

## Book Reviews

Kistler, Sebastian; Puzio, Anna; Riedl, Anna Maria; Veith, Werner (Hrsg.): *Digitale Transformationen der Gesellschaft. Sozialethische Perspektiven auf den technologischen Wandel*. Münster: Aschendorff Verlag 2023 (Forum Sozialethik, Band 24), 218 S., ISBN 978-3-402-10658-7.

Seit vielen Jahren treffen sich die jungen sozialethischen Kolleg:innen zum „Forum Sozialethik“, das sich als Nachwuchsnetzwerk auch dadurch auszeichnet, dass die etablierten Kolleg:innen dazu gar nicht mehr zugelassen sind, um einen unbeeinträchtigten Austausch unter den jüngeren zu ermöglichen. Die Referate vieler dieser Tagungen werden in der Reihe „Forum Sozialethik“ veröffentlicht, deren Bände meist besonders lesenswert sind, weil sie aktuelle Themen aufgreifen und in erfrischender und innovativer Weise behandeln. Das gilt auch für den vorliegenden Sammelband, dessen Beiträge auf eine Tagung des Forums Sozialethik im Herbst 2021 zurückgehen. Sie behandeln unter verschiedenen Perspektiven das in den letzten Jahren immer wichtiger gewordene Thema der „digitalen Transformation“, die bisher noch kaum absehbare Folgen sowohl auf verschiedene gesellschaftliche Bereiche als auch auf die Bearbeitung von Grundlagenfragen mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen, besonders der Ethik und der Theologie haben wird. Die von den Herausgeber:innen eingeleiteten Beiträge sind in die Kapitel „Digitalisierung der Gesellschaft“, „Körper und Technologie“, „Digitalisierung und Demokratie“ und „Anwendungsbezogene Konkretionen“ gegliedert und werden durch ein „didaktisches Konzept Forschenden Lernens zur Ausbildung digitaler Souveränität“ abgeschlossen.

Es ist hier nicht möglich, auf alle Beiträge einzugehen, nur ein paar wichtige Gedanken seien hervorgehoben: Mit Rückgriff auf Armin Nassehis „Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft“ (München 2019), der u. a. herausarbeitet, dass die Beobachtung der Gesellschaft heute nur noch in digitalisierter Weise möglich ist, betont Ivo Frankenreiter, dass auch der gesamte Umgang dieser Gesellschaft mit Natur nur technisiert möglich sei. Dies eröffnet neue Erkenntnismöglichkeiten von Entwicklungen in der Natur (wie z.B. des Klimawandels), relativiert sie aber zugleich, weil sie nie unabhängig von der dynamischen Entwicklung der Technik gedacht werden können. Simon Reiners diskutiert Chancen und Gefahren einer durch Digitalisierung veränderten Arbeit. Dabei würdigt er die Arbeiten der queer-feministischen Theoretikerin Donna Haraway, kritisiert sie jedoch auch, weil ihre optimistische Sicht mit Hilfe einer kritischen Gesellschaftstheorie (z.B. der Adornos) ergänzt werden müsse, um zu sehen, wie sehr die gegenwärtigen Entwicklungen durch von Machtasymmetrien gekennzeichnete Konstellationen geprägt seien. Anna Puzio setzt sich unter dem ansprechenden Titel „Mensch, gut siehst du aus!“ mit gegenwärtigen Trends digital gestützter Körperoptimierung auseinander und macht klar, dass vieles, was als Ergebnis autonomer subjektiver Selbstbestimmung erscheint, durchaus auf gesellschaftliche Trends zurückgeht, wobei sich diese beiden gegensätzlichen Faktoren nicht ausschließen. Die Individuen sind in ihren

„Technologien des Selbst“ (Foucault) den gesellschaftlichen Einflüssen jedenfalls nicht einfach nur ausgeliefert. Sebastian Dietz befasst sich mit der Frage, in welchem Verhältnis ein durch verschiedene technische Vernetzungen gebildetes „digitales Selbst“ zur „natürlichen Person“ steht und inwieweit von einer „digitalen Person“ zu sprechen ist. Die Unterscheidung dieser Begriffe sensibilisiert dafür, dass die dahinterstehenden Realitäten von unterschiedlicher Qualität sind und eine Einebnung der Differenzen zu moralisch problematischen Konsequenzen führen kann. Eva Hänselmann macht auf die Ambivalenz von digitalen Hilfsmitteln in der Pflege aufmerksam. Beispielsweise können digitale Schritt-für-Schritt-Pflegeanleitungen, die auch die notwendige Dokumentation erleichtern, dazu führen, dass die Sensibilität für die speziellen Bedarfe einer pflegebedürftigen Person abnimmt. Anhand automatisierter Waffensysteme problematisiert Nicole Kunkel die übliche Rede von „autonomen Waffensystemen“ und setzt sich dafür ein, besser von „autoregulativen“ Systemen zu sprechen, um die Differenz zur „Autonomie“ des Menschen zu betonen und Maschinen nicht zu „anthropomorphisieren“. Ähnliche Argumente gelten übrigens für das Adjektiv „intelligent“. Maschinen sind jedenfalls bisher keinesfalls in der Lage, in einem anspruchsvollen Sinn „autonom“ zu handeln und ihre Handlungssituation „intelligent“ einzuschätzen. Eine zu starke Parallelisierung maschineller und menschlicher Handlungen und Entscheidungen würde den Menschen letzten Endes auf eine Maschine reduzieren, die eigentlich gar nicht „versteht“, was sie tut oder denkt. Ganz ähnlich argumentiert Timo Greger im Blick auf KI-gesteuerte Kampfroboter und fragt nach der Verantwortungsübernahme für Ergebnisse des „Handelns“ solcher Roboter, ein Problem, das ja auch beim sogenannten „autonomen“ Fahren auftritt. Er unterscheidet insgesamt fünf Verantwortungsstufen von der ersten der Techniker:innen und Programmierer:innen bis hin zur demokratischen Verantwortung eines Gemeinwesens, das dafür zuständig ist, geeignete Rahmenbedingungen für die Nutzung solcher Techniken festzulegen. Die abschließende Beschreibung des „Digital Ethics Lab“, einer Lehrveranstaltung am Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg, gibt wertvolle Anregungen, wie in universitären Lehrveranstaltungen die digitale Souveränität der Studierenden verbessert werden kann.

Insgesamt ist dieser Sammelband ausgesprochen lesenswert für alle, die sich mit aktuellen Fragen der digitalen Transformation befassen wollen.

*Prof. Dr. Gerhard Kruip, Mainz, Deutschland*

Paglia, Vincenzo (Hrsg.): *Etica teologica della vita. Scrittura, tradizione, sfide pratiche*. Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2022, 527 S., ISBN 978-88-266-0741-2.

Vom Entstehungskontext dieses Buches her versteht sich, dass die vorliegende Publikation einen umfassenden und anschaulichen Bericht über die von der Päpstlichen Akademie für das Leben (PAV) geförderte Reflexions- und Diskussionsarbeit darstellt, die in Form eines wissenschaftlichen Seminars vom 30. Oktober bis 1. November 2021 in Rom stattfand. Daran hatten sich auf Einladung der Akademie Theolog:innen und Wissenschaftler:innen aus unterschiedlichen Disziplinen und verschiedenen Ländern beteiligt.

Der Fortschritt in den biomedizinischen Wissenschaften und seine Auswirkung auf die ethischen, rechtlichen und sozialen Fragen bilden den Hintergrund für die von der

PAV erkannte Notwendigkeit, ein Laboratorium für ethisches Denken einzurichten, das sich mit den verschiedenen Fragen und Herausforderungen im Bereich der heutigen Bioethik befassen sollte. Aus dem daraus resultierenden neuen Szenario sollen auch Positionen und Optionen der christlichen Ethik zu Fragen des Lebens neu reflektiert und elaboriert werden.

