilt. Bezeichnend ist Ellacurías Begriff der Glaubenserfahrung, die als eine geschichtliche, sozial geteilte, zugleich aktive und passive gefasst werden muss. In ihr bündeln sich Kosmos, Natur und Geschichte. Sie manifestiert sich leibhaftig in Institutionen und Formen individueller und sozialer Praxis, bleibt aber immer umstrittene und potenziell missdeutete Erfahrung (vgl. 198). Das Scheitern, das unsere Praxis begleitet, deutet Ellacuría „als Teil des Mysteriums des Kreuzes“ (356). Gekreuzigter und Auferstandener sind zusammen zu denken, denn die „differenzierte Einheit von gekreuzigtem und auferstandenen Jesus als Urbild des Verhältnisses von Geschichte und Eschatologie“ (271) erschließt die Geschichte hinsichtlich ihrer zukünftigen Perspektive. Eine

besondere Dignität kommt der verarmten und marginalisierten Bevölkerungsschicht zu, denn in ihr spitzt sich das Drama der todbringenden Unterdrückung zu: „Der Tod des Armen ist der Tod Gottes, die fortgesetzte Kreuzigung des Sohnes Gottes. Die Sünde ist die Negation Gottes.“ (215) Unaussrottbar aber bleibt trotz Leid und Sünde die Hoffnung als eine geschichtliche Gestalt: „In den Herzen der Mehrheit der Bevölkerung begegnet man der Sehnsucht und der Utopie, dass die Dinge sich zum Besseren wandeln mögen. [...] Diese Sehnsucht, diese Hoffnung, dieser Protest gegen die Ungerechtigkeit und die Sünde, dieses Handanlegen sind, unter anderen, ein klares Zeichen dafür, dass das Heil in die Geschichte einbrechen will.“ (216) Ein besonderes Gewicht hat für den Verfasser das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“, das er im letzten Teil seiner Arbeit eingehend darlegt. Er sieht das gekreuzigte Volk „als das grundlegende Zeichen der Zeit“ (365). Ist dieses gekreuzigte Volk doch „der lebendigste Teil der Kirche [...], weil es eben die Passion und den Tod Jesu fortsetzt“ (386). Theologie und Verkündigung sind unter den gegenwärtigen Bedingungen nur möglich, wenn dieses grundlegende Zeichen der Zeit in seiner zentralen Bedeutung erkannt wird: „Die Armen und die ungerecht über sie verhängte Armut, [...] Hunger, Krankheit, Gefängnis, Folter, Mord [...] all dies ist Negation des Gottesreiches, und an einer ernsthaften Verkündigung dieses Gottesreiches ist nicht zu denken, wenn man jenen Verhältnissen den Rücken zukehrt oder den Mantel des Schweigens über sie breitet.“ (321) Gegen Ende seines Gedankengangs schlägt der Verfasser noch einmal eine Brücke zu den prophetischen Texten des AT: Die „Kreuzigung Jesu und die Kreuzigung des Volkes im Licht der Gottesknechtslieder Jesaias“ (378). Ein Epilog „Das gekreuzigte Volk“ als Ort einer heterotopischen Utopie schließt den Gedankengang ab. Wer sich für das Unabgegolte der Theologie von Ellacuría und der Befreiungstheologie überhaupt interessiert, wird an dieser exzellenten und inhaltlich gewichtigen Studie nicht vorbeikommen.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

◆ Wasmaier-Sailer, Margit: Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil phi-

Iosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt (Ratio fidei 65). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (255) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,65. ISBN 978-3-7917-2945-9.

