B

## Tadeusz Kuźmicki
## Umkehr und Grundentscheidung
### Die moraltheologische optio fundamentalis im neueren ökumenischen Gespräch

(= Studien zu Spiritualität und Seelsorge 6) Regensburg: Pustet 2015. 423 S. ISBN 978-3-7917-2675-5, 44 €.

Mit dieser 2014 an der Univ. Paderborn als Dissertation angenommenen Monographie, legt T. Kuźmicki nicht nur eine herausragende moraltheologische Studie zum Thema der Grundentscheidung/Fundamentaloption (=FO) vor, sondern auch ein eindrückliches Bsp. dafür, wie dieses „unruhige Fach" (K. Demmer) seit jeher unter Modernisierungsdruck steht u. sich durch den jeweiligen Stand der Geistes- u. Humanwissenschaften herausgefordert sieht. Zur Erinnerung: Johannes Paul II. stellte in der Moralenzyklika *Veritatis splendor* (1993) das Lehrstück von der FO unter Relativismusverdacht (Nr. 65), was seither als Schatten über diesem – für die aktuelle Moraltheologie zentralen – Lehrstück hängt. So ist es umso erfreulicher, dass K. dessen Entwicklung detailliert nachzeichnet u. so den Relativismusverdacht profund widerlegt. Dass er seine Studie ökumenisch öffnet u. konkret auf das Geschehen von Beichte, Umkehr u. Vergebung fokussiert, eröffnet überraschende Einsichten u. bekräftigt die einzigartige Bedeutung des Themas. Den wirkungsgeschichtlichen Ursprung der Lehre von der FO sieht K. in der ignatianischen Spiritualität der Exerzitien (vgl. Kap. 2), die das Bewusstsein dafür weckte, die christl. Existenz im konkreten Weltdienst in ihrem inneren Zusammenhang mit der Entscheidung für Gott u. sein Reich zu verstehen. Die dynamisch-geschichtliche Dimension des *magis* regte K. Rahner zum Entwurf einer „Existentialethik" an u. in Folge J. Fuchs, K. Demmer u.a. zur Ausgestaltung der These von der FO. K. setzt in der säkularen Moderne des 19. Jhs. an (Kap. 1). Mit Kierkegaards Begriff der „Subjektivität" u. Blondels Analyse zur Handlung stellt er deren Einsicht vor, dass das Moment der Subjektivität im modernen Christentum eine zentrale Rolle spielt, weil nur eine relationale Sicht des Menschen den Herausforderungen der Zeit adäquat ist. Beiden Ansätzen gemeinsam ist, dass der konkrete Mensch in seinem Transzendenzbezug in den Blick genommen ist, d.h. in seiner Gottesbeziehung, die sich in der konkreten objektiven Welt auszeitigt. Die Einsicht in die prozesshafte Wirklichkeit menschl. Existenz überwindet den statischen Objektivismus einer substanzontologischen Sicht auf den Menschen u. rückt dessen Freiheit, Entscheidungen u. Handlungen in ihrer Ewigkeitsdimension ins Zentrum. K. zieht die Entwicklungslinie über J. Maritain u. H. de Lubac zu K. Rahner aus u. weist auf, wie dieser die FO als transzendentale Wirklichkeit versteht, als „übernatürliches Existential" der Gottesliebe, die fundamentale Selbstbestimmung des Menschen auf Gott hin, die in konkreten Einzelhandlungen nicht nur sichtbar, sondern „ratifiziert" wird. Die letzte Wirklichkeit der Gottesbeziehung ist bei ihm wie bei Kierkegaard u. Blondel zwar niemals völlig auslotbar, aber dennoch nicht einfach inkommensurabel, sondern – wenn auch nur im Fragment – realisierbar. Daraus ergibt sich, dass die Gottesbeziehung in allen menschl. Vollzügen – wenn auch z.T. unthematisch u. implizit – präsent ist als Ursprung u. Ziel des Menschen. Die Realisierung im konkreten Handeln entspricht so dem Weg der inkarnatorischen Selbstentäußerung Gottes ins Endliche hinein, wobei aber die endgültige Stellungnahme zum Gesamt seiner Existenz der Mensch erst im Moment des Todes vollzieht. Bis dahin ist auch die positive Grundentscheidung immer wieder durch die Konkupiszenz in Frage gestellt: „Der Mensch holt sich selber weder im Guten noch im Bösen restlos ein." (Rahner) Zentral ist daher für Rahner – u. K. weist das auch für die übrigen Vertreter der FO auf – die Beichte als