Die Architektur des umfangreichen Buches ist durch eine doppelte, miteinander verbundene Lesart ethischer Sachverhalte gekennzeichnet. Auf der einen Seite wird in einem Grundtext (im Buch mit der Bezeichnung TB=*Testo base* identifizierbar) das systematisch-argumentative Gerüst für eine Ethik des Lebens skizziert, die mit neuen Impulsen und neuen Perspektiven die Themen der klassischen Bioethik aufgreift. Dieser von einer kleinen Gruppe von Autoren verfasste Grundtext macht etwa die Hälfte der gesamten Publikation aus und ist nach Themen geordnet in einem Dutzend Stellen im Buch verteilt. Er wirkt als Impuls zur Diskussion, die sich in den etwa 25 weiteren Beiträgen entfaltet. Diese zweite Ebene des Buches bildet ein Observatorium von Positionen und Stellungnahmen, die von einer Breite und Differenzierung der Gesichtspunkte geprägt ist. In seiner Gesamtheit stellt das Buch die fundamentalen Passagen eines ethisch-theologischen Diskurses dar, der im Horizont der Heiligen Schrift verankert ist und sich in verschiedenen Teilthemen widerspiegelt.

Der in diesem Buch artikulierte hermeneutische Horizont einer theologischen Ethik des Lebens wird besonders im Grundtext deutlich, worauf wir uns in dieser Besprechung gezielt konzentrieren. Er geht von einer diagnostischen Betrachtung aus, die den traditionellen Ansatz der Moralthologie in Bezug auf das Leben zusammenfasst und diesen auf eine Art abstrakten Rationalismus und naturalistischen Physikalismus reduziert sieht. Eine solche Sichtweise hat unmittelbare Auswirkungen auf die Art und Weise, wie das Wesen der moralischen Normen und die Rolle des Gewissens der handelnden Subjekte zu verstehen sind, wobei der Schwerpunkt hier auf einem heteronomen und objektivistischen Ansatz liegt, der die Person als bewusstes und verantwortliches moralisches Subjekt zu opfern und zu enteignen droht.

Das Projekt, auf das sich die reflexive Aufmerksamkeit der im Buch gelieferten Beiträge konzentriert, will einen vielversprechenderen Rahmen für die Moralthologie abstecken und die entscheidende Beziehung zwischen Ethik und (theologischer) Anthropologie in den Mittelpunkt stellen. Auf diesem Weg werden in verdienstvoller Weise sowohl die Sinnhaftigkeit ethischer Erfahrungen als auch die Bedeutungsbreite der Kategorie von Gemeinwohl wieder stark gemacht.

Die Rückgewinnung der Anthropologie erlaubt es, die Kategorie des Lebens von ihrer quantitativen Dimension zu befreien, die meist in Begriffen naturalistischer Fixierung zum Ausdruck kommt. Die biologistische Tendenz, mit der die moralische Sichtweise der Tradition verbunden war, hatte die normative Aufladung der Aussagen gerade aus den Konstanten abgeleitet, die mit dem leiblichen Organismus und seinen Funktionsgesetzen einhergehen. Eben diesen wurden Sinn und Wesen von „Natur“ zugeschrieben, die ihrerseits dann deduktivistisch Handlungsgrenzen setzt und praktische Regeln für das moralische Verhalten diktiert. Die Überwindung des Engpasses dieser Achse und die Rückbesinnung auf die Densität des Begriffs der Person in ihrer Geschichte und in ihrer Verantwortung für das Gemeinwohl bilden intentional und inhaltlich den wichtigsten, fundamentalethischen Ertrag des vorliegenden Bandes.

Die Hinwendung zu einer nicht quantitativen, sondern qualitativen Betrachtung des Lebens findet ihre theoretische Untermauerung in dem phänomenologischen Rahmen, dem sich das Buch, insbesondere in seinem Grundtext, verpflichtet weißt. Der phänomenologische Ansatz wird an mehreren Stellen explizit erwähnt, um Leser:innen und Leser auf die Dynamik der Deutung von moralischer Erfahrung und Neubestimmung in der Normenbegründung hinzuweisen. Gerade deshalb wird die Bedeutung der Sprache besonders hervorgehoben, um den Sinn des Lebens in seinem symbolischen Duktus und in seiner dialogisch-narrativen Färbung zu erfassen und so den Raum für authentische Kommunikation zwischen Subjekten zu öffnen, die sich in Autonomie, Verantwortung und Solidarität für die Konstruktion des guten Lebens zu engagieren haben.

Im Lichte dieser der anthropologischen Lesart zugrunde liegenden Sichtweise findet der Grundtext des Buches zurück zur Betrachtung dreier relevanter Kategorien, die von der Anthropologie her bis hin zur Gestaltung ethischer Inhalte in Bezug auf das Leben führen. Es handelt sich um Kategorien, die schließlich auch das charakteristische Profil des moralischen Subjekts bestimmen und für den Zugang zu normativen Forderungen relevant sind.

Da ist zunächst einmal die Kategorie der *Würde*. Sie wird im Einklang mit der moralischen Autonomie des Subjekts dekliniert, die in diesem Buch in ihrer dialogisch-relationalen Bedeutung betrachtet wird. Diesbezüglich kann man den Versuch nicht übersehen, eine Überwindung der Widerstände ermöglichen zu wollen, die in der ethisch-theologischen Tradition gegenüber dem Thema der moralischen Autonomie des Subjekts längst kursiert sind, weil diese die Autonomie als Erbe einer aufklärerischen, vermeintlich antireligiösen Anschauung angesehen hat. Der dialogisch-relationale Ansatz dient dazu, sowohl die unbestreitbaren Aporien einer liberalen Autonomievorstellung als auch die manchmal stumpfen Distanzen von dem theologischen Diskurs neu zu kalibrieren. Der relationale Duktus wirkt für beide Defizite produktiv und entscheidend und eröffnet dem Subjekt eine Reihe von Zugängen zu seiner Ermöglichungsquelle (Beziehung zu Gott) und zu seinem Erfahrungshorizont (die Gemeinschaft der Lebewesen). Auf dieser Grundlage – und vielleicht hätte der Radius des Buches zu diesem Punkt noch deutlicher artikuliert werden sollen! – verweist das Thema der Menschenwürde nicht nur auf die Quelle der ontologischen Herkunft zurück, sondern stellt ernsthaft die Frage, wie diese Würde erst in Verbindung mit der Dynamik der Anerkennung durch den anderen anspruchsvoll und ausdrucksstark werden kann. Eben da, durch die Kategorie Anerkennung, generiert die normative Markierung des Würdebegriffs Formen des moralischen Engagements und der sozialen und politischen Praxis, die sich in solidarischem und emanzipatorischem Sinne konkretisieren lassen.

Der zweite Faktor, der durch den anthropologischen Ansatz des Buches hervorgehoben wird, ist die Kategorie der *Verantwortung*. Der theoretische Weg in seinem phänomenologischen Schlüssel wird in dem Buch durch die Fokussierung auf die Kategorie der Gabe als entscheidendes Element für die Positionierung des Lebens innerhalb der dialogischen Spannung von Ruf und Antwort unterstrichen. Das Buch artikuliert eine Semantik der Gabe, die sich vor allem im Sinne der „empfangenen“ Gabe entwickelt, während es sich von den Zwängen einer strikten Sichtweise des Binoms Gabe-Verpflichtung fernhält. Der Ökonomie des Buches und seiner theoretischen und praktischen Intention würde dennoch eine größere Offenheit gegenüber dem Bedeutungsraum der Kategorie der Gabe aus der offenen Perspektive des Binoms Gabe-Freiheit offensichtlich

noch mehr guttun. Denn wenn es gilt, dass man geboren wird, indem man Empfänger einer Gabe ist, dann muss auch die Lebensweitergabe in den langen Strang einer sich in Freiheit expandierenden Gabe gestellt werden. All das geschieht in der Übernahme von Verantwortung auch hinsichtlich der Bedingungen der Möglichkeit und der konkreten, bestmöglichen Gestaltungskonturen des zu schenkenden Lebens. Hier deutet das Buch wichtige Öffnungen im Hinblick auf die normative Struktur der Ethik des Lebensanfangs an, hätte aber noch stringenter sein sollen, eben dank der Phänomenologie der Gabe, von der es angemessen Gebrauch macht.

