

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleitung: Prof. Dr. Vinzenz Pfnür

Jährlich 6 Hefte

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG MÜNSTER

Jährlich DM 158,-

Nummer 4

1993

89. Jahrgang

Besier, Gerhard: „Denn Gott soll man trauen allein“ Eine Erwiderung auf Richard Schröder, Die Kirchen in der DDR	Sp. 265
Schröder, Richard: Antwort auf Besiers Kritik	Sp. 273
Rolf Kühn: Theologische Wende in der Phänomenologie? Zur Problematik der „absoluten Präsenz“	Sp. 275

Edith Stein: Werke, hg. v. Lucy Gelber / Michael Linssen O.C.D.
Bd 13: Einführung in die Philosophie
Bd 14: Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938
Bd 15: Erkenntnis und Glaube
(Bruno Reifenrath)

Gerl, Hanna-Barbara: Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben (Cornelius Mayer)

Otto, Elisabeth: Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein (Bruno Reifenrath)

Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit (Bruno Reifenrath)

Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins, hg. v. Lina Börsig-Hover. (Sr. Waltraud Herbstrith)

Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag (William Hoyer)

Exegese des AT und NT Sp. 295

Keel, Othmar / Uehlinger, Christoph: Göttingen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (Hans-Peter Müller)

McKenzie, Steven L.: The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History (Hermann-Josef Stipp)

Erlemann, Kurt: Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (Thomas Söding)

Best, Ernest: The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology (Rudolf Pesch)

Theis, Joachim: Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4 (Gerhard Dautzenberg)

Hartman, Lars: Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften (Udo Schnelle)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 306

Robinson, Ian Stuart: The Papacy 1073–1198. Continuity and Innovation (Pius Engelbert)

Stroll, Mary: Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest (Stefan Beulertz)

Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVII: Summa (Questiones ordinariae) art. XXXI–XXXIV. Ed. R. Macken (Ludwig Hödl)

Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. pont. max. iussu editus. Hg. v. Petrus Rodriguez (Gerhard J. Bellinger)

Braun, Karl-Heinz: Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie (Andreas Holzem)

Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünningen/Bern (Schweiz) 1985 (Wilhelm Damberg)

Fundamentaltheologie, Dogmatik Sp. 317

Mooney, Hilary A.: The Liberation of Consciousness. Bernard Lonergan's Theological Foundations in Dialogue with the Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar (Karl Heinz Neufeld)

Rapp, Friedrich: Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee (Werner Schüßler)

Prevost, Robert: Probability and Theistic Explanation (William J. Hoyer)

Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhard OP, hg. v. Thomas Eggensperger, Ulrich Engel

und Otto Hermann Pesch (Konrad Baumgartner)

Liturgiewissenschaft Sp. 322

Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie (Franz Nikolasch)

Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform (Klemens Richter)

Richter, Klemens / Schilson, Arno: Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung (Theodor Maas-Ewerdt)

Kirchenrecht Sp. 328

Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Hg. v. Reinhold Ahlers / Libero Gerosa / Ludger Müller (Klaus Lüdicke)

Studies in Canon Law. Presented to P. J. M. Huizing, Ed. by James H. Provost / Knut Walf (Myriam Wijlens)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 332

Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. v. Jean-Pierre Wils / Dietmar Mieth (Albert-Peter Rethmann)

Christliche Sozialethik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur Katholischen Soziallehre, hg. v. Dietmar Mieth (Hans Joachim Höhn)

Religionswissenschaft Sp. 335

Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, hg. v. Felix Wilfred (Peter Antes)

Theologische Literatur Sp. 335

„Denn Gott soll man trauen allein“ Eine Erwiderung auf Richard Schröder, Die Kirchen in der DDR¹

von Gerhard Besier, Heidelberg

Zwei persönliche Vorbemerkungen

1. Die hier zur Rede stehende Rezension Richard Schröders wurde mir im Sommer 1992 vom Präsidenten des Kirchenamtes der EKD, Herrn Otto von Campenhausen, zugesandt. Zunächst bin ich davon ausgegangen, daß es sich um eine interne Stellungnahme für den Rat der EKD handele, dessen Mitglied Schröder ist. Teile dieser Stellungnahme sind dann in der Presse erschienen. Jetzt liegt sie, an einigen Stellen korrigiert, im Druck vor.² Im folgenden bringe ich

eine unwesentlich veränderte, im September 1992 dem Rat der EKD zugesandte Replik.

2. Im Unterschied zu vielen anderen Stellungnahmen berührt mich die von Richard Schröder auch persönlich, denn ich habe ihn – insbesondere im Zusammenhang mit seiner Veröffentlichung in der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ (1989, 471–493) – vor der „Wende“ als einen mutigen, unabhängigen Wissenschaftler kennengelernt und bewundert. Dies trifft auch für seine Tätigkeit als SPD-Politiker in der Schlußphase der DDR zu. Hernach freilich beschritt er Wege, die – wie er weiß – nicht nur Kollegen aus dem Westen wie mich, sondern auch ehemalige alte Weggefährten aus dem östlichen Deutschland zunehmend irritieren. Richard Schröder hat sich in die Gruppe jener Ost-Apologeten begeben, die ihre intellektuelle Kraft

¹ ThRv 89, 1993, 3–10 (= Rezension zu G. Besier/St. Wolf [Hg.], „Pfarrer, Christen und Katholiken“, Neukirchen-Vluyn 21992).

² S. o. Anm. 1.

08. DEZ. 1993

U210

und ihr seinerzeit gewonnenes Renommee nun einsetzen, das zu verteidigen, was sie seinerzeit weder gedacht, geschweige denn getan, ja mitunter sogar verurteilt haben. Seine Versuche etwa, dem Brandenburgischen Ministerpräsidenten Manfred Stolpe beizustehen, indem er eigentümliche Interpretationen einzelner Dokumente vornahm, ohne die Masse der insgesamt vorliegenden Schriftstücke mit einzubeziehen, fanden mit Recht kaum Beachtung und lassen die sich abzeichnende Tragik dieses Weges erkennen: Im rechtlich denkenden Engagement zugunsten von vermeintlich „Vorverurteilten“ stellt er in der ersten Augushälfte des Jahres 1992 Beurteilungskriterien auf, nennt „Grenzüberschreitungen“ und Konsequenzen, die vierzehn Tage später diejenigen treffen, denen er hatte helfen wollen. Was nun? Wird wieder einmal die Notbremse gezogen: die Akten lügen ja doch? Oder greift der philosophisch geschulte Theologe aus dem schier unerschöpflichen Fundus hermeneutischer Wendungen auf bisher noch nicht präsentierte Pirouetten zurück? Wem zugute?

Richard Schröder ist Redlichkeit nicht abzusprechen. Sein Los ist, daß sich eine Legende um ihn längst verselbständigt hat. Mit dem, was er schreibt und sagt, folgt Schröder inzwischen nur noch einem Bild von sich selbst, das die Öffentlichkeit bei ihm einklagt. Hungrig nach Vorbildern in unserer so korrupt erscheinenden Gesellschaft, steht er für ebenso volksnahe wie staatsmännische Güte, für Weisheit und jenen bodenständigen Pragmatismus, dem wir stets versucht sind, Gehör zu schenken. Darum ist es kein Zufall, daß Schröder ständig für hohe öffentliche Ämter gehandelt wird. Sein Urteil rangiert dicht vor dem des Jüngsten Gerichts. Es grenzt daher schon bald an Blasphemie, ihm öffentlich zu widersprechen. Doch der Widerspruch ist m. E. nötig und zeigt – über die Kontroverse um das in Rede stehende Buch weit hinaus –, wie tief der Riß ist, der durch Kirche und Gesellschaft geht. Jetzt plädiert Schröder – mit anderen – für das Verjährenlassen kleinerer Straftaten und eine baldige Amnestie (vgl. z. B. Die Welt vom 12. 7. 1993; FAZ vom 1. 9. 1993), während Joachim Gauck – die Berge noch unerschlossener Akten vor Augen – gegen eine „voreilige Toleranz“ Stellung bezieht (FR vom 28. 7. 1993; vgl. auch idea-Spektrum vom 1. 9. 1993, 8).

Die Hg. des Buches und die Geschichte seiner Entstehung

Über befreundete Leipziger Bürgerrechtler – Pfarrer und Synodale allesamt – lernte ich Stephan Wolf kennen. Wolf hatte sein Studium unterbrochen, um bei den Stasi-Auflösern mitzuarbeiten. Danach nahm er übrigens sein Studium wieder auf und schloß es mit dem Magister der Theologie ab. Vor dem Hintergrund der ihm durch seine Arbeit in der Normannenstraße zugewachsenen Einsichten suchte er den Kontakt zu seinen Hochschullehrern im ehemaligen Sprachenkonvikt. Doch dieser Versuch schlug fehl. Genaueres hierüber könnte der Vereinigungs-Dekan der theologischen Fakultät der Linden-Universität, Wolf Krötke, berichten. So kam es zu Wolfs Hinwendung zur Kirchlichen Hochschule Berlin (West) und der Zusammenarbeit mit mir. In die Kooperation gingen von Wolfs Seite die MfS-Archivalien, ca. 30 bis 35 Prozent des Einleitungstextes sowie eine Vielzahl von Biogrammen ein. Worauf Schröders Bemerkung von der „nicht unerheblichen Schar von Mitarbeitern“, die mir zur Verfügung gestanden hätten, zielt, weiß ich nicht und will mich in Vermutungen nicht ergehen. Jedenfalls habe ich in keiner der zahlreichen Diskussionen um das Buch die Verantwortung auf andere abgeschoben, sondern stets so argumentiert, als hätte ich diese Dokumentation alleine zu verantworten. Davon rücke ich auch jetzt nicht ab. Andererseits kann ich Arbeitsleistungen, die ich selbst nicht erbracht habe, auch nicht auf meinem Konto verbuchen. Darum diese Klarstellung. Was das Ganze mit dem im östlichen Deutschland ohnehin arg strapazierten und in Westdeutschland nicht so häufig im Munde geführten Ehrbegriff zu tun hat, wird Richard Schröder mir vielleicht in einer ruhigen Stunde noch einmal erläutern. In jedem Fall sollte man mit dieser so hoch aufgeladenen Begrifflichkeit sparsam umgehen – schon aus der Erwägung heraus, wie leicht sich solche Kriterien gegen einen selbst oder gar gegen die Zielgruppe wenden könnten, die man zu schützen sich zur Aufgabe gemacht hat. Ich denke z. B. an die furchtbar treffende, von dem Ostdeutschen Wawrzyn geprägte Wendung von „der Kunst der aufrichtigen Lüge“ – eine schreckliche Waffe, die gewiß nicht in diese Kontroverse gehört, aber als sozialpsychologisches Massenphänomen bestimmt noch wissenschaftliche Beachtung finden wird. Es ist für den Amateur in dieser Diszi-

plin in der Tat nicht immer ganz leicht, dem Professionellen in allen seinen taktischen Manövern zu folgen. Der Historiker Christian von Dittfurth hat jetzt im Kontext der Biographie zweier ostdeutscher Politiker wieder frappiert feststellen müssen, sie besäßen „die Fähigkeit, kein falsches Wort zu sagen und doch zu lügen“ (Der SPIEGEL Nr. 34 vom 23. 8. 1993, 52).

„Eigenes Erleben“, „westliche Rechercheure“ und „Zeitzeugen“

So gibt es ohne Frage unterschiedliche Denk- und Verhaltensweisen zwischen den Menschen, die im östlichen und denen, die im westlichen Deutschland aufgewachsen sind. Wie groß aber diese Differenzen sind, darüber zu streiten lohnt wohl. Mit Hilfe von Menschen aus dem östlichen Deutschland gelingt es einigermaßen, mentale Strukturen und Sachverhalte soweit aufzuhellen, daß man sie nachempfinden kann, auch wenn man anderswo aufgewachsen ist.

Aus dem konstatierten Sachverhalt der sozialisationsbedingten Unterschiedlichkeit ein Argument zur Immunisierung der eigenen Vergangenheit zu zimmern und damit Gruppenaffekte – das wohl-bekannte Wir-Ihr-Gefühl – auszulösen, ist gewiß keine Erfindung Schröders. Dieses sehr alte Instrumentarium nahmen nach der Wende die wieder in Gebrauch, denen aus verschiedenen Gründen an einer Vertiefung der Kluft gelegen war, nicht zuletzt um ihre eigene Position populistisch zu sichern. Aber warum in aller Welt benutzt Schröder – offen oder latent – ebenfalls dieses unaugliche Differenzierungsmittel? Uneindeutig ist im Zusammenhang mit der Rezension sein „Wir-“ und „Uns“-Gebrauch; nicht immer meint er für den Leser im allgemeinen zu sprechen, sondern speziell für den im östlichen Deutschland. Und dann auch noch das: Wer nicht „aus eigenem Erleben“ mitreden kann, wird an den „Zeitzeugen“ gewiesen. Als Ralf Georg Reuth nach Erscheinen seines Buches „IM Sekretär“ in eindeutig hinterhältiger Absicht gefragt wurde, ob er zuvor mit dem „Zeitzeugen“ Stolpe selbst gesprochen habe, entgegnete er höflich, daran habe er kein Interesse gehabt. Es trifft zu, daß viele in der westlichen Kultur Aufgewachsene im Umgang mit denen, die im östlichen Deutschland leben, sich großer Rücksichtnahme befleißigen. Ich halte es für grundsätzlich richtig, so lange wie irgend möglich daran festzuhalten. Diese Grundhaltung darf m. E. aber nicht so weit gehen, daß man vierzehn Tage nach Erhalt einer Dokumentation – ja, ich meine die von Pfarrer Dietmar Linke (Berlin) –, ohne diese im Rat der EKD offen zu diskutieren, eine blinde Vertrauenserklärung für den durch die Dokumentation schwer Belasteten abgibt. Weitere Begleitumstände dieser und früherer Vertrauenserklärungen sollen vorerst unerwähnt bleiben. Die Diskussion um den Brandenburgischen Ministerpräsidenten geht trotz aller Bremsversuche immer weiter, wie das Buch von Sabine Gries und Dieter Voigt (Manfred Stolpe in Selbstzeugnissen, Frankfurt/M.-Berlin 1993) und das von Margarita Mathiopoulos (Das Ende der Bonner Republik, Stuttgart 1993, 213ff) zeigen (vgl. jetzt auch Ehrhart Neuberts Kritik, Der Spiegel Nr. 35 vom 30. 8. 1993). Dieser Sachverhalt spricht für das Funktionieren unserer Demokratie.