das „Einholen der ganzen menschlichen Existenz“ in ihrer geschichtlichen Gestalt u. ihrer transzendentalen Einheit. In Kap. 3 geht K. der Entwicklung der Lehre von der FO bei B. Häring u. K. Demmer nach, mit Querverweisen auf J. Fuchs u.a. Insgesamt entwirft er ein differenziertes Bild der kath. Moraltheologie nach dem II. Vat., die den christologisch begründeten Primat der Anthropologie vor der Ontologie u. der Freiheit vor der metaphysischen Ordnung konsequent verfolgt u. eine dem entsprechend existentielle Ethik jenseits bloßer Normorientierung entwirft. So überrascht es nicht, dass K. in den evangelischen Ethikentwürfen (Kap. 4) von G. Ebeling (Grundintention), W. Pannenberg (Identität) u. P. Zimmerling (Beichte), trotz konfessionsspezifischer Unterschiede, deutliche Analogien ausmacht. Allen gemeinsam ist (1.) eine relationale Anthropologie, aufgrund derer sie eine Ethik der Bezogenheit u. der Verantwortung entwickeln, (2.) der Primat der Gottesbeziehung, die sich im Bezug auf Menschen u. Welt realisiert, u. (3.) die Wahrnehmung dieser Beziehung im Gebet (!) u. im Handeln. So stehen bei allen Entwürfen, kath. wie ev., die bibl. Motive der Bekehrung u. Nachfolge im Zentrum. In der Schlussreflexion (Kap. 5) geht K. noch einmal auf *Veritatis splendor* ein u. weist nach, dass die darin geäußerten Verdächtigungen ggü. der Lehre von der FO nicht nur deren positive Dynamik übersieht, sondern das Konzept umfassend missverstanden hat. Fazit: eine hervorragende Arbeit, die viel mehr als eine spannende Rekonstruktion dieses zentralen Entwurfs neuerer Moraltheologie bietet. Man erkennt, warum die Überwindung der statischen Substanzmetaphysik eine theol. Notwendigkeit ist, hinter die die Ethik nicht mehr zurückfallen kann, ohne das Christentum zu verraten. Zugleich versteht man, dass die Reformschritte von Papst Franziskus zutiefst ignatianische Optionen sind, die den Weg der Kirche u. der Menschen durch die Zeit ernst nehmen – u. man versteht damit, dass der Papst ein besserer Theologe ist, als die meisten seiner Kritiker(innen) meinen.

*Gunther Prüller-Jagenteufel*

## Peter Zimmerling
## Evangelische Mystik

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2015. 263 S. ISBN 9 78-3-525-5704-18, 30,00 €.