Die vorliegende Publikation ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, dass Habilitationsarbeiten einen sehr überschaubaren Umfang mit höchstem fachlichem Niveau vereinbaren und damit einen beeindruckenden Forschungsbeitrag liefern können. Es war eine brillante Idee, den vor allem als Pastoraltheologen bekannten Johann Michael Sailer (1751–1832) mit dem bedeutendsten Philosophen seiner Zeit, nämlich Immanuel Kant (1724–1804), ins Gespräch zu bringen. Bei diesem Gespräch geht es um den Gottesbegriff, den Begriff der Religion, das Konzept der Tugend und den Ort des Gottesgedankens in der Ethik. Sailer hatte in seinem „Handbuch der Moral“ geschrieben: „Die Zeiten sind doch wohl vorüber, wo sogar die Unabhängigkeit des menschlichen Willens und Handelns von Gott, als gehörig und unentbehrlich zur wahren Freiheit des Menschen, ausgerufen ward.“ (175) Tatsächlich führt die Anregung von Kant in der Epoche des Deutschen Idealismus zu einer Blüte philosophischer und theologischer Spekulation. Erkenntnisleitend ist für die Verfasserin bei Kant die „Wiedergewinnung theologischer Gehalte unter erkenntnikritischen Vorzeichen“ (15). Zu schnell geriet der große Denker in die Schublade des Metaphysikgegners oder gar des Atheisten. Kant sei es vielmehr um eine neue Konzeption der Metaphysik, „nämlich als Transzentalphilosophie“, gegangen (19). Die Fragen nach Gott, nach Freiheit und Unsterblichkeit seien damit auf ein neues Reflexionsniveau gehoben worden. Wie charakterisiert die Verfasserin das Denken von Sailer? Er sei mehr „Traditionalist als Rationalist“, „mehr Eklektiker als Systematiker“, mehr „Seher als Denker“ gewesen. Er suchte mehr „das mystisch Fromme“, das „pneumatisch Sapientiale“, das „begriffsfern Intuitive als das Exakte, Klare, Definitive“ (23). Diese Charakteristik disqualifiziert ihn jedoch nicht für das Gespräch mit dem systematisch denkenden Philosophen. Vier Studien legt die Verfasserin vor: die erste zur „Identifikation von Moral und Religion“ (27–73), die zweite zum „Streit um das Wesen der Tugend“ (74–130), die dritte zur „Letztbegründung der Ethik im Gottesgedanken“ (131–175) und die vierte zum Thema „Das Theodizeeproblem und

das Wesen Gottes“ (176–238). Sehr geschickt werden jeweils alternative und/oder ergänzende Entwürfe ins Spiel gebracht, verknüpft mit den Namen Schleiermacher, Schiller, Jacobi und Schelling. Als Ergebnis konstatiert die Verfasserin: „Dass Kant und Sailer in der Heiligkeit die Bestimmung des menschlichen Lebens sehen, halte ich für das Herzstück ihrer beiden Theologien.“ (61) Kant und Sailer gelangten „zu überraschend erhellen Deutungen von klassischen theologischen Dogmen“ (72). „Weder bei Sailer noch bei Kant ist die seelische Ordnung um den Preis der Abtötung oder Unterdrückung des Sinnlichen erkauft.“ (110) „Sailer teilt mit der antiken Welt das Wissen: Tugend erringt der Mensch nicht gegen seine Natur, sondern immer nur mit ihr.“ (130) Die Gedankenführung folgt einer gelungenen Dramaturgie, sich nämlich das brennendste Thema der Theodizeefrage für den Schluss aufzuheben. Faszinierend erscheint die Auseinandersetzung mit Schellings gewaltigem denkerischen Versuch, die Vollkommenheit Gottes mit der Existenz des Bösen zusammenzudenken. Die Verfasserin konstatiert: „Opfert Schelling die göttliche Vollkommenheit für ein Gesamtbild der Welt, so fordert Kant sie gegen den Lauf der Welt. Die von Kant entwickelte Hoffnungsperspektive steht und fällt mit der sittlichen Vollkommenheit Gottes. Er schlägt sich in Schellings Dilemma somit auf die andere Seite: Nicht die Suche nach dem Ganzen, sondern die Suche nach dem Guten bestimmt seine Gotteslehre.“ (230) Bei Sailer wird die Theodizeefrage verinnerlicht. Sie begegnet in der Gestalt der Frage, „wie der Mensch gut sein könne angesichts des Bösen in ihm“, in der Frage „nach dem rechten Umgang mit den eigenen Leiden“ und in Gestalt einer Erlösungshoffnung (231 f.). Sailer dazu: „Auf die *Eine Frage aller Fragen*: Was muß ich thun, daß ich selig werde? giebt es nach Jesus auch nur *Eine Antwort aller Antworten*: Du sollst lieben, lieben Gott von ganzem Herzen, aus ganzem Gemüthe, mit allen Kräften; du sollst lieben, lieben deinen Nächsten wie dich.“ (234, Anm. 355) Es ist wohltuend, dass sich die Verfasserin konsequent aller semantischen Showeffekte enthält. Tippfehler sind in der Publikation kaum zu finden, sieht man von der falschen Paginierung in den Seiten der Gliederung (6–7) ab. Leider ist das sechste abschließende Kapitel „Ein katholischer Weg in die Moderne“ allzu kurz geraten. Bezeichnend für die Sache: dass nämlich auch der katho-

lische Weg in die Moderne selbst allzu kurz geraten ist. Sailer blieb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts keineswegs die Lichtgestalt und der Hoffnungsträger einer pastoralen kirchlichen Erneuerung, sondern wurde scharf angegriffen bis hin zu dem unseligen Versuch seines Nachfolgers im Amt, des Regensburger Bischofs Ignatius von Senestrey, ein posthumes Inquisitionsverfahren gegen ihn anzustrengen wegen eines angeblichen Ontologismus. Glücklicherweise überwog damals bei den römischen Behörden der Pragmatismus und die Sache verlief sich im Sand. Doch der weithin herrschende Neuthomismus verhinderte eine breite Rezeption der Werke Sailers. Umso aktueller ist die Rehabilitation seines Denkens. Die vorliegende Publikation könnte als Modell dafür stehen, wie eine Habilitationsschrift heute aussehen kann.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

◆ Stinglhammer, Hermann (Hg.): *Sünde – was ist das?* (Passauer Forum Theologie 2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (131, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,79. ISBN 978-3-7917-2891-9.