Mit Verlaub – der „Zeitzeuge“ Schröder wäre für die Jahre bis zur Wende für die sehr begrenzte Fragestellung der Dokumentation nicht einschlägig kundig gewesen, denn als Dozent am Sprachenkonvikt, einer Nische in der DDR-Gesellschaft, wußte er nichts oder nur sehr wenig von den geheimen Stasi-Kontakten der von ihrer Basis abgehobenen kirchenleitenden Persönlichkeiten. Diese wiederum aber wissen regelmäßig immer nur so viel wie ihnen durch Dokumente gerade wieder in Erinnerung gehoben wird. Kommt es dann gar zu schlimm, wird die oben schon genannte Notbremse gezogen – die Akten geben Falsches wieder. Die Greifswalder Ereignisse zeigen nun allerdings den Eintritt in eine neue Phase an. Auch wer lückenlos überführt und in einer schwachen Stunde – gegen das einschlägige MfS-Schulungshandbuch – sogar geständig war, bleibt, jedenfalls vorerst, im Amt – wohl ein Testfall, ob das gutgeht. Nicht einmal die Empfehlungen des milden Vorermittlungsausschusses der EKD in Hannover meint man beherzigen zu sollen. Kurzum: uns fehlt der „Who is Who“ über kirchenleitende Persönlichkeiten in der ehemaligen DDR. Wer dagegen der SED-Funktionär Horst Dohle war, wissen wir. Und das wird in der Einleitung zur Dokumentation auch immer und immer wieder erwähnt. Schröder kreidet mir an, daß ich Dohles Habil.-Schrift benutzt habe und erwähnt ebenfalls, wer Dohle war, nicht aber, daß wir in der Einleitung mehrfach

genau darauf verwiesen haben. Übrigens habe ich mit Dohles ausdrücklichem Einverständnis seine Arbeit verwendet und ihn zu einzelnen Sachfragen konsultiert. Zunächst fand er die Dokumentation auch gar nicht so schlecht, obwohl er natürlich – was wunder – alles noch viel genauer wußte. Nach einem „Gespräch“ in der Ostberliner Auguststraße – der mit ehemaligen DDR-Kirchenbundfunktionären vollbesetzten EKD-Dependance, die nach der Wiedervereinigung ohne Funktion ist – wurde Dohle dann freilich deutlich, daß ihm die Publizität seiner SED-Arbeit durch die Dokumentation schwer geschadet hatte. Unter den „Gesprächspartnern“ waren auch Weggefährten aus alten Zeiten. Die Rollen freilich waren eigentümlich vertauscht. Seither distanziert sich Dohle von unserer Dokumentation, seiner Habil.-Schrift und sich selbst und läßt jetzt seine Wende-Manuskripte in der Auguststraße gegenlesen – ganz so, wie er ehemals in der Hermann-Matern-Straße, dem Sitz des DDR-Staatssekretärs für Kirchenfragen, die Manuskripte von Kirchenleuten studierte. Heute weiß ich nicht mehr so genau, wer Horst Dohle wirklich ist – doch nicht das Ergebnis eines gelungenen reeducation-Prozesses?!

Richard Schröder erweckt – im Zusammenhang mit dem „Fall“ Brüsewitz – den Eindruck, als habe ein Telefonanruf genügt, um an kirchliches Archivmaterial zu gelangen. Da im März 1992 eine Akademietagung zu Brüsewitz stattfand, zu deren Vorbereitung die einschlägigen kirchlichen Dokumente zusammengestellt worden waren, genügte seit April 1992 möglicherweise ein Anruf. Aber diese Tagung kam erst aufgrund des Erscheinens der Dokumentation zustande. Man meinte, auf der erwähnten Tagung erweisen zu können, wie anders alles verlaufen sei. Inzwischen neu aufgefundene, staatliche Dokumente im Zusammenhang mit den Stolpe-Recherchen dürften freilich das Bild abermals verändern. Einer derjenigen, die seinerzeit auf kirchlicher Seite die Hauptverantwortung für die Behandlung des Falles Brüsewitz trugen, hat inzwischen ein Buch herausgegeben. FAZ-Redakteure und ein Mitarbeiter der „Gauck“-Behörde schrieben ebenfalls ein Buch zum Fall Brüsewitz und kamen zu wesentlich anderen Urteilen. Zuvor hatten sie heftig kämpfen müssen, um an das kirchliche Aktenmaterial zu gelangen. Generell ist zu sagen: Zu den landeskirchlichen Archiven im östlichen Deutschland haben bis heute nur besonders wohlgelittene Wissenschaftler Zutritt. So ähnlich, wenn auch nicht ganz so rigoros, war das früher in den staatlichen Archiven der DDR. Wie Schröder die beiden Brüsewitz-Bücher beurteilt, dürfte nicht schwer zu erraten sein. Wie stets in solchen Fällen, stand ihm die ZEIT (Nr. 21 vom 21. 3. 1993) hilfreich zur Seite, seine Meinung zu multiplizieren.

„Beweisziele“ und „Fehlurteile“

Richard Schröder unterstellt der Dokumentation ein besonderes „Beweisziel“. Dieser Eindruck mag dadurch entstanden sein, daß durch die spezifische Fragestellung »Das MfS und die Verbindungen zu kirchenleitenden Persönlichkeiten bzw. kirchenleitendem Handeln« eben jene neuralgischen Punkte stärker akzentuiert wurden als anderes. Diese knappe Einleitung ist keine Kirchengeschichte der DDR, und das wurde so auch gesagt. Es soll weder das „Versagen“ von Kirchenleitungen noch das Gegenteil erwiesen werden; anhand der genannten Dokumente und Sekundärliteratur wird vielmehr nur ein knapper Abriss gegeben, der das eine wie das andere und einiges mehr, aber beileibe nicht annähernd alles zur Sprache bringt. (Inzwischen habe ich für die ersten zwanzig Jahre der DDR-Kirchengeschichte eine ausführlichere Darstellung vorgelegt: Der SED-Staat und die Kirche, München 1993). Natürlich ist z. B. die Rolle von Oberkirchenrat Gerhard Lotz wenig erfreulich, und es mag auch sein, daß es zahlreiche Gegenbeispiele gibt. Aber sein Verhalten war für die Fragestellung eben entscheidender als das anderer Oberkirchenräte. Und marginal war seine Rolle eben auch nicht. Vielmehr arbeitete er außerordentlich effektiv und war von 1958 bis 1969 nicht nur für den Weg der thüringischen Kirche, sondern auch für den der DDR-Kirchen insgesamt entscheidend verantwortlich. So war z. B. er es, der 1958 Mitzenheims „Loyalitätserklärung“ gegenüber Grotewohl formuliert hatte.

Am Ende der Dokumentation stelle ich durchaus diskursiv Überlegungen zum christlichen Schuldverständnis an, wobei ich mich besonders auf Theologen aus dem östlichen Deutschland – namentlich Michael Beintker und Friedrich Winter – beziehe. Darauf geht Richard Schröder nicht ein, sondern lediglich auf ein Bonhoeffer-Zitat, das ich an den Anfang des Vorwortes zur zweiten Auflage

stelle. Daß dieses Wort seine beabsichtigte Wirkung – nämlich eklesiologische Nachdenklichkeit im Kontext des Verhandeltens zu erzeugen – jedenfalls bei Schröder verfehlt, ist am Tage. Ein Satz von Richard Schröder, den ich im folgenden zitiere, veranlaßt mich jedoch, den Diskurs über christliches Schuldverständnis mit ihm vorerst zu sistieren, da mir ein klärendes Vorgespräch unabdingbar nötig erscheint. Er schreibt: „Schuldbekenntnisse werden ja belohnt, besonders gern von denen, die sie für sich als Unterwerfungsgesten verbuchen können.“ Nein, Herr Schröder, auf dieser Ebene führen wir beiden Theologen das Gespräch nicht!

Richard Schröder versucht, mir Fehlurteile nachzuweisen, wohlbermerkt – nicht von den seinen abweichende Beurteilungen. Dabei unterlaufen ihm aber selbst Einschätzungen, die sich durch Dokumente schwerlich decken lassen. In der Gründung des Kirchenbundes beispielsweise sieht er den Versuch, die staatliche Strategie zu durchkreuzen, weiterhin „innere Differenzierungsprozesse“ zwischen den einzelnen Kirchen vorzunehmen. Doch die staatlichen „Verhandlungspartner“ stellten von vornherein klar, daß an der landeskirchlichen Struktur festgehalten werden müsse. Allein unter dieser Vorbedingung, die Albrecht Schönherr seinerzeit in „Vorgesprächen“ explizit zugestand, ließen sie die Gründung des Kirchenbundes zu. Erst in späterer Zeit gewann die Überlegung einer zentralistisch organisierten Kirche Raum – unter der Voraussetzung freilich, daß man sich der Bundesführung ganz sicher sein könne. Fazit in den von Schröder vorgegebenen Ausgangsbedingungen: Durch die Gründung des Kirchenbundes gewann Thüringen Einfluß auf den Kirchenbund, ohne daß damit die staatliche Strategie des „divide et impera“ unterbunden worden wäre.

Schröder wirft mir vor, ich hätte „die Schwierigkeiten geistiger Orientierung unter den Bedingungen der Alleinherrschaft einer Ideologie“ mit keiner Silbe berührt. Es wäre in der Tat eine aufregende Geschichte, zu beschreiben, wie kirchenleitende Persönlichkeiten und Theologen durch ihre sukzessiven Umwertungen und Umdeutungen der an sich eindeutigen realsozialistischen Wirklichkeit zur Desorientierung der dort lebenden Menschen mit beitrugen. Daß dabei auch Theologen aus dem Westen mittaten, macht die Sache nicht besser. Peter Maser hat auf dieses Problem hingewiesen (G2W, Nr. 3, 1992, 23f). „Bisher sieht es so aus“, schreibt Hans-Joachim Maaz, „daß christliche Kirchen Verhaltensweisen fördern und stärken, die den Verrat leichtmachen und offenbar Charaktereigenschaften für den Aufstieg in der Amtskirche brauchen, die mit moralischen Mängeln direkt korrelieren“ (DER SPIEGEL Nr. 42 vom 12. 10. 1992, 92). Ich möchte hoffen, daß er nicht recht hat.

Richard Schröder kann „nichts ehrenrühriges daran finden, wenn die Kirche sowjetische Abrüstungsvorschläge begrüßt hat“. Herr Kollege, wo haben Sie gelebt? Die friedliebende UdSSR gab es nur in der „Friedenskampf“-Propaganda des Ostblocks. Das geschändete Wort „Frieden“ war u. a. ein Vehikel zur Durchsetzung der Ideologie angeblich gemeinsamer „humanistischer“ Ziele zwischen Marxisten und Christen gegen den imperialistischen Westen (vgl. M. Beintker, Die Idee des Friedens als Waffe im Kalten Krieg, KZG 1991, 249–259). Mindestens durch Unklarheiten beim Gebrauch der Worte „Frieden“, „Freiheit“, „Widerstand“ etc. haben sich Theologen dem politischen Denken der östlichen Machthaber affirmiert.

Unter Rezeption einer Informationsschrift des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU habe ich (91) darauf hingewiesen, daß zahlreiche kirchenleitende Persönlichkeiten im östlichen Deutschland politisch eher sozialistisch-sozialdemokratisch orientiert waren. Einige hatten ja sogar, zusammen mit Egon Krenz, für den Fortbestand einer demokratisch geläuterten, sozialistischen DDR votiert. Darunter waren ein noch amtierender Bischof und der jetzige Mitarbeiter einer Evangelischen Akademie, der wegen seiner prophetischen Attitüden bis heute seine Gemeinde findet. Natürlich gaben diese Geistlichen vor der letzten Bundestagswahl keine Empfehlungen zugunsten der SPD ab, doch Schröders Behauptung, sie hätten „keine gesellschaftspolitischen Vorstellungen artikuliert“, dürfte schwerlich zu halten sein. Daher rührten ja die politischen Schwierigkeiten der CDU! Aber der Wähler im östlichen Deutschland entschied im Dezember 1990 ganz anders – offenbar doch, weil er die politische Alternative zu dem auf kirchenleitender Ebene Gedachten vorzog. Schröder schreibt dazu: „Besier unterstellt eine schweigende Mehrheit, die wußte, was sie wollte, die schon immer die Vereinigung Deutschlands wünschte und jedenfalls den ‚Sozialismus‘ los sein wollte.“ Ja, Herr Schröder, so ist das mit den Standortbindungen. Sie können einen blind machen. Natürlich wollten die –

zumindest mehrheitlich – stets am Westen orientiert gebliebenen Menschen im östlichen Deutschland die Vereinigung – nicht „schon immer“, aber sobald dies auch nur von Ferne möglich schien. Und sie wollten vielleicht die Persönlichkeit Manfred Stolpe, aber bestimmt nicht die mit der SED im ideologischen Austausch befindliche Sozialdemokratische Partei und schon gar keinen „Dritten Weg“. Sie wollten sich nicht noch einmal für ein gesellschaftliches Experiment mit ungewissem Ausgang mißbrauchen lassen, sondern in einem politischen System leben, das seine Funktionsfähigkeit bereits erwiesen hatte.

Der grassierende „Sozialdemokratismus“ unter den Geistlichen in der evangelischen Kirche ist heute ebenso ein Problem, wie es der „Christdemokratismus“ in ihr bis Anfang der 60er Jahre war. Darüber täuscht auch politisches Proporzdenken im Rat der EKD und anderswo nicht hinweg. Vielleicht verstehen Sie aus diesem Zusammenhang heraus, warum ich es für eine Unsitte halte, daß Theologen einer politischen Partei angehören – trotz oder gerade wegen Karl Barth, dem Vf. des unglücklich mißverstandenen Briefes an „einen Pfarrer in der DDR“.

Gelegentlich habe ich in der Dokumentation nachgeschlagen und nicht das Gefundene, was Herr Kollege Schröder dort gelesen hat. So habe ich Seite 40 geschrieben, die „Menschen . . . hätten die Biten und Mahnungen der Kirchenleitungen als eine Absage an die unabhängige Friedensbewegung“ verstanden. Schröder las, „die Kirche sei der staatlichen Forderung nachgekommen, sich von oppositionellen Gruppen zu trennen“.

Zum „Fall“ Eppelmann habe ich aus einer Studie des MfS zitiert, die auf ihre Weise zu einem ähnlichen Ergebnis kommt wie Schröder: Die Kirche habe ihre Disziplinierungs-Möglichkeiten nicht ausgeschöpft.

Ein weiteres Beispiel für Mißverständnisse: Seite 58 berichte ich im Zusammenhang mit der Freilassung von Schlegel und Rüddeklaue über kirchliche und MfS-Bemühungen zur Erreichung dieses Zieles. Aufgrund dieses Sachverhaltes, resümiere ich, „muß vorerst offenbleiben“, ob die Freilassung in erster Linie auf die Intervention der Kirchen hin erfolgte oder durch ein Umdenken innerhalb der Stasi. Das ist eine historisch interessante und bisher nicht geklärte Frage. Wie immer diese Frage beantwortet werden wird, schmälert dies selbstverständlich nicht die Verdienste der Kirche in ihren Bemühungen um die Freilassung der beiden Gefangenen. Aber Schröder will lesen: „Besier meint offenbar: vielleicht hätte die Stasi die beiden auch ohne Intervention der Kirchen freigelassen, und dann wäre diese Intervention kein Verdienst.“ Und um der Sache die richtige Spitze aufzusetzen, fährt er fort: „Merkwürdige Gedankenwindungen sind das.“ Bei wem, Herr Schröder?

Richard Schröder hat natürlich recht, wenn er meint, daß die erheblichen ekklesiologischen Unsicherheiten innerhalb der evangelischen Kirche in Ost und West im Rahmen der Einleitung zur Dokumentation nicht ausreichend diskutiert sind. Aber meint er das? Da er einen Aufsatz just in dem KZG-Band veröffentlicht hat, der sich des Problems annimmt (ich empfehle besonders den Beitrag von Ringshausen, KZG, 1989, 494–499), mußte er wissen, wie sehr mich diese Frage beschäftigt. Indem er meine kritischen Bemerkungen zu den mit westlichem Geld künstlich am Leben erhaltenen Volkskirchenstrukturen im Osten – ich zitiere hier u. a. auch Ludwig Geißel, der es wissen muß – in die Nähe der Theologie Hanfried Müllers rückt, verläßt er – mindestens aus seiner ostdeutschen Perspektive – den Boden des kollegialen Diskurses. Denn H. Müller war ohne Zweifel der widerwärtigste Staatstheologe der DDR; er schreckte vor kaum einer Konspiration mit den SED-Machthabern zurück. Sollte ein Gemeindekirchenprinzip – jenseits der Müllers und sog. „Bruderschaften“ – eine derart schreckliche Vorstellung gewesen sein, daß man es mit Hilfe der Negativfolie dieser Claqueure aus dem theologischen Denk-Raum verwies?