Peter Zimmerling, Professor für praktische Theologie in Leipzig, hat eine „Bestandsaufnahme evangelischer Mystik“ (10) vorgelegt. Dabei interessieren ihn ausdrücklich „nicht so sehr die theologischen Außenseiter“, sondern v.a. solche Theologen, die im „Mainstream der Theologie verortet waren“, auch wenn sie traditionellerweise nicht der Mystik zugerechnet werden (11). Z.s Werk hat vier sehr unterschiedliche Abschnitte. Zunächst bietet Z. eine Situationsbeschreibung zur „Wiederkehr der Mystik“ (13), dann stellt er in neun theologisch-biografischen Skizzen „evangelische Mystikerinnen und Mystiker“ (37) aus allen Epochen der ev. Kirchengeschichte vor, von M. Luther über J. S. Bach bis zu D. Sölle. Dieses Kapitel macht mehr als die Hälfte des Buches aus. Im dritten Teil schließt sich auf knapp 50 Seiten „Eine kleine Theologie evangelischer Mystik“ (203) an. Der vierte, sehr kurze Abschnitt gibt einige Hinweise zur Bedeutung des Themas für die kirchliche Praxis. Der Begriff „Mystik“ ist, wie Z. zu Recht schreibt, ein „Containerbegriff“ (14). Daher stellt der Autor zu Beginn Überlegungen zur Begriffsbestimmung an, welche die Vielfalt der Herangehensweisen an dieses Thema verdeutlichen. Das eigene – weite – Mystikverständnis formuliert Z. so: Unter Mystik seien „Formen spiritueller Erfahrung mit dem Ziel der Gottesbegegnung“ zu verstehen, wobei es um eine „Intensivform geistlicher Erfahrung gehen“ solle, was aber nicht nur „spirituelle Gipfelerfahrungen“ einschließe (15). Darauf folgt ein Überblick zur Rolle der Mystik im *deutschen* Luthertum – nicht im ev. Christentum insgesamt. Denn Z. thematisiert neben der lutherischen Theologie- u. Frömmigkeitsgeschichte nur noch einige reformierte Theologen, interessiert sich aber kaum für andere Bereiche der protestantischen Welt. Die Geschichte des Luthertums mit der Mystik war eine „Problemgeschichte“ (19) im

„Wechsel zwischen Hochschätzung und Ablehnung“ (20), die in eine neue Wertschätzung der Mystik nach dem 2. WK mündete. Im zweiten u. längsten Abschnitt des Buches setzt sich Z. mit Leben u. Werk einiger Persönlichkeiten auseinander, die seinem Verständnis nach als „evangelische Mystikerinnen und Mystiker“ (37) sind. Tatsächlich würdigt Z. allerdings neben acht Männern als einzige „Mystikerin“ nur D. Sölle, die er noch dazu sehr kritisch sieht. Jeder der „biografischen Einblicke“ (37) ist für sich genommen sehr lesenswert. Allerdings entscheidet sich Z. bei seinen „Einblicken“ für eine enge Perspektive: Mit Ausnahme von Tersteegen u. Sölle werden nur entschiedene Lutheraner vorgestellt – und außer D. Hammarskjöld nur Deutsche. Auch dieser Abschnitt ist also aus Sicht des dt. Luthertums geschrieben: wichtige mystische Traditionen im ev. Christentum bleiben ausgeblendet. Darüber hinaus werden im 2. Kap. aufgrund des weiten Mystikbegriffs auch Personen ausgewählt, deren Einordnung als „Mystiker“ bestreitbar ist. Das gilt z.B. für Luther, was Z. allerdings auch ausführlich diskutiert. Besonders deutlich wird die Problematik aber bei D. Bonhoeffer. Wie Z. selbst anspricht, hat dieser die Mystik ausdrücklich abgelehnt. Da Z. jedoch im Grunde jedes tiefempfundene Glaubenserlebnis als mystisch auffasst, ist der tiefgläubige Bonhoeffer für ihn folgerichtig trotzdem ein Mystiker. Aber ist es sinnvoll, einen Begriff so weit zu fassen, dass er einen entschiedenen Gegner eben dieses Begriffs mit umfasst? Der 3. Abschnitt, der ausdrücklich nur „Eine kleine Theologie evangelischer Mystik“ (203 ff.) sein will, behandelt knapp einige Themen, die jedes für sich Gegenstand einer umfangreichen Abhandlung sein könnten: biblische Grundlagen, der Erfahrungsbegriff, der Gegensatz zum Rationalismus, die mystische Sprache, das Verhältnis von Mystik u. Kirche sowie von Mystik u. Esoterik und die Verantwortung für die Welt. Das Kap. schließt mit der Aufstellung von sieben theol. Kriterien, die allgemein für die christliche u. sieben weiteren Kriterien, die speziell für die ev. Mystik gelten sollen. Mystische Erfahrung wäre auf die Grundsätze der christlichen bzw. reformatorischen Lehre (z.B. keine Abwertung der Bedeutung Christi) zu verpflichten. Ihr wäre ein weiter Wirkungsbereich zu eröffnen (z.B. keine Beschränkung auf den kirchlichen Binnenraum). Im vierten, nur zehn Seiten umfassenden Kap. argumentiert Z. für die Notwendigkeit von Mystik u. formuliert einige Impulse für die Praxis der ev. Spiritualität. So fordert er etwa dazu auf, „von der Mystik Stille und Einsamkeit [zu] lernen.“ (258) Insgesamt ist Z.s *Evangelische Mystik* einerseits von einem wenig spezifischen Gebrauch des Begriffs „Mystik“ u. anderseits von einem sehr spezifischen Gebrauch des Begriffs „evangelisch“ geprägt: Z. thematisiert bewusst nicht nur Sachverhalte u. Personen, die man in der Kirchengeschichtsschreibung üblicherweise als mystisch bezeichnet. Er beschäftigt sich überwiegend mit dem Luthertum, während man über andere ev. Konfessionen u. Traditionen nicht viel erfährt. So entsteht eine Darstellung der wechselvollen Entwicklung vertiefter, emotionaler, je nach Definition auch mystischer Spiritualität in der lutherischen Kirche u. ein theol. begründetes Plädoyer für eine solche Spiritualität: Z. will mit seinem engagierten u. lesenswerten Werk zur Rückbesinnung auf verschüttete mystische Traditionen in der ev. Kirche beitragen. Diesem Ziel ist er gerecht geworden.