Zum dritten verweist der Grundtext auf die evolutionär-dynamische Achse des Lebens in seiner biographischen Kadenz. Der rote Faden, insbesondere in Kapitel XI, ist die Betrachtung der *Lebensalter*. Hier werden die Notwendigkeit der Überwindung jeglicher Form von Abstraktheit des Lebensbegriffs ebenso wie die Dimension des Erlebten und der Lebenserfahrung hervorgehoben. Das Buch würde jedoch von einer sorgfältigeren Einbeziehung der leiblichen Dimension in die evolutionäre Dynamik der Existenz und vor allem in die Suche nach der prozesshaften personalen Identität profitieren, deren Koordinaten vor allem in der Genderkultur einen unverzichtbaren Schlüssel finden. Diesem Aspekt ist im Buch leider unzureichende Aufmerksamkeit gewidmet. Ihn explizit zu artikulieren hätte dem Diskurs noch mehr Konsistenz und Kraft geliefert, um eine inklusive Sensibilität gegenüber Subjekten und Personengruppen zu attestieren, deren Identitätssuche sich als schwierig erweist und von Marginalisierung, Benachteiligung und Gewalt ständig bedroht ist.

Die Thematisierung des Lebens in der Pluralität und Vielfalt singulärer, konkreter und verkörperter Lebenserfahrungen scheint zunehmend eine ethische Aufgabe zu sein, der man sich nicht länger entziehen kann. Das vorliegende Buch liefert gute, wenn auch nur anfängliche und skizzenhafte Impulse dazu. Diese weiterzudenken und in ihren Haltungs- und Handlungskonsequenzen konsistenter zu entfalten, steht als offene, mutige Herausforderung an eine zeitgemäße theologische Ethik des Lebens.

*Prof. Dr. Antonio Autiero, emeritierter Professor für Moraltheologie,  
Universität Münster, Deutschland*

Hofmann, Stefan: *Normative Bedeutung von Handlungsfolgen. Paradigmatische utilitaristische Ansätze und katholische Moraltheologie*, Berlin/Boston 2022, de Gruyter, Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 202, 621 Seiten, ISBN 978-3-11-078127-4.

Die umfangreiche Studie stellt eine leicht gekürzte Fassung der Habilitationsschrift von Stefan Hofmann (= H.) dar, die 2021 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen angenommen wurde. H. setzt sich darin zum Ziel, in der kritischen Auseinandersetzung mit ausgewählten utilitaristischen bzw. teleologischen Ethiken die normative Bedeutung von Handlungsfolgen für moralische Urteile zu klären. Was sind Handlungsfolgen? Und welche Rolle soll ihnen in der moralischen Bewertung unserer Handlungspraxis zukommen? Im Hintergrund der Überlegungen steht das Bemühen um eine angemessene Verhältnisbestimmung von Deontologie und Teleologie für die katholische Moraltheologie.

Die Arbeit besteht aus neun Kapiteln. Nach einer Einführung (1.) und historisch-systematischen Vorüberlegungen zum Thema (2.) stellt H. die Bedeutung der Handlungsfolgen im Aktutilitarismus J. J. C. Smarts dar und unterzieht dessen Ansatz einer

ausführlichen Kritik (3., 4.). Danach präsentiert H. einen zweiten paradigmatischen utilitaristischen Ansatz, nämlich den Regelutilitarismus Richard Brandts, und stellt ebenfalls die Bedeutung der Handlungsfolgen in dessen Rahmen dar (5.). Auch dieser Entwurf wird einer ausführlichen Kritik unterworfen (6.). Danach wendet sich H. in einem kürzeren Kapitel zwei einflussreichen teleologischen Theorien in der katholischen Moraltheologie des 20. Jahrhunderts zu, nämlich den teleologischen Ethiken von Bruno Schüller und Richard McCormick (7.). Wiederum wird die normative Bedeutung der Handlungsfolgen im Rahmen dieser Ansätze dargestellt und einer kritischen Prüfung unterzogen. Von großer Bedeutung ist für H. nicht nur hier die Unterscheidung „[...] zwischen einer *Akteur-relativen* Teleologie, die das maßgebliche *Telos* primär in der Entfaltung von Wachstumsmöglichkeiten des Menschen vorfindet, und einer *Akteur-neutralen* Teleologie, die das *Telos* in einer optimalen Summe von – materiellen oder idealen – Werten sieht, durch die [...] ein optimaler Weltzustand verwirklicht werden soll“ (528). H. steht eindeutig auf der Seite einer Akteur-relativen Teleologie, die er bei den genannten Autoren vermisst. Zuletzt präsentiert er einen knappen systematischen Vorschlag zur normativen Bedeutung von Handlungsfolgen für moralische Urteile (8.) und eine Schlussbetrachtung (9.).

Im Folgenden soll auf den systematischen Vorschlag etwas näher eingegangen werden.

H. vertritt vor dem Hintergrund zeitgenössischer analytischer Handlungstheorien einen im Grunde thomasischen Begriff der menschlichen Handlung im Sinne des *actus humanus*, wobei Wissentlichkeit, Intentionalität und Kausalität von zentraler Bedeutung sind, um Handlungen von anderem Verhalten abzugrenzen: „Eine menschliche Handlung ist ein bewusstes Bewirken einer Veränderung in der Welt [...]“ (537). Handlungen würden durch ihre jeweiligen Intentionen bzw. Zielsetzungen als distinkte Entitäten individuiert. Durch die Angabe der jeweiligen Handlungsziele („Was hat jemand getan?“) könnten Handlungen zudem von ihren Folgen abgegrenzt werden. „Die Veränderungen in der Welt, die wir in der Handlungsbeschreibung nennen, mit der wir auf die *Was-Frage* antworten, sind strenggenommen keine Folgen der betreffenden Handlung. Sie sind das Handlungs-Ziel – bzw. bei einem gelungenen Handlungsversuch der intendierte Teil des Handlungs-Ergebnisses – und gehören zur Handlung selbst. Von den Folgen her gedacht, lassen sich intendierte, vorausgesehene (und in Kauf genommene), vorhersehbare und nicht vorhersehbare Folgen unterscheiden“ (545f.). Im weiteren Verlauf der Überlegungen verwendet der Autor die Begriffe „Handlungsziele“ und „intendierte Folgen“ aber meist als Synonyme.

Für H. bezieht sich die moralische Verantwortung eines Akteurs sowohl auf die intendierten als auch auf die nicht-intendierten, aber vorhergesehenen und (mit Einschränkungen) vorhersehbaren Folgen seines Handelns, nicht jedoch auf diejenigen Folgen, die auch beim besten Willen nicht vorhersehbar waren. Dies entspricht auch unseren moralischen Alltagsintuitionen. In normativer Hinsicht seien die Handlungsziele bzw. die intendierten Folgen von *primärer* Bedeutung für die ethische Beurteilung von Handlungen. Die intendierten Veränderungen würden gemäß klassischer Diktion in das Handlungsobjekt eingehen und machen also den Gegenstand der Handlung aus. Fällt dieser Gegenstand unter einen „in sich“ schlechten Handlungstyp, ist die betreffende Handlung damit *eo ipso* „in sich“ schlecht. Eine solche Handlung kann dann durch keine weiteren positiven Folgen zu einer moralisch erlaubten Handlung werden.

In Bezug auf nicht-intendierte, aber vorhergesehene und in Kauf genommene Folgen gilt für H., dass diese als negative Folgen eine vom Handlungstyp an sich erlaubte oder gute Handlung moralisch falsch machen können. Andererseits können positive Folgen die Güte einer von vornherein erlaubten Handlung vermehren. Für die Bewertung einer an sich moralisch unproblematischen Handlung, die aber zugleich auch negative Folgen zeitigt, durch die also Schaden verursacht bzw. zugelassen wird, kommt für H. das traditionelle Prinzip der Doppelwirkung (PDW) zum Tragen. PDW sei, recht verstanden, nach wie vor gültig und könne helfen, starke moralische Intuitionen zu erklären.

Schließlich diskutiert der Autor auch noch die Folgenproblematik bei Unterlassungen. Hier ist unter anderem die Unterscheidung von bloßem Nicht-Handeln und bewusst-absichtlichem Unterlassen mit kausaler Wirkung von zentraler Bedeutung.