Schröder zieht hier und anderswo die pragmatische Argumentation, verbunden mit der Frage „was wäre geschehen, wenn . . .?“, einer mehr grundsätzlichen, historisch-theologischen Reflexion des Weges der Kirche in der DDR vor. Ich kann mich des Eindrucks nicht erwehren, daß er aus apologetischen Motiven heraus so verfährt. Ist Apologie denn nötig? Oder können die ehemaligen Akteure und ihr Personal völlig ruhig bleiben, weil sie wissen, daß die von ihnen erzählte Geschichte sich am Ende durchsetzen wird? Aber das ist ja das eigentlich Erstaunliche: Außer Zeitungsartikeln und Kritiken kommt von dieser Seite so gut wie nichts. Trotz eines bis dahin ungekannten Aufwandes an Geld und Personal – von Kirchen, Parteien und anderen zur Verfügung gestellt – beschränkt

man sich in erster Linie darauf, nachzuzucken, zu verzeihen – anstatt selbst zu forschen und darzustellen. Mit beißender Hämie und ätzender Diffamierung wird jeder Fehler, jeder Irrtum, jedes Versehen, das mir und den wenigen Kollegen, die auf diesem Felde nicht auftragsgebunden arbeiten, unterläuft, in den kirchlichen Publikationsorganen hochgezogen. Doch neue Dokumente, darauf gründende alternative Deutungsangebote, werden kaum präsentiert.

Beurteilungskriterien

Ende 1991 schrieb Richard Schröder in der FAZ: „Die Pfarrer wußten immer, was zu tun war, wenn die Stasi kommt: keine dienstlichen Informationen weitergeben und umgehend den Superintendenten informieren. Wer anders verfahren ist, hat gegen geltendes Dienstrecht verstoßen und ein Disziplinarverfahren verdient.“ Warum wohl, Herr Schröder, haben Sie dieses Kriterium fallengelassen? Was Ihnen noch im Dezember 1991 unvorstellbar erschien, wurde Anfang 1992 zur bitteren Gewißheit. So wird das weitergehen.

Im Zusammenhang mit der Frage, ob man auch beim Verhalten von Kirchenleuten – in Entsprechung zu dem von Staatsvertretern – von „Doppelstrategie“ reden könne, möchte Schröder eine Analogie erst dort gelten lassen, „wo einem heimlichen Einverständnis zwischen Kirchenleuten und Staatsvertretern ein öffentlich zur Schau gestellter Scheindissens widersprach“. Dieser Sachverhalt ist beispielsweise überall dort gegeben, wo ein IM, etwa als Bürgerrechtler, auf Seiten dieser „feindlich-negativen Kräfte“ als „Provokateur“ der „Staatsmacht“ auftrat, in Wirklichkeit aber in staatlichem Auftrag handelte. Der „Fall“ Gartenschläger wäre ein solches Beispiel. Die Bürgerrechts-Basis wurde durch das Verhalten Gartenschlägers in die Irre geführt. Sie sah in dem Kollaborateur des Staates den Widerständler gegen das Regime.

Ein zweites Beispiel: In einem „Treffbericht“ vom 18. 1. 1984, der ein Gespräch zwischen den Stasi-Offizieren Roßberg und Wiegand mit dem IM „Sekretär“ wiedergibt, heißt es, die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg könne sich nicht öffentlich von ihrem Pfarrer Eppelmann distanzieren, denn in einem solchen Falle stünde sie gegenüber den eigenen Gemeinden und gegenüber den anderen evangelischen Kirchenleitungen isoliert da. Darüber, daß Eppelmann „weg“ müsse, seien sich alle in der Kirchenleitung einig. Deshalb habe man schon versucht, Eppelmann in einer anderen Landeskirche unterzubringen. Im „Treffbericht“ vom 9. 2. 1984 heißt es, Eppelmann nehme Anfang März an einem Treffen kirchlicher Friedenskreise teil, werde „aber dabei ständig von Konsistorialpräsident Stolpe begleitet und kontrolliert“. Aus einem „Treffbericht“ vom 10. 3. 1988 geht hervor, daß man sich – auf Anregung von IM „Sekretär“ – in Genf „um eine Berufung von Pfarrer Eppelmann nach Argentinien“ bemühe. Ich sprach im Zusammenhang mit dem hier Verantwortlichen, Stolpe, von „Doppelstrategie“; der Betroffene, Eppelmann, nannte es einen „besonders krassen Fall von Verrat“: „der Mann, dem ich vertraut habe, [hat] mich an die Stasi verraten . . .“ (FAZ vom 21. 9. 1992). Von einem anderen Kirchenmann – ein drittes Beispiel – heißt es in einer Einschätzung des Rates des Bezirkes Halle vom 3. 1. 1989, „sein bewußtes Taktieren [sei] in der gezielten Enthaltung eindeutiger politisch positiver Aussagen erkennbar [gewesen], womit er sich schwankendes Wählerpotential zu erhalten hoffte“ (LPA Halle, IV/F-2/14/368). Schließlich heißt es in einem weiteren Fall einer kirchenleitenden Persönlichkeit: „Um seine innerkirchliche Position zu festigen, zog sich [. . .] weitgehend von gesellschaftlichen Aktivitäten im Kreis und im Bezirk zurück. Lediglich seine persönlichen Beziehungen zu staatlichen Stellen erhielt er aufrecht“ (BA Potsdam, O-4, 791).

Richard Schröder hält manche Dinge nicht für möglich und pflanzt vor dem Hintergrund seines Vorstellungsvermögens Grenzpfähle auf, die ihm und anderen dann als ethisch normierende Kriterien dienen sollen. So bezeichnet er als Grenzüberschreitung, „also . . . Vertrauensbruch“, die Entgegennahme von staatlichen Orden durch Kirchenleute. Dies haben die Medien aufgespießt, als seine hier in Rede stehende Rezension durch eine Indiskretion aus dem Rat der EKD bekannt wurde.

Auf S. 42 der Dokumentation steht der Satz: „... nur in den seltensten Fällen erreichte das sachliche wie persönliche Einverständnis [scil. zwischen Staats- und Kirchenvertretern] eine Dimension, die es rechtfertigte, von einer vollständigen Vereinnahmung der Kirchenleitungen durch den SED-Staat zu sprechen.“ Diesen Satz zi-

tiert Schröder nicht, sondern suggeriert, wir gäben ungebrochen das „Zerrbild“ einer „stasi-gelenkten willfähigen ‚Kirche im Sozialismus‘“ wieder. Unmittelbar im Anschluß an den zitierten Satz heißt es weiter: „Etwa die Taktik, vorher abgesprochene Konflikte zu provozieren, um sich die Glaubwürdigkeit an der Basis zu erhalten, läßt sich nur in ganz wenigen Fällen rekonstruieren.“ Diesen Satz zitiert Schröder und schreibt: „Wenn das irgendeinmal tatsächlich geschehen sein sollte, gibt es nichts, überhaupt nichts daran zu entschuldigen.“ Das sehe ich auch so. Aber Schröder wird – wie in der Ordensfrage – wohl seine ethischen Grenzpflocke versetzen müssen, denn das hat es tatsächlich gegeben, auch wenn ich den Satz dieses Mal tatsächlich nicht durch ein Beispiel belege und er daher wohl meinte, mich ertappt zu haben.

Auch ich habe, so unwahrscheinlich das Herrn Schröder und anderen vielleicht sein mag, ebenfalls ein paar handfeste Regeln beachtet, um den Schaden für die Kirche einigermaßen in Grenzen zu halten. So wurden z. B., das blieb von Kritikern stets unerwähnt, nur Beispiele kirchenleitender Persönlichkeiten angeführt, die inzwischen tot oder in Pension gegangen sind. Noch im Amt befindliche kirchenleitende Persönlichkeiten wurden in Ausnahmefällen nur dann erwähnt, wenn der investigative Journalismus deren Verhalten bereits öffentlich bekanntgemacht hatte. Durchweg wurden nur Einzelbeispiele – darum allein der „Fall“ Eppelmann – in der ansonsten strukturell orientierten Darstellung geboten. Über „Sex-Partys bei Micha“ – so die Presse-Schlagzeile – der MfS-Schönen und Kirchenbediensteten im Sekretariat des DDR-Kirchenbundes zu berichten, blieb dem „SPIEGEL“ (Nr. 39 vom 21. 9. 1992) vorbe-

halten. Das Interesse an solchen Geschichten ist nur darum so besonders groß, weil kirchenleitende Persönlichkeiten auch das als „Klatsch und Tratsch“ bezeichnen, wenn nicht gar offen leugnen, was durch Dokumente unterschiedlicher Herkunft längst erwiesen ist.

Da es mich beelendet, Ihnen ständig Dinge zu sagen, die einige aus Ihrem Kreis zu DDR-Zeiten längst beobachtet haben müssen, die Sie also eigentlich wissen, habe ich bei Gelegenheit des Gesprächs mit zwei Ratsmitgliedern einen der beiden gebeten, in dem ihm gut bekannten, nahegelegenen Archiv den Sachverhalt nachzuprüfen. Die Archivsignaturen brauchte ich ihm gar nicht mehr zu geben. Er war schon dagewesen und bestätigte mir vor Zeugen, daß wir uns in mindestens einem Fall einer noch amtierenden kirchenleitenden Persönlichkeit, auch nachdem wir uns von dieser harsch angegriffen sahen, Zurückhaltung auferlegt haben.

Es handelt sich um eine beliebte rhetorische Redefigur, falsche Alternativen zu konstruieren, deren Zurückweisung niemand widersprechen möchte. Richard Schröder nennt die falschen Verhaltensweisen „leichtgläubige Vertrauensseligkeit“ und „leichtgläubiges Mißtrauen“ – beides verwirft er natürlich und ist geneigt, mir „leichtgläubiges Mißtrauen“ vorzuwerfen. Immerhin sollte er in diesem Zusammenhang einmal Luthers Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ zu Rate ziehen. Dort ist davon die Rede, daß es ebenso unumgänglich sei, Ämter zu übertragen wie gegen Amtsinhaber Mißtrauen zu hegen. Das Vertrauen, so heißt es dort schlicht, gehöre allein Gott (WA XI,275).

Antwort auf Besiers Kritik

von Richard Schröder, Berlin

Von grundsätzlicher Bedeutung scheinen mir in Besiers Entgegnung auf meine Besprechung seines Buches zwei Themen zu sein: die Hermeneutik des grundsätzlichen Mißtrauens (2) und das Problem ‚Zeitgeschichte und Zeitzeugen‘ (3). Besiers Materialien zum Fall Schröder möchte ich zuvor um ein Zitat ergänzen (1).

1. Diejenigen Kirchenleute, die mit der Stasi verhandelt haben, „mußten sich der Stasi gegenüber verhalten, wie man sich Geiselnemern gegenüber verhält, und waren dabei doch selbst Geiseln. Sie mußten, so verrückt das jetzt auch klingt, ein Vertrauensverhältnis zu wichtigen Stasi-Leuten aufbauen, ohne selbst ein Fangarm der Krake zu werden. Sie mußten die schwierige Gratwanderung zustande bringen, sich ihnen gegenüber berechenbar zu zeigen, ohne sich passiv verrechnen, instrumentalisieren zu lassen. Die Stasi selber hat freilich alles instrumentalisieren wollen. Was sie mit jemandem vorhatte, der mit ihr im Gesprächskontakt war oder verhandelt hat, ist deshalb ganz genau zu unterscheiden von dem, was der Betreffende nachweislich mit sich wirklich hat machen lassen.“ „Wer mit dem Teufel um Menschenschicksale gepokert hat, hat Spuren in den Stasi-Akten hinterlassen. Aus denen kann man ihm nun einen Strick drehen, wenn man von ferne urteilt. Es ist für die Betreffenden wahrhaftig nicht leicht, sich jetzt zu verteidigen. Denn der Vorwurf: „Der hat ja mit der Stasi gemeinsame Sache gemacht, die haben den sogar als vertrauenswürdig eingestuft“ kann er gar nicht widerlegen, da ein gewisses Vertrauensverhältnis notwendig war, um mit der Stasi zu pokern.“

Dies ist nicht etwa meine neueste „Pirouette“ aus meinem „schier unerschöpflichen Fundus hermeneutischer Wendungen“, sondern ein Zitat aus meiner ersten öffentlichen Stellungnahme zum Stasi-Problem in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 2. 1. 1991. In diesem Artikel habe ich nicht Stolpe von der SPD, sondern de Maiziére von der CDU gegen allzu eifernde Stasi-Vorwürfe verteidigt.

2. Mit einem Lutherzitat möchte Besier offenbar belegen, daß man bei Amtspersonen, also auch bei kirchlichen, nicht mißtrauisch genug sein kann. Daß wir Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen sollen, das ist gewißlich wahr. Wie wir mit Menschen diesbezüglich umgehen sollen, findet sich in Luthers Erklärung zum 8. Gebot: „daß wir unsern Nächsten nicht fälschlich belügen, verraten, afterreden oder bösen Leumund machen, sondern sollen ihn entschuldigen, Gutes von ihm reden und alles zum besten kehren“. Ich will das nicht als die Hermeneutik zeitge-

schichtlicher Forschung ausgeben, bleibe aber bei meiner These, daß der Vorrang des Mißtrauens ein verkehrter hermeneutischer Ansatz ist. Sollte ich aber dem Mißtrauen den Vorrang geben, so könnte ich ja bei Besier gleich den Anfang machen und ihm unlautere Absichten unterstellen. Sicherlich ließe sich da etwas Plausibles behaupten.

3. Besier hält, so habe ich es verstanden, die Befragung von Zeitzeugen für entbehrlich. Ich behaupte dagegen, daß sich ohne Zeitzeugen auch die Akten nicht angemessen erschließen lassen. Im Fall Brüsewitz z. B. schweigen die Stasi-Akten über ein Ereignis, dem wohl sogar eine Schlüsselrolle zum Verständnis sowohl seiner Handlung als auch der Empfehlung Propst Bäumers zum Pfarrstellenwechsel zukommt: der Brand seiner Scheune, von dem Brüsewitz mit guten Gründen fest überzeugt war, die Stasi habe ihn gelegt. Propst Bäumers hat den Staatssekretär beim ersten Gespräch auf dieses Ereignis hingewiesen, Stolpes erste Unterrichtung der leitenden Geistlichen weist auch darauf hin. Als ich damals davon hörte, war mir klar: wenn die Stasi so weit ging, mußte man Brüsewitz dringend empfehlen, den Kampfplatz zu räumen. Auch bei Besiers nachgelieferten Beispielen für „Doppelstrategien“ komme ich an den Urteilen der Zeitzeugen nicht vorbei. Nach einem Treffbericht vom 18. 1. 1984 soll Stolpe gesagt haben, darüber, daß Eppelmann weg müsse, seien sich alle in der Kirchenleitung einig. Ob Stolpe das nun gesagt hat oder nicht, man kann sich durch Befragung der Beteiligten davon überzeugen, daß diese Einigkeit keineswegs bestand. Man kann freilich auch behaupten, daß sie heute alle lügen. Aus einem weiteren Treffbericht geht hervor, daß man sich auf Anregung von Stolpe in Genf um eine Berufung von Pfarrer Eppelmann nach Argentinien bemühe. Stolpes Kontaktperson in dieser Sache war in Genf der aus der DDR stammende Oberkonsistorialrat Gerhard Linn. Dieser hat vor dem Stolpe-Untersuchungsausschuß erklärt, „daß es Stolpe darum gegangen sei, zu klären, ‚was getan werden kann, wenn der Pfarrer in Schwierigkeiten gerät‘. Stolpe habe Eppelmann helfen und die Möglichkeiten einer Bewerbung für eine Auslandspfarrstelle sondieren wollen. Er habe damals erklärt, möglicherweise müsse Eppelmann ‚aus der Schußlinie‘ genommen werden. Später habe ihm Stolpe mitgeteilt, die Sache habe sich erübrigt. Linn betonte, daß sich Stolpe für Eppelmann wie für keinen anderen Pfarrer eingesetzt habe“ (so der Bericht des Tagesspiegel vom 20. 11. 1992, S. 7). Wenn Linn die Wahrheit gesagt hat, dann hat Stolpe den Stasi-Mann hinters Licht geführt, um abzuwiegeln. Besier muß, wenn er seine These von der Doppelstrategie auf Kosten

Eppelmanns festhalten will, notwendig behaupten, daß Linn gelogen hat. Er könnte das ja damit begründen, daß Linn eine Amtsperson ist. Ich freilich kenne ihn persönlich und das hat für mich ein größeres Gewicht als Besiers Konstruktion. Egon Bahr hat in einer Rede im Februar 1992 von Stolpes Wirken in der DDR-Zeit gesagt: „Und dann kannte ich noch Manfred Stolpe, dem am besten geholfen wurde, indem man ihn nicht öffentlich lobte für das, was er bewirkte. Ich möchte nicht wissen, was er dafür tun mußte. Aber innerlich gelächelt habe ich bei dem Gedanken, daß selbst ein Mann der Kirche in die Lage kommt, dem unheiligen Spruch zu folgen: Betrügt die Betrüger!“ Allerdings kann auch Egon Bahr lügen, wer weiß. Übrigens: ich habe die Akte „Micha“ gelesen. Von Sexparties „im Sekretariat des DDR-Kirchenbundes“, wie Besier behauptet, kommt darin nichts vor, sondern nur etwas von einer Faschingsfeier

(bei der sich niemand ausgezogen hat) und einem Betriebsausflug (bei dem viel getrunken worden sein soll – behauptet IM Micha) und allerdings von sexuellen Abenteuern eines einzelnen (inzwischen verstorbenen) Kirchenmannes mit der Stasi-Sekretärin in deren Wohnung. Die ekklesiologische oder kirchenpolitische oder auch nur exemplarische Bedeutung dieses Fehltritts hat sich mir noch nicht erschlossen. Aber was ich hier schreibe, kann natürlich auch gelogen sein. Ich bin ja schließlich auch, wie Herr Besier, eine Amtsperson.