*Henrik Otto*

## Margit Eckholt / Roman Siebenrock / Verena Wodtke-Werner (Hrsg.)
## Die große Sinnsuche
### Ausdrucksformen und Räume heutiger Spiritualität

Ostfildern: Matthias Grünewald 2016, 272 S., ISBN 978-3786730743, € 28,00.

Das vorliegende Buch geht auf zwei Tagungen an der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Zusammenarbeit mit den systematisch-theologischen Lehrstühlen der Universitäten Osnabrück u. Innsbruck zurück. Tatsächlich

ist dieser Sitz im Leben dem Band deutlich anzumerken u. so verwirklicht sich der Anspruch einer interdisziplinären „Unterscheidung der Geister“ (8) zumeist in einer theol. Reflexion. Neben zwei Dokumentationen über je einen Workshop mit der Performancekünstlerin Gabi Erne zu „Spiritualität und Ästhetik“ (161–176) u. Helmut Schlegel OFM zu „Erfahrungen und Exerzitien in der Großstadt“ (201–207), lassen sich die anderen zehn Beiträge insofern auf einen Nenner bringen, als dass sie eine hohe Präsenz u. Vielfalt heutiger Spiritualität beschreiben u. diese vom Begriff der Religiosität absetzen. Dazu werden sehr unterschiedliche Kriterien erarbeitet, die einer Differenzierung helfen sollen u. zugleich neue Ansätze aufzeigen. So entwickelt M. Schüßler Thesen zu einem „Open-Source-Modus“ des Glaubens (27–29). Die Kirche muss dabei nicht den „Mechanismen des Marktes“ (38) verfallen, wenn der „befreiende Gehalt christlicher Spiritualität“ aus der Hand gegeben u. so neu entdeckt wird (29). S. spitzt dabei die bibl. Botschaft zu: „Die einzige Forderung des Evangeliums ist damit ein Zum-Leben-Kommen des jeweils Anderen, ohne ihn intentional zu verändern, also weder in eine Gemeinde noch in ein religiöses Bekenntnis hineinzumanövrieren.“ (33) R. Siebenrock beleuchtet das „Verhältnis von Spiritualität und theologischer Erkenntnislehre“ (41–57) u. fordert „eine radikale, an die Wurzeln rührende Theologie“ (47), was er selbst durch eine Reflexion u. Explikation des Wortes „G.O.T.T.“ vorzulegen sucht. In einem zweiten Beitrag erarbeitet er eine „fundamentaltheologische Kriteriologie im Dienst der Unterscheidung der Geister“ (59–84). Das Verdienst liegt dabei in einer Orientierung, die er zusammenfasst als „Offenheit für alle Wahrheit und die Vernunft, Entmächtigung in selbstvergessener Liebe im Dienst an der Würde und Freiheit der anderen aufgrund einer Beziehung, die nicht Besitz, sondern immer neues Suchen und Finden bedeutet.