Die in diesem Büchlein präsentierten vier Beiträge sind die schriftliche Ausarbeitung von Vorträgen einer Veranstaltungsreihe im Wintersemester 2016/17 an der Universität Passau. Sie wollen „ein wenig Licht [...] in das Dunkel der Materie“ bringen, „und dies von verschiedenen Seiten her“ (7). Den Einstieg bietet der Heraus- und Gastgeber H. Stinglhammer mit seinem Beitrag: Bibeltheologische Orientierungen einer christlichen Rede von Sünde (9–26). Mit dieser Überschrift ist zugleich eine erste Antwort gegeben, nämlich dass es sich mit „Sünde“ (zunächst) um einen „christlichen“ Terminus handelt und wir uns innerhalb christlicher Theologie bewegen, ein bestimmtes Terrain damit abgesteckt ist. Einer kurzen Skizze über den Sündenbegriff im Ersten (11–17) und Zweiten Testament (17–23) folgt eine „systematische Bündelung“ (23–26). Die „anthropologische Wirklichkeit der Sünde“, aus der sich der Mensch nicht selbst befreien kann, bildet „den Referenzpunkt der biblischen Rede von der Erlösung als Befreiung“ (25) und was „Sünde und der erlösende Gegenentwurf [...] sind, wird dem Menschen daher im Licht Gottes [...] erst im aufdeckenden und anfordernden Wort des

Bundes und dann neutestamentlich schließlich im menschgewordenen Logos selbst“ bewusst; in Christus „tut sich dem Menschen im Umsonst [?] der Gnade die Möglichkeit zu einem neuen Bund mit Gott und so zum Leben in der Wahrheit des Guten auf“ (26). – Unter dem Titel „Sünde und ihre Loslassung“ analysiert Sandra Huebenthal die betreffenden Aussagen in den synoptischen Evangelien (27–69) und kommt zu dem Ergebnis, dass es weniger um die Sünde selbst als um ihre Loslassung geht und die Rede davon von Markus zu Lukas insofern eine Steigerung erfährt, als Markus davon spricht, dass neben Gott auch „der Menschensohn auf Erden die Vollmacht (hat), Sünden loszulassen“ und sich diese in Heilungen manifestiert, Matthäus diesen Kreis um die Menschen erweitert, indem die „Vergebung durch Gott [...] an die Vergebungsbereitschaft der Menschen untereinander gekoppelt“ ist – ein Aspekt, der in der Bußpraxis lange vernachlässigt wurde – und Lukas darüber hinaus auch um die Überwindung von Sünden und das Festhalten an der Zuweisung von Sünderrollen: „Die Rede von Sünden und Sündern in der ersten Person ist legitim und erlaubt, nicht aber in der dritten Person“, es geht um Selbsterkenntnis, zu der Lukas seinen Lesern „den Spiegel der eigenen Sündigkeit und Umkehrbedürftigkeit vor(hält)“ (69). (Auch wenn Namen „Schall und Rauch“ sind: Merklein hieß Helmut mit Vornamen [29 Anm. 5].) – Mit dem „exemplarischen Bild“ Sündenfall/Paradiesesvertreibung des Michelangelo (Deckenfresko in der Sixtinischen Kapelle) beginnt Konrad Hilpert seinen Beitrag über die unselige Verknüpfung von „Sexualität und Sünde“ (71–92), zeichnet die Folgen falscher Verbindungen nach und benennt über Argumente für die traditionelle Sicht hinaus die Korrekturbedürftigkeit derselben, die zu reflexartigen Verbindungen von Frau und Sünde führt. Schließlich zeigt er „Konsequenzen für das theologische Sprechen über Sexualität und Sünde heute“ auf. Bei aller Offenheit schon in der Sprache fehlt mir ein Hinweis darauf, inwieweit dieses traditionelle Bild für eine bestimmte Gruppe als Gegenbild notwendig zu sein scheint, um die eigene Lebensweise – zumindest nach außen hin – positiv herauszustellen und von der man sich daher nicht trennen mag, weil damit der Verlust vermeintlicher Sonderheit einhergeht. – Im letzten Beitrag geht es Hans Krah, Prof. für neuere dt. Literaturwissenschaft, um „Sünde in Literatur und Medien