Nachtrag: Entgegen der Behauptung von Besier habe ich mich noch nie für eine Amnestie von Straftaten aus der DDR-Zeit ausgesprochen, und zwar weder für Straffreiheit Verurteilter noch für Straffreiheit eindeutig strafbarer Handlungen.

Theologische Wende in der Phänomenologie?

Zur Problematik der „absoluten Präsenz“*

von Rolf Kühn, Wien

1. Seinsanwesenheit und absolute Anwesenheit

So einschneidend die Husserlsche Phänomenologie für die genauere Erforschung der menschlichen Erfahrung als ein Korrelat von subjektiv-intentionalem Weltbezug und transzendental-eidetischer Objektconstitution gewesen ist, so blieb das Sein metaphysisch für dieses Denken – bei aller Einklammerung des naiven Seinsglaubens und Phänomenalisierung des Bewußtseins – doch letztlich noch ein „objektiv Gegebenes“. Es ist nicht reine Anwesenheit, deren „Wahrheit“, nach Heideggers Kritik am Husserlschen Intentionalitätsbegriff, als Hervorbrechen dieser Anwesenheit selbst „in der Ek-stasis des Da-seins“ entgegengenommen werden soll. Damit entscheidet sich eine Orientierung in der Phänomenologie, die als Bruch zwischen der thematisch gemachten, deskriptiv-transzendental überprüften Anwesenheit als „Gegebenheit“ intentionaler Gegenstände wie Horizonte und einer unsichtbaren Anwesenheit auftritt, deren Ursprungsort in das Nicht-Erscheinende des reinen Erscheinens verlagert wird. Suchte Merleau-Ponty noch diese unsichtbare Anwesenheit im Diesseits des horizontalen Netzwerkes und des Fleisches der Welt (Ströker/Janssen 330ff), so wird Lévinas die Suche nach der Ursprungsdimension immer deutlicher in einen außerphänomenalen Bereich hineinverlegen (Ströker, 336ff). Was nach ihm die reine Erfahrung der ethischen Transzendenz des Nächsten vor aller Weltäußerlichkeit ist – eine provokative Anwesenheitserfahrung, die in der absoluten Andersheit Gottes noch radikalisiert wird, so treten mit M. Henry und J.-L. Marion zwei weitere reine Anwesenheitserfahrungen in den Vordergrund: die absolute Selbstaffektion des Lebens und die „reine Form des Anrufs“ (Janicaud 26ff, 39ff, 57ff).

In einer methodologisch problematischen Wiederholung der Kehre Heideggers gegen dessen Begriff von der Seinsanwesenheit als Entbergung treten also Anwesenheitsformen in den Vordergrund, die durch einen religiösen oder gar theologischen Charakter gekennzeichnet sind (Janicaud 17ff). Dieser wirkt sich auf die Reduktion in der Phänomenologie und deren weiteres Instrumentarium

überhaupt aus, denn wenn eine reine Anwesenheit – eine Anwesenheit von nichts, von keinem „Phänomen“ mehr – zu denken ist, dann kann diese Anwesenheit nicht mehr von einer vorgegebenen Methode abhängen, die sonst die Gegenstände in das „Lichterspiel“ der Schau (Lévinas) holte.

Marion versucht daher auch, nach der transzendentalen und existenzialen Reduktion eine dritte Reduktion einzuführen, die das Dasein aus dem ontisch geprägten Seinsanruf herausnimmt, um das Subjekt so vor eine reine Anruferanwesenheit zu stellen, die zunächst keine Antwort provoziert, sondern ein Ich, das sich nicht mehr zu definieren versucht – und sei es eben mit Hilfe des Seins (Janicaud 44ff). Das Sichhalten „vor“ dem Anruf geschieht allerdings noch in der Transzendenzvorgabe, die Marion mit Lévinas teilt, denn Antwort auf die traumatisierende Anwesenheit des Anderen als meine „Geiselnahme“ durch ihn oder Antwort auf einen Ruf in eine zunächst nur rein mögliche Antwortstruktur hinein, vollzieht sich noch in der Welt, die von der Dichotomie Ruf/Antwort wie jedem anderen Gegensatz in ihr (Sein/Seiendes, Subjekt/Objekt u. a.) gekennzeichnet bleibt.

M. Henry weist demgegenüber auf, daß die Transzendenz, worin etwas erst zum Anwesenden werden kann, ihrerseits von der Immanenz getragen ist. Denn um sich transzendieren oder sich auf etwas in der Transzendenz übersteigend beziehen zu können, muß diese Transzendenz imstande sein, bei sich selbst zu bleiben. Damit sie dies vermag, ist eine selbstaffektive Rezeptivität oder „Passivität“ nötig, die das Wesen der Immanenz als Ipeität bildet, und zwar als transzendentales „Leben“ ohne jede Distanz, Ekstasis, Andersheit oder Vermittlung (Henry 166ff). „Vor“ der Horizontanwesenheit, d. h. vor Heideggers Seinsanwesenheit als Erscheinen des Erscheinenden, ist also die transzendente Affektivität als die absolut ursprüngliche „Präsenz“ in ihrer Selbstoffenbarung zu denken. Da diese keinerlei Ab-stand mehr in sich kennt, entbehrt sie auch jeder Frage und Antwort; ist reine Selbstreferenz, in der sich das Leben selbst als Leben an allen Punkten seiner selbst über-eignet oder gibt.

Der „Ruin der Vorstellungen“, der auch Heideggers Spätphilosophie eindeutig durchzieht, ist hier zum phänomenologischen Prinzip erhoben. Das Originäre ist das Unsagbare wie Unsichtbare. Die Reduktion wird durch die „phänomenologische Offenbarung“ ersetzt und die Begrifflichkeit scheint ausschließlich auf eine Anwesenheit fixiert zu sein: der Andere, das Leben, der Ruf. Der idealisierenden Vorstellung entzogen, ist diese Anwesenheit nach außen hin ebenfalls der existentiellen Dichte, der „neutralen“, vorurteilsfreien Deskriptions-Erkenntnis zwischen positivistischer Objektivität und spekulativer Metaphysik entzogen, womit auch das Husserlsche Ideal einer Integration der Wissenschaften in die rationale Vernunftentwicklung fallengelassen wird. So bleibt nach Janicaud (78ff) nur die Wahl zwischen einer geduldig eidetisch-empirischen Wiederaufnahme der Gegenstandsbeschreibung auf der Ebene der Erscheinungsanwesenheit des kontrolliert Erfahrbaren oder dem Rückzug in die reine Anwesenheit als Sich-geben der Selbstgebung. Dadurch

* Courtine, Jean-François (Hg.): *Phénoménologie et Théologie*. M. Henry, P. Ricoeur, J.-L. Marion, J.-L. Chrétien. – Paris: Critérion 1992, 161 S.

Grätzel, Stephan: *Organische Zeit. Zur Einheit von Erinnerung und Vergessen*. – Freiburg, München: Alber 1993, 182 S.

Janicaud, Dominique: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. – Paris: Eclat 1991, 95 S.

Henry, Michel: *Radikale Lebensphänomenologie*. Ausgewählte Beiträge zur Phänomenologie. – Freiburg, München: Alber 1992, 352 S.

Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Studien zur neueren französischen Phänomenologie*. Ricoeur, Foucault, Derrida. – Freiburg, München: Alber 1986, 192 S. (Phänomenologische Forschungen, 18)

Chrétien, Jean-Louis: *L'inoubliable et l'inespéré*. – Paris: Desclée de Brouwer 1991, 210 S.

Ströker, Elisabeth / Janssen, Paul: *Phänomenologische Philosophie*. – Freiburg, München: Alber 1989, 408 S. (Handbuch Philosophie)

Wetzel, Michael / Rabaté, Jean-Michel: *Ethik der Gabe. Denken nach Jaques Derrida*. – Berlin: Akademie Verlag 1992, 368 S.

wird die Unterscheidungsfrage Phänomenologie/Metaphysik für diesen Kritiker, der an Ravaissou und Bergson geschult ist, um so akuter, denn weitere überdeterminierte Selbstreferenzen über die genannten hinaus könnten in Zukunft die Phänomenologie nur noch als Umkleidung für ganz andere Anliegen gebrauchen.

Diese Sorge ist teilweise berechtigt, wie auch die Diskussion um die idealen Gegenstände zeigt, die eine ständig „tote Anwesenheit“ besitzen, deren abstraktive Verwesentlichung auf einer phänomenalen Faktizität beruhen bleiben muß (vgl. Orth 83ff). Aber es läßt sich andererseits nicht bestreiten, daß die apophatische Methodik neben der apophantischen Logik philosophisch-grammatische Berechtigung besitzt, sozusagen als vertiefende Hermeneutik der Phänomenologie zur besseren Erhellung der Eigenheit der Phänomene, wie es Heideggers Sprache zumal versucht. Es werden im apophatisch „gesagten“ Leben z. B. erst Problembereiche wie der Trieb als reiner Affektivität ohne intentionale oder unbewußte Theorieentfremdung greifbar. Dazu gehört weiterhin in Henrys „Radikaler Lebensphänomenologie“ (Henry 187ff, 251ff, 274ff) positiv eine Ästhetik wie die Kandinskys, die akosmisch das reine Farb- und Formerscheinen als Potentialität leibimmanenter Kraft erst „sichtbar“ macht, obwohl diese selbst unsichtbar bleibt. Und in diesem Zusammenhang ist auch die Mystik (Meister Eckhart) zunächst keine theologische Sonderregion, sondern der eigentliche phänomenologische „Sitz im Leben“ des Absoluten, das heißt wie ein „Sich“ vom absoluten Leben als mit ihm in derselben Selbstaffektion identisch gezeugt wird.

Solche Anwesenheit, die nicht mehr dem immanenten Sein des Bewußtseins re-präsentativ angehört und damit nicht mehr der ontisch-ontologischen Phänomenalität; nicht mehr das „Seinsphänomen“ selbst anvisiert, sondern die Weise seines „Werdens“ im „leben“ (vivre) des reinen Erscheinens, ist vielleicht zu schnell versucht, die kritische Heidegger-Lesart der abendländischen Metaphysikgeschichte im Licht der ontologischen Differenz als für beendet anzusehen (Janicaud 46ff). Die Historialität der „Verwindung“ der metaphysischen Onto-Theologie, um einem anderen „Vernehmen“ der Anwesenheit Raum und Gehör zu geben, scheint für die Phänomenologen der absoluten Offenbarungen offensichtlich schon in Historizität umgeschlagen – oder sind es Ankündigungen eines bildlosen Zeitalters, das auch mit Heideggers re-metaphysierten Schicksalsmächten wie Heiligem, Göttlichem, Dichterischem Sagen nichts mehr anfangen kann? Die Methoden der „historischen Phänomenologie“ werden in ihrem Bereich ihre Berechtigung behalten (Henry 63ff), aber der Beginn für eine nicht mehr bloß als Theologieersatz subsumierbare Phänomenologie der Anwesenheit reiner Erfahrung liegt programmatisch vor. Die Logik der Weiterentwicklung seit einem gewissen Stellentauch zwischen intentionalem Gegenstand und affektiver Erfahrung schon bei Merleau-Ponty (Ströker/Janssen 315ff) liegt auf der Hand, um die Intentionalität ganz aus deren affektivem Gegenwesen zu verabschieden bzw. „rückläufig“ wie bei Lévinas darin einzuschreiben (ebd. 348f). Damit ist auch die Chance gegeben, daß die Subjektivität Zugänge erhält, die nicht mehr vom toten Wissenschaftsideal und von anonymer Seinsgeschichte geprägt sind (Ströker/Janssen 203ff), sondern diese Subjektivität eine Selbstanwesenheit erprobt, die den problematischen Titel „Bewußt-“ wie „Da-sein“ in seiner Einseitigkeit entläßt oder ergänzt.

In der Debatte um den metaphysisch-phänomenologischen Stellenwert der absoluten Anwesenheit kann der Name Derridas nicht fehlen, da er wie Henry und Lévinas seit den 60er Jahren maßgebliche Bedenken an der Verabsolutierung der „présence“ von Erscheinung angebracht hat, um einen differentiellen philosophischen Gebrauch von An-/Abwesenheit vorzuschlagen (Orth 51–112; R. Bernet, Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie; vgl. auch Wetzel/Rabaté 93ff; J. Derrida, Wenn es Gabe gibt). Bei aller notwendigen Dekonstruktion der Anwesenheitsformen wie anschaulich erfülltes Denken, unmittelbare Jetztgegenwart, Selbstgegenwart der reinen Innerlichkeit, evidenter Überlieferungsursprung, unvergängliche Anwesenheit irreal-geistiger Gegenstände hält Derrida daran fest, daß es kein Philosophieren ohne Begehren nach Anwesenheit gibt. Bloß auf Abwesenheit setzen, ändert den Stil einer Philosophie nicht, da jede Überwindung einer Metaphysik der Anwesenheit eine Spur von ihr hinterläßt. Die Metaphysik-/Phänomenologiedebatte zwischen Heidegger und Husserl (vgl. Orth 105ff; Henry 11ff; Ströker/Janssen 203ff) findet also bei Derrida eine aufmerksame Weiterführung, die zeigt, daß es kein konkretes Phänomen gibt, in dem Anwesenheit nicht mit mannigfachen For-

men der Abwesenheit unentwirrbar verflochten wäre (Orth 52f, 62f). Anstatt daher Anwesenheit überhaupt zu verabschieden, führt Derrida den Begriff der Supplementarität (auch „Differenz“) ein, wodurch zwar kein neuer ontologischer Grund oder ein erkenntnistheoretisches Wahrheitskriterium restituiert wird, sondern der „Rand“ oder die „Dissemination“ eines Textes die Funktion einer neuen Anwesenheits-Heuristik übernimmt.