Die Überlegungen bewegen sich im Schnittfeld von Handlungstheorie und normativer Ethik. Als moraltheologisch kann die Arbeit insofern qualifiziert werden, als H. sich der handlungstheoretischen Tradition der klassischen katholischen Moraltheologie verpflichtet weiß und insbesondere auch voraussetzt, dass es „in sich“ schlechte Handlungen bzw. Handlungstypen gibt, die absolut verboten sind. Gerade die letztere Voraussetzung ist heute in keiner Weise selbstverständlich. Man vermisst eine Reflexion auf die doch in diesem Zusammenhang zentrale Frage, wodurch Handlungstypen überhaupt „in sich“ schlecht werden können und anhand welcher Kriterien „in sich“ schlechte von anderen Handlungstypen zu unterscheiden sind. Es wird nicht ganz deutlich, welche normative Theorie H. für richtig hält bzw. als maßgeblich betrachtet.

Die Diskussion von PDW scheint mir ein wenig zu kurz geraten. (H. ist übrigens der Meinung, bei PDW handle es sich nicht um *ein* Prinzip, weil es aus vier Bedingungen bestehe, als könnte ein Prinzip nicht auch aus mehreren Komponenten zusammengesetzt sein.) PDW setzt in seiner ersten Bedingung voraus, dass die moralische Qualifikation der betreffenden Handlung noch vor aller Schadenswirkung grundsätzlich schon feststeht, weil es ja um eine Handlung gehen muss, die zu einer an sich moralisch unproblematischen Art von Handlungen gehört. Aber dann muss man natürlich zurückfragen, nach welchen überzeugenden Kriterien eine solche Qualifikation geschieht. Wodurch genau unterscheiden sich moralisch richtige von moralisch falschen Handlungstypen? Ich halte es für sehr zweifelhaft, dass sich diese schon oben angesprochene Frage ohne irgendeine Bezugnahme auf die (potentielle) Schadenswirkung von Handlungen überhaupt einsichtig beantworten lässt.

Im herkömmlichen Verständnis wirft PDW bekanntlich gravierende Probleme auf. Dies betrifft insbesondere die Frage, wie man überzeugend dafür argumentieren könnte, dass es einen *moralisch-qualitativ* bedeutsamen Unterschied zwischen der absichtlichen Verursachung bzw. Zulassung eines Schadens einerseits und der bewussten Inkaufnahme eines vorhergesehenen Schadens andererseits gibt. Ist nicht auch ein vorhergesehenes und durch das eigene Handeln bewusst in Kauf genommenes Übel durchaus „beabsichtigt“, sofern man es verhindern hätte können? Die sonstigen Überlegungen von H. würden eigentlich Letzteres nahelegen. Zudem wird im Kontext von PDW nicht klar, ob von „Absicht“ in einem psychologischen oder moralischen Sinn die Rede ist. Ein Beispiel zur Erläuterung: Bei einer lebensrettenden Amputation ist die ganze Aufmerksamkeit der Chirurgen auf die Abtrennung des Körperglieds gerichtet (psychologische Absicht), die moralische Absicht jedoch auf die Rettung des Patienten. Hier wird also

psychologisch gesehen ein Schaden direkt intendiert und verursacht, obwohl die Handlung moralisch gesehen erlaubt und sogar verdienstvoll zu sein scheint. Aber wodurch genau wird die moralische Absicht dann als gute qualifiziert, sodass die üble Wirkung *praeter intentionem* bleibt? Auch auf solche Fragen geht der Autor nicht ein.

Was ist unter der „*Proportionalität zwischen guter und schlechter Folge*“ (570) zu verstehen? H. gibt die vierte Bedingung von PDW so wieder: „Die gute Folge muss die schlechte Folge überwiegen, sodass die vorhergesehene schlechte Folge durch einen verhältnismäßigen Grund gerechtfertigtermaßen zugelassen werden kann“ (ebd.). Sind damit Wertvergleiche bzw. Güterabwägungen gefordert, sodass eine Präferenzordnung zwischen unterschiedlichen Werten oder eine objektive Werthierarchie angenommen werden muss? Dies wäre aber angesichts der nicht selten bestehenden Inkommensurabilität von qualitativ verschiedenen (Grund-)Werten (Leben, Erkenntnis, Gemeinschaft usw.) durchaus problematisch.

Als kurzes Fazit: Der Studie kommt das Verdienst zu, klassische und moderne Handlungstheorie miteinander ins Gespräch zu bringen sowie eine differenzierte Sicht auf Handlungsfolgen vorzulegen. Zudem scheint mir die ausführliche Kritik an den genannten utilitaristischen bzw. teleologischen Ansätzen teilweise sehr überzeugend zu sein. H. zeigt, dass die Lösungsvorschläge der handlungstheoretischen Tradition der klassischen katholischen Moraltheologie in Bezug auf die Folgenproblematik keineswegs obsolet sind. Und damit hat er wohl auch ein für ihn wichtiges Handlungsziel erreicht.

*PD Dr. Dr. Robert Deinhammer SJ, Universität Innsbruck*

Heimbach-Steins, Marianne; Könemann, Judith; Suchhart-Kroll, Verena (Hrsg.): *Gender (Studies) in der Theologie. Begründungen und Perspektiven* (Münsterische Beiträge zur Theologie. Neue Folge 4), Münster, Aschendorff, 2021, 237 S., ISBN: 978-3-402-12316-4.

Ogleich die Zahl wissenschaftlicher Publikationen zur theologischen Genderforschung in den letzten zehn Jahren erheblichen Zuwachs erfahren hat, ja Gender als wichtige Kategorie erkannt worden ist, hält sich – so Marianne Heimbach-Steins, Judith Könemann und Verena Suchhart-Kroll – in der Theologie weiter hartnäckig die Vorstellung, dass dieser Diskurs lediglich ein Randthema abbilde, in der Forschung meist nichts anderes als ein trendiges *add-on* zu den theologischen Kernfragen sei. Die Herausgeber:innen fragen diese Annahme nun in ihrem 2021 veröffentlichten Sammelband an und halten ihr dabei dezidiert den Anspruch entgegen, „dass die Kategorie Gender in allem (theologischen) Forschen mitzureflectieren ist“ – und das bedeutet: Das eigentliche Ziel müsse „die selbstverständliche Berücksichtigung von sowie die explizite Reflexion auf Geschlecht als Gegenstand in allen theologischen Disziplinen und Themenfeldern“ (10) sein. Doch: 1) Wie weit ist dieser Anspruch bereits realisiert? Inwieweit haben sich diese Genderdiskurse bis dato in den theologischen Teildisziplinen etabliert? Und: 2) Welche Forschungslücken lassen sich benennen? Beide Fragestellungen standen schon im November 2019 im Mittelpunkt der Fachtagung „Gender (Studies) in der Theologie – Warum und wozu?“, die von der Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster veranstaltet worden ist und deren Resultate nun in schriftlicher Form in dem hier besprochenen Buch vorgelegt werden.

Auf insgesamt 237 Seiten umfasst der bei Aschendorff veröffentlichte Band zusätzlich zur Einleitung der Herausgeber:innen 19 Aufsätze. Gegliedert sind diese Beiträge in drei Abschnitte: Teil I widmet sich zunächst dem Forschungsstand der aktuellen theologischen Genderforschung. Neben Überblicksskizzen zum Stand einzelner Fächer (z. B. von Miriam Vennemann oder Benedikt Bauer) begegnen den Leser:innen in diesem Abschnitt vor allem punktuelle Studien zur Genderforschung – mit zum Teil recht engem thematischem Zuschnitt. Besonders erhellend ist dabei der Aufsatz von Hans-Ulrich Weidemann über das Anliegen sowie die Relevanz historischer Männlichkeitsforschung. Beides skizziert er am Beispiel von Mt 5,1–7,29. Im Unterschied zum antiken Idealtypus des mitunter gewaltbereiten Patriarchen entwerfe die Bergpredigt eine alternative Auffassung von Männlichkeit und reagiere damit auf die Erfahrung einer unter dem Patriarchat selbst stark leidenden religiösen Minderheit. Für den Verfasser zeigt sich an der Bergpredigt so die kulturelle Bedingtheit idealisierter Männlichkeit.