“ (83) C. Gärtner beschreibt eine Entwicklung, die in einer Verlagerung „vom Gottvertrauen zum Selbstvertrauen“ (87) besteht. Religiöse Antworten bieten weiterhin „sinnstiftendes Potential“ (100), werden jedoch unter dem Maßstab der Authentizität beurteilt. R. Polak zeigt anhand quantitativ- u. qualitativ-empirischer Zugänge wie begrifflicher Reflexionen auf, dass kath. Theologie „ob ihrer volksfrömmigkeitsfreundlichen Tradition den zeitgenössischen Spiritualitäten wertschätzend begegnen“ (121) kann, dies jedoch kritisch auf dem Hintergrund eines ethischen Monotheismus geschehen muss, der immer eine neue Sozialität beinhaltet (118–121). R. Hempelmann arbeitet gemeinsame Grundthemen verschiedener spiritueller Zugänge aus u. verweist darauf, dass der Umgang „mit Begrenzungen, Schuld, Krankheit, Leiden und dem Tod (…) ein zentrales Kriterium zur Beurteilung spiritueller Angebote u. ihren Ansprüchen auf Wahrheit und Glaubwürdigkeit“ (138) sein muss. T. Peter gibt einen Einblick in die „epistemologische Bedeutung spiritueller Praxis“ (141–160). Der Schwerpunkt liegt auf den „Geistesbewegungen hinter den Geistesinhalten“ (144), wobei sie auf Interviews mit praktizierenden Buddhisten u. Christen zurückgreift. M. Eckholt fordert in ihrem Beitrag eine Verortung der Theologie im Dialog mit den Kulturwissenschaften, um so neue Räume u. Sprachformen zu schaffen. Einen Impuls von K. Rahner aufgreifend nähert sie sich mit einem Aufsatz M. de Certeaus zum Gebet an ein neues Verständnis von „geistbestimmtem Leben“ an, das dann aber zur Verabschiedung überkommener theol. Kategorien auffordert. N. Grochowina bringt eine ev. Perspektive ein u. plädiert dafür die „Grenzziehungen ernst zu nehmen“ (218). Den „neuen Spiritualitäten“ kommt dabei die „Aufgabe des störenden Korrektivs“ (219) zu, den die „evangelische Spiritualität“ zu beachten hat. U. Graf würdigt die Bedeutung von „säkularer Spiritualität“, die es zwar von Religion zu unterscheiden u. doch zu fördern gilt, damit „sie von möglichst Vielen als menschliche Möglichkeit entdeckt werden könnte“ (237) – hierfür ist Schule ein wichtiger Ort. Dem eigenen Wunsch, den V. Wodtke-Werner im Vorwort formuliert, „das Phänomen der Spiritualität hoffentlich aus der Diffusität

etwas in die Zone des Lichts“ (17) zu rücken, wird der Band insofern gerecht, als er verschiedene Ansätze u. Vorgehensweisen aufzeigt, die zu einer Klarheit beitragen können. Die erarbeiteten Orientierungshilfen werden dabei jedoch nicht nur von den Bewegungen heutiger Spiritualität gewonnen, sondern bilden selbst ein Kirchen- u. Gottesverständnis ab, das es zu reflektieren gilt.
*Jörg Nies SJ*

## M. Sohn-Kronthaler / P. Zahner OFM / E. Prenga OFM (Hrsg.)
## Widerstand – Martyrium – Erinnerung
### Franziskanische Reaktionen auf den Nationalsozialismus

(= Theologie im kulturellen Dialog, 32), Innsbruck: Tyrolia 2017, 263 S., ISBN 978-3-7022-3581-9, € 27.