Als Beispiel sei die Anwesenheitsform der Unmittelbarkeit des Augenblicks herausgegriffen (Orth 58ff, 93ff; vgl. auch Henry 99ff). Die Husserlsche anschauliche Gegebenheit des Dings zielt auf eine Identität von Sehen und Gegebenem, die eben die Anwesenheit eines gegenwärtig gegebenen Gegenstandes ist. Nur was sich *jetzt* an diesem zeigt, ist originär Seiendes, und diese Gegenwart ist sich selbst unmittelbar und absolut. Hier scheint es keine Andersheit oder Abwesenheit zu geben. Aber der Augenblick ist nicht nur ständig bedroht, keiner mehr zu sein, sondern er ist auch bloß ein idealer Grenzpunkt zwischen Noch-nicht und Nicht-mehr. Mit anderen Worten hebt sich die Jetzt-Präsenz von einer zeitlich verschobenen Vergegenwärtigung eines Jetzt ab, das noch nicht oder nicht mehr ist. Für Derrida ist diese Affektion (oder auch Infektion) des Augenblicks durch Zukunft und Vergangenheit ein „ursprüngliches Supplement“, und zwar als „Nachträglichkeit“, die das Jetzt-Bewußtsein erst erzeugt. Die Anwesenheit des Jetzt entzieht sich also dem Zugriff, verschiebt und verzögert sich, um für immer auf sich warten zu lassen. Eine Reduktion, die den konkreten Zusammenhang von Anwesenheit und Abwesenheit verkennt, entzieht damit selbst der Anwesenheit den Boden.

Die Metaphysik bleibt bestehen, wenn die Abwesenheit bloß mangelnde Anwesenheit ist, denn dabei wird die Differenz noch innerhalb einer Identitäts- und Negationslogik gedacht. Kann von Gegenwart nur die Rede sein, wenn das Jetzt in einer *ursprünglichen Passivität* von einem Nicht-Jetzt affiziert wird, so fügt dieses ursprüngliche Supplement sich dem Ursprung hinzu, ohne daß ein vermittelnder dritter Terminus gebildet würde. Das Supplement läßt das Durchgestrichene in seiner Gebrechlichkeit stehen. In diesem Sinne ist es Zusatz wie Substitut, das den fehlenden Ursprung *im nachhinein* zustande bringt. Derridas scheinbare Anti-Präsenz-Philosophie ist also eher erhöhte phänomenologische Wachsamkeit dafür, wie ein Phänomen durch ein anderes verdeckt wird, um dieses „Andere“ in den „Rand“ bisheriger philosophischer „Texte“ einzutragen.

Was bei Derrida gegenüber Husserl neu ist, sofern es sich um das Auftauchen eines gegenwärtigen Jetzt und der gegenwärtigen Erfassung eines vergangenen Jetzt in der Zeitanalyse handelt, besteht in der Tatsache, daß eine derartig verzögerte Erfassung des Jetzt nicht bloß zu einer gegenwärtigen Erfassung des Jetzt „hinzukommt“, sondern diese zugleich „vertritt“ (Orth 77ff; vgl. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris 1967). Für Husserl, der im Rahmen der Wahrnehmungsanalyse denkt, ist die Retention nur eine Modifikation der Urimpression, die phänomenologisch die ursprüngliche Gegenwart des Jetzt bestimmt. Die Retention erscheint so als Wahrnehmung, sofern sie ein wesentliches Moment des Gegenwärtigen ist. Aber sie setzt einen Zeitpunkt gegenwärtig, der nicht mehr als gegenwärtig gefaßt wird, was eher einem Akt der Vergegenwärtigung als der Wahrnehmung entspräche.

Für Derrida steht das metaphysische Zeitverständnis als Anwesenheit hier überhaupt auf dem Spiel, denn wenn das Jetzt nicht durch sich selbst bestimmt werden kann, dann ist es auch nicht mehr der „Urquellpunkt“ der Zeit. Sofern die Retention ein wesentliches Moment der Gegenwart ist, kein bloßer Zusatz zur Urimpression, muß die Erfassung des Jetzt in seiner Gegenwärtigkeit von der Erfassung eines vergangenen Jetzt begleitet werden. Und wenn diese Retention keine Wahrnehmung ist, aber doch zur Erfahrung der Gegenwart notwendig bleibt, dann wird die Gegenwart als Anwesenheit auch niemals ganz wahrgenommen. Wenn die Anwesenheit auch nicht nur Abwesenheit ist, so ist sie doch stets mit dieser durchsetzt. Die Erfassung eines rein gegenwärtigen Augenblicks ist als Phänomen nicht möglich, so daß er auch keine selbständige und feste Identität beanspruchen kann. Eher ist der Augenblick die Bruchstelle zwischen Selbst und Anderem, denn das Jetzt kann nur als neu auftauchen, wenn es sich vom vergangenen Jetzt als Nicht-Jetzt unterscheidet. Die Differenz verschränkt sich so mit der Identität. Die Retention erhält dieses Vergangene in der Anwesenheit, allerdings als Nicht-Jetzt oder als Abwesenheit. Daraus folgt letztlich, daß das Jetzt sich niemals unmittelbar präsent ist. Das Selbstbewußtsein der Jetzt-Anwesenheit hat mithin die Form der „Nachträglich-

lichkeit“ und nicht der „strömenden Gegenwart“ als einer „verharrenden Form für immer neue Materie“ (Husserl: *Hua* III/1,183), denn für das Selbstbewußtsein des Jetzt bedarf es der jetzigen Retention eines Nicht-mehr-Jetzt als Kontrast oder Ab-Grund (vgl. auch E. Strasser: *Orth* 140f, 147f, 157ff). Damit sieht Derrida auch den Begriff des Cogito in Frage gestellt, insoweit hierin als Ursprung der inneren Zeit dieser der intersubjektiven und historischen Zeit vorhergehen soll.

Die Anwesenheit als zeitliche Gegenwart im und als Jetzt kann also nach Derrida nicht sein ohne den Spielraum des Unterschieds zur Retention mit dem, was diese als abwesend ergreift. Der Aufschub (*differance*) ist ein Supplement, das sich einem Nichts hinzufügt, genauer gesagt: wodurch das mit Verzug hervorgebracht wird, dem sich das Supplement hinzufügt. Seinsanwesenheit erscheint bei Derrida dementsprechend nicht ganz ausgeklammert, sondern Sein bedeutet eher „Retardieren“ oder „Differenz“ im Gegensatz zur philosophischen Tradition. Gegenwart ergibt sich erst, nachdem der Konstitutionsakt der Zeit sein Werk vollendet hat, damit sie existieren kann (vgl. bes. *Orth* 94). Mit dieser Kritik sieht Derrida die Geschichte des Seins als Anwesenheit/Gegenwart für sich zum Abschluß gekommen.

Aber die „Nachträglichkeit“ der Zeit/Akt-Differenz gilt eigentlich nur hin-sichtlich eines „Seins-für-das Bewußtsein“, das hieraufhin seine Selbstwerdung in der Distanz zwischen dem Selben und dem Anderen hervorbringt. Deshalb kann mit M. Henry (169ff) kritisiert werden, daß ein Seinsbereich anderer Ordnung hierbei vorausgesetzt ist, wo sich die Urimpression als lebendige *cogitatio* hält. Diese hat lebensphänomenologisch ihr Sein nicht im auffassenden Akt für das Bewußtsein, sondern im selbstaffektiven Leben. Eine Selbstaffektion als ein ontologisches Da-nach bzw. als „Spur“ ist schon von dem affiziert, was sie erweisen soll. Ist nämlich die Gegenwart von der Vergangenheit, das Jetzt vom Nicht-mehr-Jetzt affiziert, dann ist diese Fremdaffektion nur möglich, weil das urimpressionale „Jetzt“ als Selbstanwesenheit des Lebens (das im strikten Sinne kein Jetzt kennt) nicht über einem Ab-grund des Nichts als Nicht-mehr steht, sondern in seiner impressionalen Materialität („Passivität“) sich selbst bereits ergriffen hat. Die Anwesenheit der Jetzt-Gegenwart ist damit keine Wahrnehmungszeit; sie ist die „Zeit“ der Sich-Affektion, die in keiner temporalisierten Gegenwart sichtbar wird. Derridas „Nachträglichkeit“ ist nur eine weitere Weise des mundanen Ab-standes (Differenz, Außen), mit der die abendländische Metaphysiktradition zumeist Phänomenalisierung denkt, so daß hier bei Derrida in der Tat zu früh an einen „historischen“ Abschluß der Metaphysikgeschichte gedacht wird.

Metaphysikdestruktion muß lebensphänomenologisch gesehen deshalb nicht allein in Anwesenheitsdekonstruktion haften bleiben. Denn sie vermag ein anderes Paradigma unverbrüchlicher Anwesenheit als „Leben“ aufzuweisen. Dieses ist jedoch keine neue (Sinn-)Referenz, keine in den „Rand“ geschriebene „Andersheit“ zu einer von Abwesenheit durchzogenen (Seins-)Identität, kein Supplement zu toten Noemen, sondern absolut radikale Immanenz als Leben in und aus sich allein, das nie abwesend sein kann, weil keine Empfindung als gelebte (und nicht als vor-gestellte) ohne es denkbar wäre (vgl. Henry 66ff). Das Jetzt schwebt nur bewußtseinsabhängig über einem Nichts. Die volle Anwesenheit, aus der es hervorbricht, ist die ausschließlich „Selbstgebung“ des Lebens als vorbehaltloses Sich-geben in und an sich außerhalb eines jeden wahrgenommenen oder erinnerten Bewußtseinsflusses. Wird aus dem Gedanken der Anwesenheit jede Gegenüberstellung verbannt, so ist sie das phänomenologisch „Absolute“, in einem wirklichen Sinne absolut; das heißt benötigt kein „Sein“ mehr, aus dem sich Differenz, Abwesenheit oder Nachträglichkeit ergeben (vgl. auch Henry: *J.-F. Courtine* 129–160: *Parole et religion*).

2. Anwesenheit und Vergessen

Läßt sich bei einer absoluten Anwesenheit wie jener des unsichtbaren Lebens das Vergessen noch denken? Husserls Retentionslehre der Gegenwart als Jetztanwesenheit macht es unverstänlich, wie man eine vergangene Gegenwart überhaupt noch vergessen kann (Bernett: *Orth* 88ff), was analog auch vom geschichtlichen Vergessen gilt. Die Retention behält z. B. die voll intuitive Einsicht idealer Gegenstände, deren Konstitution im übrigen die Evidenz des Ursprungs bewahren soll, innerhalb der bewußtseinsmäßigen Gegenwart. Die Wiedererinnerung wiederholt diese in ak-

tiver Reproduktion, macht sie aber von der Modifikation des retentionalen Bewußtseins unabhängig und löst sie aus den stets perspektivischen Erscheinungsweisen neuer Gegenwart. Als ver-gegenwärtigtes Vergangenes bedeutet das erinnernde Noch-einmal das mögliche Immer-wieder, d. h. das Stets einer ständigen Anwesenheit. Tritt die Schrift hinzu, so scheint zusammen mit der Kommunikation eine in bezug auf Arché und Telos volle intuitive und ideal-identische Anwesenheit gewährleistet zu sein, die prinzipiell kein geschichtliches Vergessen oder Mißdeuten kennt.

Die apriorische Bestimmung der „Erstmaligkeit“ einer absoluten Evidenz verkennt die Bindung von Wesen und Tatsachen als geschichtliches Faktum, so wie die Materialität des Schriftzeichens die geistige Überlieferung eines Sinnes durch Auflöbarkeit bedroht, auch wenn Husserl Schrift apriorisch als „geistige Leiblichkeit“ versteht. Ein geschichtlicher Anfang ist ein Beginn unter kontingenten Umständen, und seine Reaktivierung kann durch geschichtliches Vergessen in Frage gestellt werden, das durch keine Erinnerung zu unterlaufen ist. Die Husserlsche aktive Reproduktion der Selbstgegebenheit vergangener Gegenwart ist also von der Endlichkeit der möglichen Reaktivierung in Frage gestellt. Dies zeigt die unüberwindbare Distanz zwischen Epochen, die aus einem Vergessen der ursprünglichen Bedeutung der Vergangenheit entstehen. Derrida erblickt in diesem wesenhaften Verbergen der Ursprünge die Quelle des Geschichtsbewußtseins selbst; das „kritische“ Vergessen ist kein Zufall, sondern der Schatten geschichtlicher Wahrheit (*Orth* 95ff). Außerdem ist zu sagen, daß ein lebendiges geschichtliches Bewußtsein geradezu ein immer wieder aufgenommenes Befragen des Sinnes der Vergangenheit erfordert, so daß Kultur zwar, wie in Husserls „Krisis“ beschrieben, vom Positivismus bedroht ist, aber auch von einer rein abstrakten Verwesentlichung phänomenaler Faktizität (vgl. auch Strasser: *Orth* 140ff, 153f, 160ff).

Husserls Wunschvorstellung von einer totalen Reaktivierung der Vergangenheit erscheint daher als eine nahezu phobische Verteidigung gegen Sinnentzug, ohne den es keine geschichtliche Vergangenheit geben kann. Und gerade diese Abweisung des Selbstentzugs taucht auch in der Lehre der absoluten Jetzt-Gegenwart auf, wo es offensichtlich kein Vergessen gibt. Zwar kennt Husserl die absolute Grenze der ersten Urimpression, die nicht wieder eine Modifikation ist und wohinter alles ins „Unbewußte“ versinkt. Aber diese Grenze des absoluten Vergessens wird weniger erhellt als das absolute Können des Sicherinnerns, wie Chrétien in einer philosophiegeschichtlichen wie phänomenologischen Studie zum Vergessen gezeigt hat.

Seit Platons Denken als Meditation über die Zeit, die an ihrem Anfang wie an ihrem Ende unser Gedächtnis und unsere Erwartung übersteigt, wird die Wahrheit des Seins als das „Immemoriale“ nur durch das Durchschreiten des Vergessens wiedergefunden. Für das christliche Denken, das zwischen Schöpfung und Parusie ausgespannt ist, sind das Gedächtnis des Ursprungs wie die „Hoffnung wider alle Hoffnung“ nach Paulus zwei wesentliche Glaubensinhalte. Das Zeitgedächtnis muß sich in der Auferstehung von jeder selbstgemachten „nostalgischen“ Sehnsucht reinigen und wird durch das Gedächtnis der Verheißung zur Hoffnung. Plotin, Augustinus wie Johannes vom Kreuz erinnern nach Philon von Alexandrien daran, daß nur Gott als der Andere nicht vergessen werden kann, weil er allein das Unerhoffte verheißt. Für die modernen dichterischen und phänomenologischen Analysen des Vergessens ergibt sich, daß sie den Verlust in der Erinnerung verneinen, denn was zu erinnern ist, ist immer als das Verlorene nach Chrétien zu erinnern. Für sie kann alles Vergessene hingegen revoziert werden, so daß unsere Ganzheit für immer gerettet ist (vgl. zu Nietzsche, Novalis, Proust, Jung u. a. auch die Arbeit von Grätzel).