Auf der Basis dieses ersten Abschnitts wendet sich Teil II des Buches vor allem ethischen wie pädagogischen Perspektiven auf soziale Geschlechternormen und individuelle Geschlechtsidentitäten zu. Wie herausfordernd diese Perspektiven sein können, macht etwa Katharina Mairinger deutlich. Am Beispiel intergeschlechtlicher Personen rekonstruiert die Verfasserin mit Pierre Bourdieu nicht nur, inwiefern das katholische Lehramt normativ selbst immer schon ‚symbolische Gewalt‘ ausübt und daher mit der unbedingten Anerkennung intergeschlechtlicher Menschen unvereinbar scheint. In Anknüpfung an Thomas Pröpper skizziert sie im zweiten Schritt einen konstruktiven Gegenentwurf und plädiert für das „Konzept einer leibgebundenen Freiheit für die theologische Anthropologie“ (136). Ein solcher Ansatz dränge intergeschlechtliche Personen nicht weiter in eine eigentümliche Unsichtbarkeit, sondern will vielmehr zu einer Theologie beitragen, die aufrichtig sagen kann: „Du sollst sein!“ (138).

Teil III schließlich hält Überlegungen zu den vielfältigen Potentialen und möglichen Vertiefungen der Genderforschung im theologischen Kontext bereit. Dabei legt Gerrit Spallek methodisch wohl einen der mutigsten Denkanstöße in diesem Band vor. Im Ausgang von Marcella Althaus-Reid setzt er auf die Bedeutung biographischer Erfahrung mit und an Anders-Orten für die theologische Reflexion und plädiert im Wesentlichen für die Integration explorativer Erkundungen als methodische Ergänzung zu meist ausschließlich literaturbasierten Erwägungen. Denn – so führt er weiter aus – „befremdende und irritierende Entdeckungen können akademische Routinen diskursproduktiv unterbrechen“. Dadurch werde dem theologischen Nachdenken eine notwendige „Komplexitätssteigerung abverlangt, um das vor Ort Wahrgenommene mit den eigenen, vermeintlichen Selbstverständlichkeiten in Beziehung zu denken“ (214).

Aufgrund der angenehm knappen Länge der Aufsätze, der vielfach pointiert formulierten Einsichten und der reichlichen Bezüge auf praktische Beispiele gestaltet sich die Lektüre als recht kurzweilig. Daneben eröffnet der Einbezug verschiedener theologischer Disziplinen vielfältige Perspektiven, sodass der Sammelband sicher für einige Theolog:innen zu einer echten Fundgrube werden kann. Ob allerdings das mit der vorgelegten Publikation verbundene Anliegen einer systematischen Bestandsaufnahme tatsächlich volle Einlösung erfährt, bleibt im Anschluss an die Lektüre eher fraglich. Zum einen liegt der Fokus der meisten Beiträge auf der Darstellung ausgewählter Themen und weniger auf der prinzipiellen Erhebung des *status quo*. Zum anderen bleibt es um

bestimmte Disziplinen des theologischen Fächerkanons wie z. B. Exegese, Kirchenrecht, Fundamentaltheologie erstaunlich ruhig. Eine deutlich regere Beteiligung lässt sich auf Seiten der Kirchengeschichte, Religionspädagogik sowie der Moraltheologie und Sozialethik feststellen. Wie es zu einem solchen Ungleichgewicht kommt und welche Weichenstellungen es geben müsste, um die theologische Genderperspektive tatsächlich noch stärker als Querschnittsdisziplin zu etablieren – wie es der Klappentext der Publikation nahelegt –, wäre in künftigen Arbeiten noch weiter zu klären. Der Weg für ein solches Vorhaben ist mit diesem Sammelband jedenfalls schon jetzt bereitet.

*Dr.<sup>in</sup> Stephanie Höllinger, Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Deutschland*

Heimbach-Steins, Marianne; Könemann, Judith (Hrsg.): *Religiöse Identitäten in einer globalisierten Welt*. Münster: Aschendorff 2019 (Münsterische Beiträge zur Theologie, Neue Folge, Band 2), 246 S. ISBN 978-3-402-12312-6.

Die zunehmend reicher werdenden Kommunikationsmöglichkeiten und die steigende weltweite Mobilität im Zuge dynamischer Globalisierungsprozesse führen dazu, dass immer mehr und immer unterschiedlichere Weltanschauungen, Religionen und Kulturen miteinander in Kontakt kommen, sich dabei entweder annähern und sogar vermischen oder sich abschotten und gegeneinander in Konflikt geraten. Dadurch geraten insgesamt Identitäten und Zugehörigkeiten unter Druck, verändern oder verhärten sich. Was das besonders für religiöse Identitäten bedeutet, ist Gegenstand des vorliegenden Sammelbandes, der auf die Internationalen Theologischen Studenttage der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster im Juni 2016 zurückgeht. In den ersten beiden Kapiteln finden sich grundlegende Beiträge zum Zusammenhang von Identitätsbildung und Globalisierung sowie Modernisierung. Die weiteren fünf Kapitel befassen sich mit religiösen Identitäten in ihren Veränderungsprozessen mit Blick auf die Gender-Thematik, anhand des orthodoxen Christentums, am Beispiel indigener Religionen in Afrika, angesichts des Phänomens der wachsenden lateinamerikanischen Pfingstkirchen und hinsichtlich der Entwicklungen in Südostasien, insbesondere auf den Philippinen und in Indonesien.

Allen Beiträgen ist gemeinsam, dass sie Identität nicht essentialistisch als Substanz-, sondern als Prozessbegriff verstehen und die engen Wechselwirkungen zwischen Religionen, Kulturen, wirtschaftlichen und politischen Prozessen in ihre Betrachtungen mit einbeziehen. Zunehmend entwickeln sich religiöse Hybriditäten, was freilich häufig auch zu religionsinternen Konflikten zwischen denen führt, die ihre Tradition möglichst in Reinform zu bewahren suchen und anderen, die sich für Weiterentwicklungen offen zeigen. Zu letzteren gehört der indische Theologe Felix Wilfred, der für einen religiösen Kosmopolitismus plädiert. In der Reaktion der Religionen auf die Moderne kommt es häufig zu einer Unterscheidung von Religion und Moral – oder auch zu einer fundamentalistischen Gegenbewegung dazu mit einem oft unmenschlichen moralischen Rigorismus. Die Analyse der Dynamiken religiöser Identitätsbildung hilft auch, politische Instrumentalisierungen von Religionen, die oft konfliktverschärfend wirken, zu erkennen und bekämpfen zu können. Häufig knüpfen solche Instrumentalisierungen an Merkmalen an, die letztlich gar nicht zum Kernbereich der hier manipulierten religiösen Identitäten gehören. Auch wird eingehend auf das Verhältnis religiöser Identitäten zu

ihren jeweiligen Stiftungsdokumenten, die in diesen Religionen praktizierten Ethosformen und ihren sozialen Strukturen und Organisationsformen reflektiert. Außerdem wird auf die Lernchancen hingewiesen, die mit interkulturellen und interreligiösen Begegnungen verbunden sein können, wenn sie nicht in unfruchtbaren Streit, sondern in produktive Dialoge führen.