Die Diskussion um den kirchlichen Widerstand in der NS-Zeit ist durch die kritische Edition von *Mein Kampf* neu aufgebrochen. Die totalitäre Weltanschauung Hitlers ist, so B. Zehnpfennig, nur „vor dem Hintergrund seines quasi-religiösen Anspruchs“ (27) zu verstehen. Für H. Hürten ist daher religiös bestimmter Widerstand „anhand der überlieferten Kategorie des Martyriums“ (36) zu interpretieren. R. Siebenrock sieht in der Erduldung einer gewaltsamen Tötung von Personen wegen ihres religiösen Engagements einen freien Glaubensakt, der „als sittliche Konsequenz des Glaubens öffentlich“ (48) wird. Bisweilen verspätet reagieren Öffentlichkeit u. Kirchen darauf mit Erinnerungsorten (A. Sohn). An einigen franziskanischen Bsp. werden diese Grundsatzüberlegungen illustriert. P. Zahner verweist auf die ersten Märtyrer des Franziskanerordens im 13. Jh. u. bes. auf die getöteten Brüder in Österreich während der Reformationszeit u. der Türkeneinfälle. Dem Einsatz für einen christl. Semitismus durch Laetus Himmelreich OFM, den Initiator der *Amici Israel*, gehen die Historiker M. Poorthuis u. T. Salemink nach. Herman Leo Van Breda OFM überführte den Nachlass Husserls nach Leuven, wie E. Donhoffer u. E. Prenga in Korrektur u. Ergänzung bisheriger Forschungen herausarbeiten. Flucht, Exil u. das Rätsel um den verschollenen Nachlass von Zyrill Fischer OFM zeichnet S. Kitzmüller nach, C.Müller folgt dem Schicksal zweier Patres anhand von Vernehmungsakten. M. Liebmann weist auf Todesurteile u. Freispruch im Prozess gegen drei Franziskaner hin. Aus franziskanischer Spiritualität speiste sich die Eidverweigerung des sel. Franz Jägerstätter, der, wie E. Putz zeigt, von seiner Frau Franziska unterstützt wurde. E. Beinhauer schließlich präsentiert das Widerstandszeugnis der sel. Sr. Restituta „Resoluta“ Kafka. Welche Bedingungen sind für die Entwicklung widerständigen Verhaltens erforderlich? A. Bucher macht „psychologische und pädagogische Anmerkungen zu Mut und Zivilcourage“. In autoritären Beziehungen sieht er Behinderungen der Courage, in traditionellen Tugenden eher fördernde Elemente. Sein Plädoyer, um „Nein“ sagen zu lernen, ist die Forderung nach einer das Individuum stärkenden, altruistischen Erziehung. K. Remele schildert den umstrittenen zivilen Ungehorsam u. prophetischen Radikalismus amerikanischer Katholiken gegen die atomare Bewaffnung. Dass die Faszination einer Führerpersönlichkeit wie Hitler bzw. abstoßende Begegnungen mit ihm nicht notwendig radikale Gefolgschaft od. Widerstand auslösen mussten, weist W. Hopfgartner an literarischen Bsp. nach. Schließlich werden die Zwänge u. Gewissensnöte im Widerstand anhand von Volker Schlöndorffs Film *Der neunte Tag* von T. Koszogovits u. C. Wessely erörtert. Den Hrsg. ist ein facettenreicher Sammelband, der aus einer Tagung der Theologischen Fakultät der Universität Graz u. den österr. Franziskanern hervorgegangen ist, gelungen. Jenseits aller Heldenrhetorik können die Beiträge Ambivalenzen sichtbar machen, sowohl auf Seiten der Opfer als auch der so gen. Mitläufer. Es wird deutlich, dass Martyrium nichts Zufälliges ist, sondern auf einer konsequenten Gewissensbildung u. Lebensführung beruht u. nur aus einer tiefen religiösen Grundhaltung zu verstehen ist.
*Joachim Schmiedl*