In einem solchen Sinn kennt Husserl ein Ewigsein des Ego, das garantieren soll, daß dieses Ego zwischen der unendlichen Wiederholung der modifizierten Urimpression und deren unmöglicher Parusie als Selbstgegenwart nicht aufgerieben wird. D. h. der Regreß eines kontinuierlich retentionalen Abwandeln als meine Unendlichkeit schließt die intentionale Genesis als Objektkonstitution ein. „Ich war ewig“ (*Hua* XI,378f) beinhaltet so als transzendentales Ewigsein auf dem Hintergrund des Bewußtseinsgrenzmodus der Urimpression für das Jetztsein einen unendlichen Vergangenheitshorizont, der unendlich entfaltet werden kann (vgl. entsprechend *Hua* XV,609 zum Tod als „absolutem Schlaf“ der Monade). Das absolute Vergessen des Ursprungs bildet gerade die unverlierbare Garantie für das Ego-Gedächtnis als Wiedererinnerung selbst (Chrétien 94ff), in der sich identische Gegenstände formen lassen. In der Bestim-

mung des retentionalen Bewußtseins selbst wird dem Vergessen aber damit eben keine angemessene Bedeutung zuteil, denn es gibt für Husserl – im Unterschied zu Derrida (Orth 93f) – keine Abwesenheit in der Retention, wenn diese für die Bewußtseinsgegenwart die Anschaulichkeit des Jetzt aus der Urimpression festhält.

Die grenzenlose Objektkonstitution ohne definitive Abwesenheiten von nicht gesehenen Wahrnehmungsseiten und Horizonten steht damit bei Husserl parallel zur geschichtlichen Totalerinnerung. Was aber Husserl nicht zur Sprache bringt, ist nicht nur, daß im „Versunkenen“ hinter der Urimpression das Leben unsichtbar anwesend ist, sondern daß jedes Wiederholen als geschichtliches Erinnern auch ein Akt des „Lebens“ (vivre) ist. Wiederholen läßt sich nur dann, wenn eine lebendige Identität vorausliegt; und die absolute Identität als Selbst-Anwesenheit ist die des Lebens mit sich selbst, wie Henry zeigt (190ff). Wenn nun andererseits dieses Leben als das schlechthin „Immemoriale“ auftritt, wie Husserl mit der Bewußtseinsgrenzerfahrung zu erkennen gibt, ohne in einem lebensphänomenologischen Sinne dieser Problematik der verlorenen „lebendigen Gegenwart“ nachzugehen, dann ist dieses Vergessen des Lebens die Bedingung seiner eigensten Phänomenalität als „Offenbarung“ selbst. Denn nie tut sich ein Abstand im Leben auf, in den hinein sich die Spur eines Erinnerns verfolgen ließe. Somit ist das absolute Vergessen des Lebens die apriorische Bedingung seiner absoluten Anwesenheit als solcher, die in keiner Welt „sich zeigt“ oder erscheint (Henry 264ff, 282ff; vgl. auch ders.: Courtine 143ff).

Chrétien (116ff) will nun als das bevorzugte „Memorial“ des unvergeßbar Absoluten (Gott) die biblischen Schriften einsetzen, womit er einen Gedanken Derridas fruchtbar macht, der in der Materialität von Zeichen, Schrift und Texten eine unverzichtbare Voraussetzung für die Konstitution idealer und kultureller Gegenstände sieht (Orth 66ff, 97f; vgl. auch Grätzels letztes Kap. zur „Spur“ bei Derrida). Allerdings bindet Chrétien diesen Aspekt der phänomenal notwendigen Materialität an eine spezifisch religiöse Offenbarung, die über „Gott“ als das Unvergeßbare Aufschluß geben soll. Dagegen läßt sich einerseits mit Janicaud (51ff) einwenden, daß damit die Phänomenologie von einer Theologie direkt abhängig gemacht werde, so wie andererseits mit Henry (251ff) zu fragen bliebe, ob „Gott“ nicht eine direkte Selbstoffenbarung als „absolutes Leben“ bzw. wie dieses kennt (vgl. ders.: Courtine 151ff). Letzteres würde seinerseits erst die biblischen Schriften als authentische Wahrheitszeugnisse rechtfertigen, denn es ist ja zu erklären, aus welcher Neigung bzw. Affektivität oder aus welch lebendigem Verlangen heraus wir uns eventuell an die Heilige Schrift wenden, um in ihr das „lebendige Wort Gottes“ zu erkennen.

Bei Chrétien bedeutet der Rückgriff auf die biblischen Schriften einen erinnernden Anruf, der die Phänomenologie des Vergessens an eine religiöse Erfahrung über die phänomenologischen Mittel selbst hinaus verweist, was so eindeutig weder von Lévinas, Henry noch Marion gesagt werden kann, wie deren indirekte Replik auf Janicaud im Sammelband von Courtine zeigt. Es wird von Chrétien eine Metaphysik der göttlichen Geheimnisse eingeführt, deren Transzendenz nicht nur die von Husserl als Grenze gewollte Bewußtseinstranszendenz übersteigt, sondern auch das absolute Vergessen für den Menschen „spirituell“ hinterfängt. Es wäre natürlich nichts gegen eine deskriptive „christliche Phänomenologie“ als solche einzuwenden, wer sie für einen bestimmten Seinsbereich unternehmen will, aber die radikale Absolutheit des Vergessens geht dabei als phänomenologische Modalität verloren. Daran festzuhalten, ist für die immanente, nicht ekstatische Lebensstruktur ebenso entscheidend wie für das Verhältnis transzendentes Ego/empirisch reflektiertes Ich. Letzteres ist ein „Bild“ oder eine Vorstellung,

an die ich mich in der Selbstbesinnung explizierend erinnern kann. Das absolut lebendige Ego hingegen, das mit keinem Jetzt der „lebendigen Gegenwart“ zu verwechseln ist, kann niemals erinnert werden, so daß dieses primordiale Vergessen zugleich die Bedingung seines „Seins“ ist. Und diese Selbstvergessenheit des Ego wurzelt gerade im absoluten Vergessen des Lebens, das ohne Distanz in sich ist, so daß in dieser Selbstaffektion jeweils ein konkretes „Sich“ gezeugt wird: dieser Eindruck hier und jetzt als diese unersetzbare Subjektivität in ihrem Pathos. Dieses Pathos ist demnach nicht ohne „Materialität“, denn das „lebendige Fleisch“ der Affektivität ist genau das materiale Sich-selbst-Erscheinen des Lebens in seiner pathischen Selbstaffektion. Im Gegensatz zu Derrida (und auch schon zu Merleau-Ponty) bedeutet diese Materialität (oder dieses Fleisch) aber keine „Andersheit“, „Differenz“ oder ein „Supplement“ gegenüber dem affektiven „Bewußtsein“, denn was „erlitten“ wird, ist die Affektion in ihrer Passivität selbst (Henry 179ff; vgl. ders.: Courtine 137ff).

Es gibt für diese lebensphänomenologische Analyse eine Anwesenheit, in der sich Vergessen und Nichtvergessen chiasmatisch verschränken: Der Schmerz als solcher ist unvergeßlich, weil er in seiner reinen Affektion nur er selbst ist, ohne in eine Vorstellung transponiert werden zu müssen, was nicht heißt, dies geschehe nicht. Diese reine Immanenz des Schmerzes macht ihn gerade zu einem absoluten Pathos, unabhängig von der äußeren, empirisch „meßbaren Stärke“ des Schmerzhaften. In diesem Pathos wiederum ist das Leben anwesend, ohne sich in einem Schmerzdatum oder in einer irreellen Abstraktion „zu sagen“. Es bleibt in dieser Bildlosigkeit absolut, und dieses Vergessen ist die Form einer Anwesenheit, die nicht erinnert werden braucht, weil sie sich im Schmerz selbst gewiß ist (Henry 179f, 282f, 302f). Wenn diese affektive Absolutheit des Schmerzes auf das „Wort Gottes“, die Schrift, hinlenken sollte, dann liegt die Rechtfertigung für die Absolutheit dieses Wortes nicht mehr im Text, der wie jede Sprache dem menschlichen Vergessen anheimfallen kann, sondern in einer außertextlichen Verweisung: im Pathos, mit dem sich das Leben selbst erleidet, um sich als Leben geben zu können. Vor jedem Memorial eines unvergessenen Anderen ist mithin zur Bezeugung dieses Memorials als „Erinnerung“ an dessen Echtheit die absolute Anwesenheit des Lebens als nicht erinnerbares vonnöten. In diesem Sinne läßt sich dann phänomenologisch sagen, daß die unvermittelte Absolutheit des Lebens bzw. seine absolute Identität von Form und Inhalt das „Leben Gottes“ selbst ist, das sich nach theologischer Lehre aus sich, in sich sowie für sich selbst zeugt. Eine strenge Phänomenologie des Vergessens könnte so „Gott“ in seiner Selbstoffenbarung „thematisieren“, ohne sich dabei einer bestimmten Theologie oder Gnosis (auch nicht der onto-theologischen) unterwerfen zu müssen. Janicauds Besorgnis transzendental-empirischer Natur schöpft mithin nicht alle Möglichkeiten einer sogenannten „theologischen Kehre in der Phänomenologie“ aus, was gegen das Phänomenologieprojekt selbst steht, das immer über seine historisch erreichten Möglichkeiten hinausreicht. So ist gewiß, wie Henry sagt (Courtine 160), daß „Gott allein uns an ihn glauben lassen kann; aber er bewohnt unser eigenes Fleisch“ – und dieses Fleisch ist die urimpressionale Affektivität der Phänomenologie. Wäre Gott ein Begriff, so läge er im Wettstreit mit anderen Begriffen im Horizont dieser Welt. Als „Grund“ des absoluten Lebens ist er das Absolute selbst, ohne „fern“ zu sein, da jede Affektion ohne Grenzen in ihrer lebendigen Selbstaffektion ist. Damit „ist“ das Leben nicht „alles, was es ist“, sondern beinhaltet vielmehr Werden, das heißt die Möglichkeit, daß sich diese Selbstaffektion meines Lebens als jene des absoluten Lebens in seiner „Offenbarung“ als solcher erweist.

Edith Steins Werke. Hg. von Lucy Gelber und Michael Linssen OCD. Bd XIII: Einführung in die Philosophie. Nachwort von Hanna-Barbara Gerl. Bd XIV: Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938. Einl. v. Hanna-Barbara Gerl. Bd XV: Erkenntnis und Glaube. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991–1993. 277 S. / 247 S. / 127 S., geb. DM 64,00 / DM 48,00 / DM 32,00

Das Manuskript zur „Einführung in die Philosophie“ ist „zwischen 1917 und 1932 entstanden und gewachsen“ (Vorw., 5) und erlaubt einen tieferen Einblick in das Denken der Husserl-Schülerin und in eigenen Bahnen denkenden Phänomenologin Edith Stein. Es gehört „zeitlich zu den frühen Schriften“, „erhellte jedoch inhaltlich ihr Gesamtwerk überall dort, wo das Wesen der

Person angesprochen und erläutert wird“ (ibid.). Das Werk wird – wie von den übrigen Titeln der Gesamtausgabe her gewohnt – durch einen mit Akribie verfaßten „Werkstattbericht“ der Hg.in Dr. LUCY GELBER eingeführt. Im Anhang findet sich zusätzlich ein recht substantielles Nachwort der Philosophin HANNA-BARBARA GERL.

Bei dem hier abgedruckten Werk handelt es sich um eine „Veröffentlichung des ältesten in Handschrift erhalten gebliebenen Manuskripts“ (7). Die Studie entstand „in unmittelbarem Anschluß an Edith Steins Diss. ‚Zum Problem der Einführung‘ ... und war von der Autorin nicht für eine Veröffentlichung vorgesehen, sondern bildete die Grundlage für weitere Studien, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswis-

senschaften' ..., 'Die ontische Struktur der Person' ..., 'Der Aufbau der menschlichen Person' (Vorlesungsmanuskript, Münster 1932/33; in Vorbereitung zur Veröffentlichung in ESW)" (7f). Edith Stein habe – so ist von der Hg. in weiter zu erfahren – das hier abgedruckte Manuskript im Jahre 1938 mit nach ESW genommen und dort in ihrer Zelle aufbewahrt (vgl. 8). Dies läßt ohne Zweifel „auf die Wertschätzung des Manuskripts durch die Autorin“ schließen (vgl. Nachwort von HANNA-BARBARA GERL, 265).

Entsprechend dem philosophischen Problembewußtsein der letzten vier Jh.e kreisen die Untersuchungen Edith Steins um zwei große Fragenkomplexe: I. um die Probleme der Naturphilosophie (37ff) und II. um die Probleme der Subjektivität. Im Rahmen des letztgenannten Fragenkomplexes stößt der Leser auf Problemerkörterungen, die von anderen, bereits veröffentlichten Schriften Edith Steins her, bekannt sind: Bewußtsein und Bewußtseinskenntnis – Die ontische Struktur (der Person) – Die Wissenschaften von der Subjektivität (vgl. dazu vor allem ‚Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften‘ und ‚Die ontische Struktur der Person‘).

Stein arbeitet methodisch stringent gemäß den einzelnen Stufen der phänomenologischen Reduktion das Wesen der jeweiligen Sache bzw. des jeweiligen Sachverhalts heraus. Ihre Untersuchungen erschöpfen sich deshalb nicht in der Spekulation, worunter der Alltagsverstand gelegentlich das Wesen und die Aufgabe der Philosophie versteht, ihre Untersuchungen verlaufen vielmehr streng wissenschaftlich und stehen unter einem objektiven Geltungsanspruch. Sie wählt dabei weder den Weg Kants noch den der transzendentalen Phänomenologie ihres Lehrers Edmund Husserl, sondern bietet – wie in einigen bereits veröffentlichten Schriften – eine phänomenologische Analyse von Sein und Bewußtsein, von Welt und Person. Edith Steins Untersuchungen wollen in diesem Zusammenhang deutlich machen, daß die menschliche Person mit Leib, Seele und Geist an die Welt rührt, womit eine These anklingt, die in dem philosophischen Hauptwerk von 1936 ‚Endliches und Ewiges Sein‘ weiterentwickelt wird. (Vgl. dazu Gerl, Hanna-Barbara: ‚Unerbittliches Licht. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. Mainz 1991)‘)

Beachtung verdient aber auch das mit sehr viel Sachverstand verfaßte Nachwort von HANNA-BARBARA GERL, das über eine bloße Würdigung hinaus geeignet ist, zum tieferen Verständnis der Untersuchungen Edith Steins beizutragen. Für Gerl tut sich in dem vorliegenden Werk aufgrund dessen Qualität und gerade im Hinblick auf dessen „nicht gänzlich ausgefeilten Charakter“ und das „offene Ende“ der Blick auf „in eine eindrucksvolle Werkstatt des Denkens“ (265). Für die Vf. in steht ferner fest, daß Edith Stein „aus einer zuversichtlichen Gewißheit des Zusammenhangs aller Erkenntnisse mit einem sinnvollen Ganzen“ (275) denkt. Das „Unzeitgemäße“ dieser Untersuchungen ist nach Gerl darin zu sehen, daß Stein „uneitel“ gänzlich zurücktritt „in die möglichst klare Wahrnehmung der Sache“, ferner „in ihre Schule, in eine über künftige Generationen sich ideal forterstreckende Denkgemeinschaft“ (276). Hier tauche zwar *Philosophia perennis* „nicht als Ausdruck auf“, sondern sei „der Sache nach angenommen und auch kraft einer soziologischen Organisation angestrebt, wenn sie auch als Aufgabengebiet in sich unendlich“ bleibe (ibid.). Schließlich sieht Gerl den Wert der Steinischen Erörterungen auch im Substantiellen: Edith Steins „Einführung in die Philosophie“ stelle „als Frage nach dem Sein, das ein Licht auf das menschliche Dasein werfen kann“, einen metaphysischen Ansatz dar, der bei aller Sprödigkeit der Gedanken mehr als andere philosophische Ansätze der Gegenwart „eine Teilstrecke erhellt hat, um ‚Welt zu verstehen‘“ (277).

Briefe an Roman Ingarden, 1917–1938.

Die hier erstmals abgedruckten Briefe Edith Steins an ihren ehemaligen Kommilitonen, den polnischen Philosophen Roman Ingarden, deren Originale sich in der Akademie der Wissenschaften in Warschau befinden, stellen nach Einschätzung der Hg. in einen „Höhepunkt in der Edition ihrer Schriften“ (5) dar.