Der Beitrag von Regina Elsner zur russisch-orthodoxen Kirche und deren Reaktion auf „westliche“ Werte ist besonders aktuell, liefert er doch eine Teilerklärung für die Unterstützung dieser Kirche für den Angriffskrieg Russlands gegen die Ukraine. Elzbieta Adamiak macht am polnischen Beispiel deutlich, wie sehr die kirchliche und theologische Kritik an einer vermeintlichen „Gender-Ideologie“ selbst ideologische Züge trägt. Die nach wie vor starken indigenen religiösen Traditionen Afrikas stellen insbesondere das Christentum vor eine, bisher nur sehr unvollkommen gelöste, Problematik weiterer Inkulturation, die auch dieses Christentum selbst erheblich verändern dürfte. In Lateinamerika kommen die römisch-katholische, aber auch die „historische“ protestantische Kirche von zwei Seiten unter Druck, nämlich durch die wachsende Gruppe der Konfessionslosen und die noch stärker wachsende Gruppe der Anhänger:innen der neuen Pfingstkirchen, weshalb Lateinamerika schon länger nicht mehr als religiös homogener, „katholischer“ Kontinent angesehen werden kann. Ursachen dafür sehen die Autoren Joaquin Silva und Michael Huhn vor allem darin, dass die Pfingstkirchen den vielen Migrant:innen leichter eine neue Heimat bieten können, weil sie stärker serviceorientiert arbeiteten, dabei pragmatischer vorgehen und insbesondere auch Frauen in der Regel mehr Beteiligungsmöglichkeiten bieten könnten. Am Beispiel Indonesiens macht Simone Sinn deutlich, dass religiöser Pluralismus die Handlungs- und Beteiligungsmöglichkeiten von Menschen auch im Blick auf die Herausbildung ihrer religiösen Identität stärken kann, was allerdings gesellschaftliche und politische Verhältnisse (Religionsfreiheit, Bürger:innenrechte) voraussetzt, die diese „agency“ der Einzelnen und einzelner Gemeinschaften stärken. Andernfalls besteht die Gefahr, dass religiöser Pluralismus religiöse Identitäten schwächt bzw. zu ideologischen Fundamentalismen beiträgt.

Das Buch ist sowohl für Religionswissenschaftler:innen als auch für Ethiker:innen und Theolog:innen eine interessante und bereichernde Lektüre und sei insbesondere jenen empfohlen, die Argumente gegen Traditionalisierungs- und Fundamentalisierungstendenzen ins Feld führen wollen. Denn die oft anzutreffende Behauptung, eine bestimmte „Tradition“ oder eine „bestimmte Identität“ seien unveränderbar und dürften nicht in Frage gestellt oder diskutiert werden, entbehrt jeder Grundlage.

*Prof. Dr. Gerhard Kruip, Mainz, Deutschland*

Anna Rowlands: *Towards a politics of communion. Catholic social teaching in dark times.* London u.a.: T&T Clark 2021, 315 S. ISBN 978-0-567-24273-0.

Bei diesem Buch handelt es sich nicht um eine Einführung, sondern um eine systematische Darstellung Christlicher Sozialethik oder, wie Anna Rowlands es nennt, Katholischer Soziallehre. Wie die an der Universität Durham lehrende Professorin gleich zu Beginn klarstellt, versteht sie unter Catholic Social Teaching (CST) nicht bloß die Lehre (doctrine) von Päpsten und Synoden, sondern schließt den breiten Strom kirchlich rezipierter politisch- und sozial-ethischer Positionierungen von Theolog:innen,

Priestern und Laien sowie von religiösen und sozialen Bewegungen ein. Ihren Ansatz kann man als hermeneutisch bezeichnen, wenn man damit die Auslegung eines Überlieferungskorpus versteht, das insgesamt CST bildet, und das Auslegungsziel darin besteht, deren Orientierungswert für die Gegenwart zu zeigen. Er unterscheidet sich damit sowohl von theologisch-ethischen Hermeneutiken, die wie die Befreiungstheologie von der Unterdrückungserfahrung von Menschen und Gemeinschaften ausgehen, aber auch von Sozialethiken, die an Gesellschaftsanalysen oder an Begründungsfragen des Gerechten ansetzen. Gleichwohl haben wir es nicht mit einem Buch zu tun, das einfach synthetisch die Soziallehre der Kirche entfaltet, wie es etwa das *Sozialkompendium der Kirche* tut (obgleich dieses viel zitiert wird); Rowlands entwickelt ihren Ansatz einer „politics of communion“ vielmehr im Gespräch mit Hannah Arendt und deren politischen Grundunterscheidungen zwischen Handeln auf der einen und Herstellen/Machen auf der anderen Seite. Das Politische ist für Arendt aufs Engste mit Öffentlichkeit verbunden, denn wesentlich für das Handeln ist die Konstitution des Gemeinsamen, das aus dem koordinierten praktischen Miteinander von Menschen entsteht. Das Politische ist für Arendt gewissermaßen eine soziale Aggregatform ganz eigener Art, die auf gemeinsamem Handeln in der dadurch erst hervorgebrachten Sphäre des öffentlichen Raums beruht. Gegenüber kirchlichen Soziallehren hegte Arendt freilich den Verdacht, dass diese das Politische als bloße Verlängerung des Privaten missverstehen – diesen Verdacht will Rowlands mit ihrer „Politik des Gemeinsamen“ bzw. „der Gemeinschaft“, wie man den Buchtitel übersetzen kann, aus dem Geist der katholischen Soziallehre entkräften.

Das Buch gliedert sich in elf Kapitel und eine Zusammenfassung. Das erste Kapitel stellt die Grundlagen des CST in einer Art historischem Auftakt dar. Die Kapitel zwei bis vier sind der Menschenwürde gewidmet, die anschließenden Kapitel fünf bis sieben dem Gemeinwohl. Die nächsten drei Kapitel sind der politischen Gemeinschaft gewidmet, gemeint ist die politische Lehre des CST (Kapitel 8), der Solidarität (Kapitel 9) und der Subsidiarität (Kapitel 10). Das elfte Kapitel befasst sich mit der Ökologie. Die Gliederung orientiert sich also im Wesentlichen an den „katholischen Sozialprinzipien“ Personalität, Gemeinwohl, Solidarität und Subsidiarität, verleiht ihnen mit der Menschenwürde und der Ökologie aber aktuelle Erweiterungen. Ohnehin ist es Rowlands ein Anliegen, das CST als eine lebendige Tradition darzustellen, die in ständiger Weiterentwicklung begriffen ist – freilich mit der Konsequenz, eher in Kontinuitäten zu denken als in Spannungen, Widersprüchen und Gegensätzen.

Was ist nun mit „politics of communion“ gemeint? Man erfährt es gleich in der Einleitung und erhält damit einen Schlüssel für das Verständnis des Buchs. Mit „Communion/Gemeinschaft“ ist die an Arendt geschärfte, aber als grundlegende theologisch-biblische Vision verstandene Idee gemeint, dass Menschsein nicht von Individualität, sondern von gemeinschaftlicher Verbundenheit her aufgefasst werden sollte, von der Gemeinschaft, die Menschen zwischen sich errichten und in der ihre Würde in Vielfalt wie in Einheit erkennbar wird und in der diese zur Entfaltung kommt. Dies ist mehr eine Vision als eine Begrifflichkeit, und Rowlands bemüht eine Reihe biblischer Bilder, allen voran die Kommunion von Brot und Wein, um diese Vision von der letztlich schöpfungsgegründeten Verbundenheit, die allen Funktionalitäten und Rivalitäten vorausgeht, plausibel zu machen. „Gemeinschaft“ als Sozialkonzeption ist laut Rowlands

eine attraktivere Alternative als Tausch, Konsens und Erkenntnis oder Vertrag und steht in Kontinuität zur Tugendethik; damit – freilich eher implizit – setzt Rowlands sich gleichzeitig auch von modernen Gesellschaftstheorien und Sozialethiken ab, die die normativen Grundlagen von Gesellschafts- und Machtverhältnissen über ebendiese Begriffe rekonstruieren. Nach dieser Grundentscheidung wird man im weiteren Verlauf Auseinandersetzungen mit konträren sozialetischen Ansätzen nicht suchen müssen; sie sind ebenso wenig anzutreffen wie komplizierte Begründungsfiguren à la Rawls oder Habermas. Der Argumentationsstil des Buches ist nicht die rationale Begründung, sondern die nachvollziehende Entfaltung von durchaus vielfältigen Gedankensträngen des CST und der ihn umgebenden, aber das heißt: der mit ihm im Gespräch sich befindenden weiteren intellektuellen Stimmen.