Die Anmerkungen, die ein entscheidendes Licht auf die Hintergründe der Briefe werfen, stammen aus der Feder der Archivarin des Edith-Stein-Archivs im Kölner Karmel, Sr. MARIA AMATA NEYER O.C.D. HANNA-BARBARA GERL versteht es, auf geschickte Weise das historische Umfeld zu durchleuchten.

Die Briefe sind nach drei Abteilungen gegliedert:

- Wege und Umwege, 1919–1921
- Beruf und Berufung, 1922–1930
- Absprung ins Endgültige, 1931–1938

Bereits das umfangreiche und detailliert angelegte Register muß den Leser zwangsläufig „in die philosophische Szene der ersten Jahrzehnte unseres Jh.s“ zurückversetzen (5). Unter formalem Aspekt sind

die hier abgedruckten Briefe an Roman Ingarden wesentlich ausführlicher als die bereits in den Bänden VIII und IX der Ges. Schriften abgedruckten. Inhaltlich betrachtet zeigen die Briefe „private Anklänge“ (11), die von Edith Stein bisher so nicht bekannt sind.

Insbesondere die Briefe aus den Jahren 1917 und 1918 zeigen „eine tiefere als nur aus der gemeinsamen Dankbarkeit aufsteigende Freundschaft – sie lassen auf der Seite Edith Steins Liebe erkennen, dann Überwindung und Verzicht“ (ibid.). Aufgrund der offenkundigen Zurückweisung Ingardens (vielleicht auch eher Zurückhaltung!) ersetzt das Philosophieren später „den Ton des Herzens, den der andere nicht hören will“ (11). Die Intimität des Briefwechsels aus der Anfangsphase kommt vor allem in einem Brief vom 5. 7. 1918 zum Ausdruck, in dem Edith Stein Ingarden davor warnt, ihre Briefe jemals zu veröffentlichen (vgl. 111). Den Rezensenten selbst überkam beim ersten Lesen das Gefühl, als betrete er hier verbotenes Terrain, als verschaffe er sich Zugang zur „Intimperson“ eines Menschen, der sich – weil verstorben – dieses Eindringens nicht mehr erwehren könne. – „Warum in die Briefe eindringen?“, ist wohl deshalb auch die Frage, die sich Gerl stellt. Das Lesen dieser Briefe bedeute in jedem Fall „ein Eindringen“, nur ein Tagebuch wäre wohl „noch intimer“ (9). Gerl rechtfertigt dieses „Eindringen“ aufgrund des zeitlichen Abstandes, so daß dasselbe nun „nicht mehr zudringlich“ wirke (ibid.). Der Rezensent vermag diese Einlassung nicht nachzuvollziehen, ist aber der Auffassung, daß es der Verewigten durchaus Abbruch tut, wenn man sie bewußt in einer „Gloriole“ darstellt,¹ in der sie sich selbst wohl nie hätte sehen wollen.

Ohne Zweifel wird mit den Briefen auch eine biographische Lücke geschlossen, insofern diese – wie kaum ein anderes Zeugnis – „die innere Suchbewegung der jungen Doktorin und Privatassistentin Husserls“ in den Jahren 1917 bis 1921 zeigen (vgl. 10). Die Briefe bieten zum einen Einblick „in Edith Steins Seele“, zum anderen „in die Werkstatt der Phänomenologie in den 10er und 20er Jahren“. Was schließlich als Brücke zwischen Ingarden und Edith Stein über die zunehmende Distanzierung im privaten Bereich hinaus bleibt, ist die Phänomenologie.

Weil die Briefe Edith Steins für sich selbst sprechen, man ihre Sprache aber erst recht versteht, wenn man den Hintergrund kennt, ist es zweckdienlich, sich gründlich in GERLS einführende Worte zu vertiefen, weil darin so manches an Wissenschaftsgeschichte zur Sprache kommt, was sich in einer gängigen Philosophiegeschichte nicht einfach nachlesen läßt. Gerl gibt u. a. einen kurzen Abriß des wissenschaftlichen Werdegangs Edmund Husserls und der von ihm begründeten Phänomenologie sowie der Aktivitäten des „Göttinger Phänomenologenkreises“. Ungeachtet der wissenschaftlichen Intentionen dieses kleinen, aber gewichtigen Zirkels darf als Novum angesehen werden, daß ihm auch Frauen angehörten (vgl. 16). Dankbar wird der Leser auch die hier abgedruckte Kurzbiographie des Philosophen Roman Ingarden (17f) zur Kenntnis nehmen sowie die Darstellung seines wissenschaftlichen Werdegangs und seiner Forschungsintentionen. Es überrascht nicht wenig zu erfahren, „daß Edith Stein (u. a.) 1929/30 Ingardens Literarisches Kunstwerk bis in Einzelheiten hinein überarbeitete und außerdem für den Druck beim deutschen Verlag Niemeyer in Halle sorgte“ (19). Die Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Werken und Forschungsvorhaben Ingardens belegt übrigens sehr deutlich Edith Steins Fähigkeit des „kongenialen Einfühlens(s) in die Gedankenwelt eines anderen“ (ibid.).

Des weiteren eröffnen die Briefe der Husserl-Forschung Einblicke in eine wichtige Schaffensperiode des Phänomenologen, in die Zeit, als Edith Stein in Freiburg seine Assistentin war. Die Briefe geben in diesem Zusammenhang die Möglichkeit eines gründlichen Einblicks in die Arbeit Edith Steins an Husserls Werk und dessen Aufbereitung für die spätere Publikation.

Darüber hinaus erhält man beim Lesen der Briefe Kenntnis vom Gespräch zwischen der preußischen Patriotin Edith Stein und einem polnischen Patrioten, zugleich ein erschütterndes Zeugnis tragischer Treue zu einem Land, aus dem sie später ausgestoßen und zur Vernichtung gebracht wurde.

Unter dem Aspekt „Glauben mit oder gegen die Philosophie“ lassen die Briefe Ingardens an Edith Stein, die freilich hier nicht abgedruckt sind, „intellektuelle Barrieren“ hinsichtlich des „Heimflie-

¹ In diesem Zusammenhang sei nur auf die Einlassung von Beat W. Imhof verwiesen, die „zahlreichen Schriften über Edith Stein“ dienten „in ihrer Mehrheit einem einzigen Zweck“: sie verstärkten „den unechten Kult um Edith Stein, ihre Glorifikation“ (Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk. Hg. v. H. A. Salmony. Erster Bd., Basel, Boston: Birkhäuser 1987. 352 S. (BBPG 10), geb. DM 74,00, S. 18.). Imhof hegt sogar „Zweifel an der einwandfreien editorischen Arbeit des Steinischen Briefwechsels“, weil „sämtlicher Briefwechsel“ in den oben in Betracht kommenden Jahren „plötzlich völlig grundlos“ abbreche. (Ibid., S. 103.)

gen(s)‘ seiner Freundin zum Christentum“ erahnen (23). Der Vorwurf Ingardens, der sich indirekt aus den Briefen Edith Steins erschließen läßt, ist „weniger persönlicher als grundsätzlicher Natur“. Er hält ihr offenbar vor, „die intellektuelle Arbeit auf Glaubensausagen zu stützen, und umgekehrt: Offenbarung durch das Instrument der Rationalität zu erhellen“ (23 – vgl. Brief vom 10. 2. 1928). Edith Steins Erwiderungen, so wie sie sich auf direkte Weise in ihren Briefen dartun, sind in diesem Zusammenhang aus einer unglaublichen Offenheit und Gradlinigkeit heraus verfaßt.

Die Briefe brechen ab mit dem Jahr 1938. Den letzten Brief an Ingarden verfaßte Edith Stein aus Anlaß von Husserls Tod am 6. Mai 1938. Sie spricht darin von einem „seligen Sterben“ des verehrten Meisters, „das keine Trauer der Zurückbleibenden will“ (239). Der Tod Husserls bildet den Schlußstein einer Freundschaft, die sich ursprünglich am Werk dieses großen Philosophen entzündete. Freilich gab auch die bevorstehende Flucht nach Echt am 31. Dezember 1938 den äußeren Anlaß für den Abbruch der Korrespondenz, von der Gerl sagt, daß sie „überfließend begann, im Ausschütten und Sich-Bezwingen eines Gemüts“, um sodann in ein „gelassenes, schön und unkommentiert in sich ruhendes Zuhause sein“ einzumünden (24). Dieses „Zuhause sein“ charakterisiert sehr eindringlich, was Edith Stein in einem Brief vom Sommer 1937 an Roman Ingarden über den Orden der Karmelitinnen schreibt, in dem sie 1933 ihre Heimat gefunden hatte: „Wir glauben, daß es Gott gefällt, sich eine kleine Schar von Menschen auszuwählen, die besonders nahen Anteil an seinem eigenen Leben haben sollen, und glauben, zu diesen Glücklichen zu gehören“ (238).

Der 3. hier zur Diskussion stehende Bd, betitelt ‚Erkenntnis und Glaube‘, enthält weitere, zum großen Teil noch nicht veröffentlichte wissenschaftliche Kostbarkeiten aus der Feder Edith Steins.

Die hier abgedruckten Arbeiten sind insgesamt zwischen 1929 und 1941 entstanden. Im einzelnen handelt es sich um folgende Abhandlungen: die ursprüngliche Fassung des Aufsatzes ‚Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino‘, betitelt ‚Was ist Philosophie?‘; eine Studie über ‚Erkenntnis – Wahrheit – Sein‘ (Vorarbeiten für eine Vorlesung in Münster 1932/33); ein Fragment mit dem Titel ‚Aktuelles und ideales Sein – Species – Urbild und Abbild‘, das in thematischem Zusammenhang steht mit der Studie ‚Akt und Potenz‘ und den Vorlesungen in Münster 1932/33; ein Fragment einer vorausgehenden Fassung des Vorworts zum philosophischen Hauptwerk ‚Endliches und Ewiges Sein‘ (1936); ferner die revidierte und ergänzte Neuausgabe des 1940/41 für die amerikanische Zeitschrift ‚The Thomist‘ verfaßte Studie über die symbolische Theologie des christlichen Neuplatonikers Dionysios Areopagita, betitelt ‚Wege der Gotteserkenntnis‘.

Von den hier gesammelten Studien gehört ohne Zweifel der Beitrag ‚Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino‘ zu den ganz besonderen Kostbarkeiten der Edith-Stein-Literatur. Es handelt sich dabei – wie bereits angedeutet – um die bisher nicht veröffentlichte Urfassung eines Beitrages für eine Festschrift, die Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet war und im Jahre 1929 als Ergänzungsband zum ‚Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung‘ erschien. Zur Entstehungsgeschichte dieses Beitrages schreibt Erich Przywara (In und Gegen, Nürnberg 1955, 63), es sei Edith Steins ursprüngliche Absicht gewesen, „die Phänomenologie E. Husserls und die Philosophie und Theologie Thomas‘ von Aquin Aug in Aug zueinander zu stellen: wie sie es am eindringlichsten für die Festschrift für E. Husserl in einem auch künstlerisch bedeutenden Gespräch zwischen E. Husserl und Thomas von Aquin später darstellte, das sie freilich dann auf Wunsch von Martin Heidegger in einen sogenannten neutralen Artikel verwandeln mußte ...“² Der von Edith Stein ursprünglich verfaßte Dialog, der seiner Form halber Heideggers Mißfallen erregte, ist von einer seltenen Frische, was alleine das eingangs skizzierte Szenario anbelangt:

Herr Geheimrat Husserl befindet sich in seinem Studierzimmer in Freiburg. Es ist der 8. April 1929, also just der 70. Geburtstag des Philosophen, und zwar bereits spät am Abend. Husserl, zunächst allein im Zimmer, spricht folgenden Monolog:

Die lieben Leute haben es herzlich gut gemeint mit ihren Glückwunschbesuchen; und gewiß, ich hätte keinen missen mögen. Aber nach einem solchen Tage ist es schwer, zu Ruhe zu kommen und ich habe doch immer auf gute Nachtruhe gehalten. Wahrhaftig, nach all dem Geplauder wünschte ich mir jetzt ein ordentliches, philosophisches Gespräch, damit im Kopf wieder alles in die richtigen Bahnen käme.

(Es klopft.) So spät noch? Herein, bitte!

Es öffnet sich die Tür, und herein tritt ein Dominikanermönch in weißem Habit und schwarzem Mantel: Thomas von Aquin höchst persönlich!

Verzeihen Sie die nächtliche Störung, Herr Geheimrat. Aber ich habe Ihre letzten Worte gehört und danach dachte ich, ich könnte es noch wagen. Sprechen wollte ich Sie heute gern und unter vier Augen, denn in Gesellschaft beuge ich mich nicht. Bis jetzt gab es aber seit dem frühen Morgen keine Möglichkeit, Sie allein zu treffen.

H. (sehr liebenswürdig, aber ein wenig verlegen): Sie sind herzlich willkommen, Hochwürdiger Herr Pater, doch offen gestanden – ich hatte so manchen Ordensmann unter meinen Schülern, aber von dieser Farbe, so viel ich mich erinnere, noch keinen. Bitte, helfen Sie meinem schlechten Gedächtnis gütig nach.

Der Pater (mit einem leichten Lächeln): Ich habe nie zu Ihren Füßen gesessen. Nur aus weiter Ferne habe ich das Werden und Wachsen Ihrer Philosophie mit großer Anteilnahme verfolgt und mancher Ihrer Schüler ist zu mir gekommen und hat mir von Ihnen erzählt. Ich bin Thomas von Aquin.

H.: Das ist freilich die größte Überraschung dieses Tages. Darf ich Sie bitten, Platz zu nehmen? Ich bitte um Vergebung, wenn ich nicht verstehe, in den richtigen Formen mit Ihnen umzugehen. Ich wäre für eine Belehrung dankbar.

Th.: Bitte, nur ganz zwanglos. Behandeln Sie mich wie jeden anderen Besucher, der zu einem philosophischen Gespräch zu Ihnen kommt. Dazu bin ich nämlich da.

H.: Dann bitte, hier in der Ecke des alten Ledersofas. Es stammt noch aus meiner Privatdozentenzeit, aber es ist sehr bequem und ich gedenke, mich nicht mehr davon zu trennen. Ich darf mich hier gleich daneben in meinen alten Sessel setzen? Und nun kann das Gespräch beginnen. ...

Gegensätze und Gemeinsamkeiten kommen in dem nun folgenden Dialog zur Sprache. Beide Gesprächspartner sind vom Geist echten Philosophierens beseelt; sie sind bemüht, dem logos bzw. der ratio nachzuspüren. Beiden ist die Absicht gemeinsam, Philosophie als strenge Wissenschaft zu treiben; denn „Philosophie ist keine Sache des Gefühls und der Phantasie, der hochfliegenden Schwärmerie oder der persönlichen Ansicht, sozusagen Geschmackssache, sondern eine Sache der ernst und nüchtern forschenden Vernunft“ (zit. nach der gedruckten Fassung. A.a.O., S. 316). Sowohl Husserl als auch Thomas sind der Überzeugung, daß die Welt von einem logos durchwaltet ist, den es im Philosophieren aufzuspüren gilt, aber über die Grenzen, die der Vernunft dabei gesetzt sind, gehen eben die Meinungen beider auseinander.

Die hier abgedruckte dialogische Fassung der Gegenüberstellung der Philosophie des Aquinaten und des Phänomenologen Edmund Husserl wurde für die Veröffentlichung in der Festschrift – wie erkennbar – stark überarbeitet und begrifflich präzisiert, doch stellt sie im Gegensatz dazu ein solch lebendiges Zeugnis des Philosophierens dar, wie es die Philosophiegeschichte nur sehr selten aufzuweisen hat.