Das Buch ist durchgängig sehr schön geschrieben und gut zu lesen. Es orchestriert ein vielstimmiges Konzert theologischer, philosophischer, politischer und keineswegs nur christlicher Theoretiker:innen und Publizist:innen, zentriert um die großen Texte der CST-Tradition, in der naturgemäß die päpstlichen Sozialzyklen eine zentrale Stellung einnehmen. Die Hermeneutik ist durchgängig wohlwollend und tendenziell affirmativ, sie steht fest im grundlegenden Vertrauen auf die biblische Botschaft und in die soziale Rolle, die die Kirche zu spielen hat. Wer das Buch liest, begegnet einer Fülle sehr lesenswerter Gedanken, Diskussionen aus dem 19. und 20. Jahrhundert und entscheidender Entwicklungen der katholischen Sozialtradition, die in leicht nachvollziehbarer Weise dargelegt werden. Die Stärke des Buches liegt darin, von innen auf das CST zu blicken und mit großer Sympathie seine Anliegen verständlich zu machen. Die Verwurzelung im Paradigma des CST – auch wenn es weit verstanden und mit einem kommunitaristischen Twist versehen wird – markiert gleichzeitig auch seine Begrenzungen für den Dialog mit sozialetischen Ansätzen, die meinen, mit weitaus schmaleren anthropologischen und sozialphilosophischen Voraussetzungen auskommen zu müssen.

*Prof. Dr. Christof Mandry, Frankfurt/Main*

Pierre Gisel: *Sortir le religieux de sa boîte noire*. Genf: Labor et Fides 2019, 231 S. ISBN 978-2-8309-1700-00.

Mit dem vorliegenden Essay unternimmt der Schweizer reformierte Systematiker Pierre Gisel, einer der renommiertesten Theologen in der französischsprachigen Welt und bis zur Emeritierung 2012 an der Universität Lausanne tätig, den Versuch, das Religiöse vom Status einer „black box“ zu befreien. Sein Ausgangspunkt besteht nämlich in der Diagnose, dass es bei der öffentlichen Aufmerksamkeit, die mit der „Wiederkehr der Religion“ einhergeht, vor allem um die als problematisch wahrgenommene Integration neuer oder als neu empfundener religiöser Gruppierungen in die Gesellschaft geht, aber kaum um das Religiöse selbst, also die Glaubensinhalte, die religiöse Menschen und religiöse Bewegungen motivieren. Religion erscheint also insofern als „black box“, als ihre Reibungspunkte mit der modernen Gesellschaft im Fokus stehen, dabei jedoch ausgeklammert wird, welche innerreligiösen Vorgänge hinter diesen stehen. Das Religiöse ist aber nicht einfach das Andere der Gesellschaft, sondern sagt etwas über die Menschen und über die Gesellschaft aus, in der sie sich befinden, sodass es sich lohnt, das Religiöse als eine eigene Weise der Selbstreflexivität des Menschen und seiner Vergesellschaftung

wahrzunehmen. Gisel geht es folglich um die Selbstaufklärung des modernen Menschen und der modernen Gesellschaft – sie sind ohne die Art und Weise, wie sie sich speziell im zeitgenössischen Religiösen widerspiegeln, nicht vollständig zu verstehen, so seine zentrale These. Der Essay nimmt nicht spezielle Religionen, sondern „das Religiöse“ in den Blick, um mit Hilfe von verschiedenen Tiefenbohrungen (Gisel bezieht sich auf die „affirmative Genealogie“ von Hans Joas) die gegenwärtige religiöse Situation (in Europa) zu erhellen und was sich aus ihnen für eine Gegenwartsdiagnose lernen lässt. Auch wenn bei der Durchführung der Schwerpunkt auf dem (westlichen) Christentum liegt, muss man Gisel zugestehen, dass er vielfach auch islamische, jüdische, diverse neureligiöse und nicht-religiöse Entwicklungen einbezieht. Seinen Argumentationsgang gliedert er in fünf Kapitel.

Im ersten Kapitel stellt er zentrale Charakteristiken der jüngeren Entwicklung des Religiösen dar, die er in der Diversität erkennt, die sowohl die etablierten Religionen als auch neureligiöse Bewegungen kennzeichnet. Signifikant ist ihm zufolge die Abschließung gegenüber universalen Referenzen, die er exemplarisch sowohl am Salafismus, an evangelikalen Strömungen als auch am „affirmativen Katholizismus“ festmacht: Für das religiöse Selbstverständnis scheinen nurmehr der Innenbezug zu einer (selbstdefinierten) Tradition sowie die Orientierung im Vorstellungsraum des Kosmischen maßgeblich, während konstruktive Beiträge zum Allgemeinmenschlichen und zur Gesellschaft nachrangig werden. Dieser Problembeschreibung des Religiösen stellt Gisel im zweiten Kapitel die Problemlagen der aktuellen Gesellschaft gegenüber. Sie ist von Widersprüchen markiert, in denen Gisel implizite Entsprechungen zu den Problemlagen des Religiösen erkennt. So stellt etwa die ökologische Krise mit ihren Spannungen zwischen dem unhaltbar gewordenen Fortschritts- und Wachstumsglauben und der Verselbstständigung der Technik, wie der Transhumanismus sie feiert, das Gegenstück zum Bedeutungsgewinn des kosmischen Referenzrahmens im Religiösen dar. Ebenso unterfüttern die Standardisierung im Sozialen, der Autonomieverlust des Einzelnen und Suchtphänomene eine Haltung des „Egotismus“ – einen Selbstabschluss des Einzelnen und von Gruppen, die sich auf sich zurückziehen und denen es unplausibel wird, sich als verantwortliche Gesellschaftsmitglieder wahrzunehmen. Gegenüber diesen Krisenphänomenen gilt es Gisel zufolge zwei Grundfunktionen des Religiösen neu zur Geltung zu bringen: die Funktionen der Symbolisierung und der Vergegenwärtigung des Sinnüberschusses, der mit dem Menschsein verbunden ist.

In den beiden folgenden Kapiteln führt Gisel dies mit religionsgeschichtlichen Tiefenbohrungen aus: Im dritten geht es um Transzendenz und ihre „Avatare“, im vierten um die größte Versuchung der so beschriebenen Transzendenzstruktur des Religiösen, nämlich um die Versuchung zur „totalen Religion“ speziell des Monotheismus und dessen Hang zur Gewalt. Was Gisel hier als „Transzendenz“ herausarbeitet, ist keine „Definition“ von Religion, sondern eine religions- und kulturgeschichtliche Lesart des Religiösen, die an ihm unterschiedliche Gestalten dessen am Werk sieht, was als „Unterscheidungen“ identifiziert wird. Die „Erfindung“ der Transzendenz bedeutet, dass Menschen ihr Menschsein in Unterscheidung zum Anderen ihrer selbst zu verstehen gelangen, wobei diese Unterscheidung nicht Abtrennung bedeutet, wie Gisel unterstreicht, sondern die Voraussetzung dafür, gegenüber der Gesellschaft und für den Anderen verantwortlich zu sein. Anders gesagt: Im Unterschied zum Immersiven des Kosmotheismus

verfügt die Transzendenz, die in den unterschiedlichen Monotheismen zum Ausdruck kommt, über die Unterscheidung sowohl zur Natur (auch der eigenen des Menschen) als auch zur Gesellschaft – wodurch der menschliche Bezug zur Natur und Gesellschaft erst als ein reflexives, gestalt- und kritisierbares Verhältnis erkannt wird.

Schon in diesem dritten Kapitel und mehr noch im vierten setzt Gisel sich ausführlich mit der von Assmann vielfach variierten These auseinander, der Monotheismus neige gerade wegen seiner Transzendenzstruktur unausweichlich zur Gewalt. Die „totale Religion“ ist gerade deshalb so gewaltfähig, weil sie Religion und Politik fusioniert – auf der Basis ihrer grundsätzlichen Unterscheidung, die gewissermaßen vertikal im Transzendenzverhältnis begründet ist. In dieser Linie wird der Monotheismus also grundsätzlich problematisch – wie geht Gisel mit dieser Einsicht um? Es geht wesentlich darum, Unterscheidungen zu treffen und aufrechtzuerhalten – etwa die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, religiöser Gemeinschaft und Gesellschaft, die als Unterscheidung nicht nur zwischen zwei Größen unterschiedlicher Art, sondern auch auf unterschiedlichen Ebenen aufgefasst werden muss. Erst dann ist ein konstruktiver Bezug möglich, der weder in den Selbstabschluss des Religiösen noch in die Überordnung über das Nichtreligiöse verfällt.

Im abschließenden fünften Kapitel führt Gisel diese Überlegungen insofern weiter, als es ihm nun um die Reflexionsformen geht, die es dem Religiösen erlauben, diese Unterscheidungen sowohl theoretisch als auch praktisch aufrechtzuerhalten und die es dazu wesentlich der Kritik öffnen, sowohl der inneren als auch der äußeren. Gisel plädiert für eine Weiterentwicklung der Präsenz von Religion im universitären diskursiven Forum, nämlich über die traditionellen konfessionellen Fakultäten hinaus zu so etwas wie „Sciences de la religion“, die deutlich weiter und diverser verstanden werden als das deutsche Verständnis von „Religionswissenschaften“. Auch hier ist es Gisel wichtig, dass es nicht nur um den Gemeinschafts- und Gesellschaftsbezug des Religiösen geht, sondern ebenso sehr um eine reflexive und differenzadäquate Umgangsweise der Gesellschaft mit sich selbst.

Gisel hat einen ungemein reichhaltigen und tiefgehenden Essay verfasst, der Gesellschafts- und Religionsanalyse in souveräner und religions-, theologie- und kulturgeschichtlich hochdifferenzierter Weise verbindet. Über den französischsprachigen Raum hinaus sind ihm viele aufmerksame Leser:innen zu wünschen, denn er vermag den europäischen Diskurs über die gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderungen unter genuiner Einbeziehung religiöser Perspektiven eindeutig zu bereichern.

*Prof. Dr. Christof Mandry, Frankfurt/Main*

Barnes, Michael: *Ignatian Spirituality & Interreligious Dialogue. Reading Love's Mystery*.  
Dublin: Messenger Publications 2021, 280 S. ISBN 9781788123440.

Der britische Jesuit Michael Barnes erwarb sich durch langjährige pastorale Praxis und theologische Lehre (u.a. am Londonder Heythrop College) ein Erfahrungs- und Sachwissen im Bereich des interreligiösen Dialogs, das in dieser Publikation in ein konzentriertes Panorama interreligiöser Fragestellungen und Antworthorizonte mündet. Die zwölf Texte gehen auf 2019 gehaltene Vorlesungen zurück. Sie beinhalten auch autobiographische Elemente und sind insbesondere durch die Praxis und Theorie zugrundeliegende

ignatianische Spiritualität miteinander verbunden. Vom Leitmotiv „Gott in allen Dingen finden“ her beginnen Barnes Denk- und Lernwege mit „a genuine mystic of the everyday“, die in ehrfürchtiger Neugier das „Holy Mystery that surrounds human beings“ (S. 15) zu ergründen sucht.

Das inhaltlich und methodisch leitende erste Kapitel nimmt seinen Ausgang im autobiographischen „Bericht des Pilgers“ des Ignatius von Loyola. Dieser ist durch alle Kapitel hindurch ein Gesprächspartner Barnes, sekundiert von weiteren prägenden Figuren des Jesuitenordens wie Francisco de Xavier oder Matteo Ricci. Fast in die Gegenwart hinein ragen jesuitische Gesprächspartner wie Karl Rahner und Michel de Certeau. Über den Jesuitenorden hinaus begegnen von Meister Eckhart bis Johann Baptist Metz zahlreiche weitere Gesprächspartner. Biographisch wie auch theologiegeschichtlich zentral sind die Grundlegungen des II. Vaticanums in Nostra Aetate, ebenso die Dialogtheologie der Enzyklika *Ecclesiam suam* von Paul VI. Alle diese katholischen Stimmen, erweitert durch anglikanische Theologen wie Rowan Williams, sind Teil eines Gesprächs, das Barnes mit Vertreter:innen insbesondere der asiatischen Religionen führt, für die er ausgewiesener Spezialist ist. Nicht zu vergessen sind dabei auch Impulse aus dem Judentum, insbesondere auch von Emmanuel Levinas und Walter Benjamin.

In der Begegnung mit den asiatischen Religionen beschränkt sich Barnes nicht auf das Studium von zentralen Schriften und Theorien, die der Fachmann für den Theravada-Buddhismus freilich bestens kennt. Vielmehr ist sein Anliegen, alle Lebensäußerungen dieser Religionen (heilige Schriften, Weisheitsliteratur, Geographie, Architektur, Bilder, Kunstwerke, Unterredungen, zwischenmenschlicher Kontakt etc.) zu „lesen“ (S. 16) und besser zu verstehen. Dabei ist für Barnes einerseits klar, dass christliches Leben und Denken gar nicht von dem multireligiösen Umfeld absehen kann, das es global und lokal mittlerweile nicht nur umgibt, sondern das bemerkt oder unbemerkt auf es einwirkt und es durchaus auch bereichert. Andererseits sieht er in der damit einhergehenden und durch viele zeitgenössische Krisen verstärkten Dynamik der Pluralismusbewältigung auch die Gefahr von Oberflächlichkeiten, wie etwa sein Vergleich zwischen der „mindfulness“ des Buddhismus hier und der „McMindfulness“ (S. 148) der Achtsamkeitsindustrie dort zeigt. Barnes deutende Wahrnehmung ist freilich viel zu sensibel, als dass er letzteres einfach nur kritisieren würde, schließlich antwortet es ja auf grundlegende Bedürfnisse unserer Zeitgenoss:innen. So gelingt ihm denn auch mithilfe der jüdisch-christlichen Deutungskategorie des Messianischen aufzuzeigen, inwiefern hier ein „Zeichen der Zeit“ verborgen liegt, das Gottes Gegenwart in der Welt aufzuspüren hilft.

Die einzelnen Kapitel handeln von vielen zentralen Aspekten des Christlichen. So begegnen Reflexionen zur Christologie, Pneumatologie und Eschatologie. Denkfiguren wie die der „Unterbrechung“, Themenfelder wie das der „Inkulturation“ und Dimensionen wie die der „Erinnerung“ ergänzen sich zu einem sehr dichten Gesamt. Eine gelungene Abrundung ist das letzte Kapitel, das die im Buch entwickelten Perspektiven ins Gespräch mit Papst Franziskus – dem ersten Jesuiten im Amt des Papstes – bringt. Schade ist, dass das nur summarische Inhaltsverzeichnis den Reichtum der einzelnen Kapitel in sich und in ihrem Zusammenhang kaum zum Ausdruck bringt.

Eine hermeneutisch zentrale Frage wirft das Buch gleichsam indirekt auf. So rekurriert Barnes einerseits sehr stark auf die Ereignishaftigkeit von Begegnungen und Eindrücken und weiß andererseits um die oft genug verschlungenen Tiefenströme der Tradition und

ihrer Zukunftsdimension, die Begegnungen und Eindrücke in der Gegenwart oft überhaupt erst ermöglichen. In der „post-everything-culture“ (S. 224) führt das zur Frage, wie die Ereignishaftigkeit des Glaubens und seine Teilhabe an der Geschichtlichkeit der Welt zusammen zu denken sind. Barnes selbst hält beides – Ereignishaftigkeit und Geschichtlichkeit – zusammen im ignatianisch gefüllten Motiv des Pilgerns.

So ist christlicher Glaube in der plurireligiösen Welt grundsätzlich unterwegs. Geradezu „nebenbei“ kommt Barnes auf diesem Weg immer wieder zu herausfordernden Denkfiguren, die Perspektiven eröffnen und zur weiteren Reflexion einladen. So etwa, wenn er auf ganz neue Weise die Ekklesiologie (die ja von *Lumen gentium* her ebenso viatorisch, d.h. auf dem Weg befindlich, gedacht werden kann) christologisch vorbereitet: „A Christology which would be faithful to the originating story of the Church’s own experience of ‚God-with-us‘, while also granting ‚theological space‘ to others, means letting Christ be in some sense ‚other‘ – beyond what ‚we‘ can ever expect to possess“ (S. 241). Für die Theologie nicht nur in Europa als Teil der Weggemeinschaft Kirche hält dieses Buch die Aufforderung bereit, sich dem „Lesen“ des Mysteriums der Liebe Gottes, so der Sinn des Untertitels, spirituell sensibel und dialogisch ernsthaft zu widmen.

*Prof. Dr. Michael Quisinsky, Freiburg i.Br.*