Koblentz

Bruno H. Reifenrath

Gerl, Hanna-Barbara: **Unerbittliches Licht**. Edith Stein – Philosophie, Mystik, Leben. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1991, 204 S., Ln. DM 36,00

Genau 100 Jahre nach der Geburt und beinahe 50 Jahre nach dem spurenlosen Ende E. Steins (1891–1942) in Auschwitz legte die Autorin von „Romano Guardini 1885–1968“ (Mainz, 3. Aufl. 1987) eine Studie über diese reich begabte, jedoch tief gedemütigte, in der Nachfolge Jesu stehende Jüdin, Philosophin und Märtyrerin vor. Wer Person und Werk jener außergewöhnlichen Frau verstehen will, der findet in dem hier vorzustellenden Buch eine Fülle zuverlässiger Informationen. Dabei geht es der Vf. primär nicht um die Wiedergabe des schon weithin aufgehellten Biographischen, sondern „um das Darstellen einer Haltung ... die in ein Gehaltensein übergeht“ (14). Die mit hoher Sachkompetenz und innerer Anteilnahme geschriebene Veröffentlichung verdient eine ausführlichere Darstellung.

Der „Grundzüge eines Lebens“ überschriebene Teil I (11–40) beschränkt sich auf das biographisch Notwendige: Herkunft und Jahre der Kindheit; Beginn des Studiums der Germanistik und Psychologie in Breslau (1911); Hinwendung zur Philosophie aufgrund der Lektüre der ‚Logischen Untersuchungen‘ von E. Husserl; der Wechsel zu Husserl nach Göttingen (1913) und zusammen mit Husserl nach Freiburg (1916), Promotion mit Auszeichnung über das Thema ‚Einfühlung‘; Privatassistentin Husserls bis 1918; Jahre umstürzender Veränderung (zwei zerbrochene Liebesbeziehungen); Hinwendung zum Christentum und Empfang der Taufe 1922; Lehrtätigkeit am Pädagogischen Seminar in Speyer 1923–31; Dozentin am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster 1932–1933; Eintritt in den Karmel in Köln 1933; Wechsel in den holländischen Karmel Echt 1938; Verhaftung durch die Gestapo am 2. August 1942. – Im Anschluß an diese „Lebenslinien“ wird im Kap. III, „Versöhnung durch Sühne“ (34–40), der ebenso kühne wie gelungene Versuch einer Deutung des in ein Martyrium mündenden Lebens der E. Stein auf dem Hintergrund jüdisch-christlicher Symbole und Begriffe (alttestamentliche Riten am Versöhnungstag, ‚holocaustum‘, neutestamentliches Pascha, Lebensform im Karmel) unternommen.

² Zitiert nach Maria Amata Neyer O.C.D. (Bd XIV der Ges.W., Anm. 5, S. 197).

Teil II (43–77) zeigt E. Stein als eine „Vordenkerin der Frauenfrage“ (56), die sich durch Sachlichkeit, Nüchternheit und wohlthuende Rationalität auszeichnete. Schon zu einer Zeit, da die historisch-kritische Methode erst fachintern diskutiert wurde, schreckte sie vor Schwierigkeiten im Umgang mit den Texten der Bibel zum Thema Frau keineswegs zurück. Im Gegenteil, sie entdeckte gerade mit Hilfe der Bibel Gott in der Frau und die Frau in Gott, und sie wagte es sogar, über die kanonistischen und dogmatischen Bedingungen einer Teilhabe der Frau am kirchlichen Amt „sachbezogen und unemotional“ (63) nachzudenken. Die anthropologische Frage nach der ‚weiblichen Eigenart‘ beantwortete sie, von der Phänomenologie ausgehend, zwar mit einem Ja (66), zu einem anderen Ergebnis kam sie jedoch über den Ansatz des Personseins, dem sie das Frausein nachordnete. Ihre Forderungen nach Gleichstellung der Frau in Beruf, Gesellschaft und Politik übertrug sie somit nicht.

E. Stein war von Beruf Philosophin. Eine ursprünglich über das Verhältnis von „Potenz und Akt“ geplante Habil.-Schrift arbeitete sie 1936 zu ihrem philosophischen Hauptwerk „Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins“ aus. Analysen jenes Werkes bilden im Teil III, „Philosophie im Aufstieg“ (81–155), den Kern der ganzen Studie. Biographisch aufschlußreich sind die Kap. VII und VIII (81–104), die jeweils in einer knappen, aber präzisen Skizze über Husserls Phänomenologie und Heideggers Existentialphilosophie informieren. E. Stein erblickte das Ziel des Denkens vorzüglich in der Philosophie der Person. Sie folgte ihrem ‚Meister‘ Husserl nur ein Stück auf dem Weg der Phänomenologie. Noch entschiedener trennte sie sich von der Philosophie Heideggers, zu dem sie auch der angestrebten Habituation halber intensive Kontakte aufgenommen hatte, dessen „geradezu magischem Einfluß auf die Jüngeren und Gleichaltrigen“ (97, Gadamer) sie sich jedoch zu entziehen wußte. Die Vf. faßt die Kritik E. Steins an Heideggers „Sein und Zeit“ in acht Punkten zusammen (102–104). Im Blick auf diese Punkte fällt es nicht schwer, in „Endliches und ewiges Sein“ eine christliche, zunächst an Thomas von Aquin orientierte Auseinandersetzung mit dem Heideggerschen Existentialismus zu erkennen.

Als E. Stein sich 1925 mit Thomas von Aquin zu beschäftigen begann, erreichte die Thomas-Renaissance des 20. Jh.s gerade ihren Höhepunkt. Sie übertrug 1925–1929 dessen „Quaestiones disputatae de veritate“ ins Deutsche, verfaßte 1929 die Schrift „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino“ und arbeitete 1930–1931 an der unveröffentlichten Studie über „Potenz und Akt“. Bezeichnenderweise wandte sie sich dann in ihrem Hauptwerk von Thomas immer mehr ab – und Augustinus zu. Im Denken des Kirchenvaters spielte nämlich das ‚Ich‘ als fließende Mitte zwischen dem reinen Sein und dem Nichtsein eine dominierende Rolle. Dieses ‚doppelbödige‘ Ich eröffnete E. Stein einen methodisch gesicherten Zugang zum Sein. Zugleich sah sie darin die Brücke sowohl zur antiken griechischen Seins- wie auch zur modernen, von Descartes initiierten, sodann von Husserl und Heidegger weiterentwickelten Transzendentalphilosophie (117–121). Als gläubige Christin faszinierte sie am augustinischen Philosophieren das Miteinbeziehen von Offenbarungstexten – konkret: der (freilich augustinisch interpretierten) Ich- und Selbstaussage Gottes in Ex 3,14 (nicht Genesis! 131) – in die Seinsreflexion.

Im Hauptwerk E. Steins bestimmen ab Kap. 7 augustinische Gedankenmuster in Form aufgewiesener Analogien von Ternaren zwischen endlichem und ewigen Sein den Gang der Untersuchung. Solches Aufweisen, das antiken Ordodenen folgt, nennt die Vf. im Blick auf E. Stein ein „phänomenologisches Meisterstück“ (140). Es erreicht seinen Höhepunkt in der philosophischen Reflexion des (ad similitudinem et imaginem dei, cf. Gn 1,26) erschaffenen Menschen. Im Horizont ihrer auf das ‚Ich‘ konzentrierten Seinsauslegung verdeutlicht E. Stein sodann auch das Unzugängliche der menschlichen Individualität: Der in sich geschlossene, jedoch über sich selbst hinaus offene Geist des Menschen vermag sich nicht auszuloten. Die das philosophische Anliegen E. Steins verdeutlichenden Sätze der Vf.: „Niemand kennt den anderen, noch weniger sich selbst im Innersten und Eigensten. Selbsterkenntnis ist paradoxerweise Erkenntnis durch Gott“ (146), berühren sich übrigens eng mit dem Vortrag, den der ebenfalls von der Phänomenologie geprägte Romano Guardini auf dem Katholikentag 1952 in Berlin gehalten hatte: „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen“ (Würzburg o. J.). Erinnert sei noch an Augustins „grande profundum est ipse homo“, Confessiones 4,14,21.

In ihrem „Versuch einer Würdigung der Philosophie Edith Steins“ (148–155) verweist die Vf. auf die vollzogenen Wenden: von Husserl zu Thomas und von Thomas zu Augustin. Dennoch, so meint sie, könne man „in einem delikaten Sinne sagen, daß Husserl bei Edith Stein letztlich doch über Thomas den Sieg davon getragen habe“, ja, sie habe gerade durch die Wahl Augustins zum Mentor ihrer Aufstiegsphilosophie „Husserl selbst geweitet“ (151). Die Vf. übergeht die Verstehensschwierigkeiten, mit denen ein solcher Versuch des Aufstiegs zum Sinn des Seins heutzutage zu ringen hat, nicht. Sie zitiert Sören Kierkegaard und Karl Barth, die einen Aufstieg von der Schöpfung oder von der Geschichte zu Gott als eine Vermessenheit betrachteten und das ‚katholische Analogiedenken‘ a limine ablehnten. Sie verweist aber auch auf Vertreter gegenläufiger theologischer Tendenzen, insbesondere in den dreißiger Jahren unseres Jh.s, die einem Weg zu Gott über die Vernunft das Wort redeten. Daher ihr Urteil über das philosophische Denken E. Steins: „Vernunft wird von der Gnade nicht entmächtigt. Wahrheit muß sich vor dem Verstand ausweisen können – auch religiöse Wahrheit. So unternimmt Edith Stein gegen den damaligen (wie auch heute noch nicht überwundenen) Trend eine Erhellung des Religiösen durch das Denken“ (153).

War E. Stein eine Mystikerin? Auf diese Frage erteilt die Vf. keine eindeutige Antwort. Sie unterstreicht jedoch durch den „Rationalität und Mystik“ betitelten Teil IV ihres Buches (159–187) die mit erstaunlichem Einfühlungsvermögen gepaarte hohe Sachkompetenz E. Steins bei der Erhellung und Vertiefung der Mystik. In einer kompositorischen Klimax werden zunächst (159–165) drei Referate bzw. Ansprachen dargestellt: über das Mysterium der Menschwerdung (Vortrag 1931 in Beuron) und über das Fest der Epiphanie (Ansprachen 1940 und 1941 im holländischen Karmel in Echt). Ein weiterer Abschnitt (166–177) ist der Beschäftigung E. Steins mit Dionysius Areopagita, dem Meister der negativen Theologie, gewidmet, von dem sie sich angezogen fühlte und von dessen Werk sie ebenfalls mehrere Schriften ins Deutsche übertrug. Das Grundkonzept der dionysischen Sicht von Gott und Welt wird bündig dargestellt. Die Vf. hält jedoch bei aller klaren theologischen Gedankenführung E. Steins deren Würdigung des Areopagiten für schwierig: „Anders als in ihrem Hauptwerk bleibt die philosophische Betrachtung nicht mehr innerhalb der Grenzen des Rationalen, die dann jeweils durch eine Art Sprung überwunden werden. Edith Stein befindet sich hier vielmehr in einer die Grenze selbst abbauenden Verstandestätigkeit“ (176).

Das letzte Kap. des Buches (178–187) trägt die Überschrift: „Im Dunkel wohl geborgen“. Zum 400. Geburtstag des Johannes von Kreuz, 1942, erhielt E. Stein von ihrer Obrigkeit den Auftrag, eine Monographie über diesen Klassiker der spanischen Mystik zu verfassen, an der sie bis zum Tag ihrer Verhaftung arbeitete. Der Titel „Kreuzeswissenschaft“ verdeutlicht abermals etwas von der Prävalenz des Rationalen in der Persönlichkeitsstruktur der E. Stein: Selbst im äußersten Dunkel des Glaubens, wofür das Kreuz als Symbol steht, sucht sie das Verstehen. Johannes von Kreuz spricht im Anschluß an die paulinische ‚kenosis‘ von der ‚annihilatio‘. E. Stein verdeutlicht diesen negativen Begriff an der Kreuzigung Jesu, und die Vf. ihrerseits kommentiert unerbittlich eindringlich: „Dies ist der Endpunkt in jedem Sinne: die Zerschlagung der Gottesbeziehung durch Gott selbst“ (183). Freilich, nicht das Dunkel hat das letzte Wort in der Kreuzeswissenschaft, sondern das Licht. Kreuzeswissenschaft hat es nun einmal mit der Dialektik des Paradoxen zu tun: mit dem Reichtum in der Armut, mit dem Schweigen im Wort, mit dem Trost in den Tränen, mit dem Heil in der Entfremdung, mit dem Licht im Dunkeln, eben mit dem ‚unerbittlichen Licht‘ (186).

Mit diesem Buch, das einer am christlichen Glauben auch philosophisch-theologisch interessierten Leserschaft eine fesselnde Lektüre verspricht, hat Hanna-Barbara Gerl ihre Meisterschaft in dem Genre der biographischen Literatur erneut unter Beweis gestellt. Ihr ist es gelungen, E. Steins geistig-geistliche Entwicklung und Reifung so darzustellen, daß dabei zugleich auch der Umbruch im Katholizismus der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jh.s gebührend mit zur Sprache kommt. Gibt es eine christliche Philosophie? Die Beantwortung dieser Frage seitens der in die katholische Kirche eingebundenen Intellektuellen jener Zeit hatte deren Ausbruch aus dem verordneten Getto des Denkens zur Voraussetzung. Die Vf. nennt neben E. Stein Dutzende erstrangiger Namen, die jenen Ausbruch wagten und dem christlich-philosophischen Denken durch die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie eine neue Grundrichtung wiesen. Allein schon auf dem Hintergrund dieses brillant gezeichneten geistesgeschichtlichen Tableaus treten die Gestalt und das Werk E. Steins in ein denkbar helles Licht. Die Vf. begnügt sich jedoch mit der Würdigung der philosophischen Leistung E. Steins, an deren Schriften sie das Unhistorische in der Darstellung zu Recht kritisiert, nicht. Sie läßt deren geistige Leistung vielmehr in einer Wissenschaft kulminieren, vor der alle Kritik verstummt. „Unerbittliches Licht“ ist ein Buch für gebildete Christen; es macht betroffen und nachdenklich. Man kann ihm gerade auch deshalb nicht genug Leser wünschen.

Würzburg/Gießen

Cornelius Mayer

Otto, Elisabeth: **Welt, Person, Gott.** Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein. – Vallendar-Schönstatt: Patris Verlag 1990. 214 S. (Diss. der Kath.-Theol. Fak. der Universität Tübingen), kart. DM 42,00

O. überrascht den Leser im Vorwort zu ihren eigentlichen Untersuchungen mit der Behauptung, Edith Stein habe „als Theologin ... bis heute wenig – wenn überhaupt – Beachtung gefunden“, wohl „weil sie keine Theologin im fachmäßigen Sinne des Wortes“ gewesen sei (15). Soll Edith Stein, der Autorin der „Kreuzeswissenschaft“, nachdem sie von Josef Stellmach hinsichtlich ihres „philosophischen“ Hauptwerkes aus dem Kreise der Fachphilosophen verwiesen wurde,¹ nun auch noch die theologische Kompetenz aberkannt werden? Hat der Rez. die zahlreichen Veröffentlichungen von Fachtheologen fälschlicherweise zur Theologie gerechnet?²

¹ Vgl. Stellmach, Joseph: Das Werk Edith Steins im Spannungsfeld von Wissen und Glauben. In: Rhein-Pfälzische Schulblätter 18, 1967, 49–52.

² Vgl. Reifenrath, Bruno H.: Erziehung im Lichte des Ewigen. Die Pädagogik Edith Steins. Frankfurt a. M. 1985, S. 425ff.

Oder legitimiert die Doktorandin O. einfach ihr Vorhaben mit dem bei Inaugural-Diss. schon geläufigen Hinweis, mit den beabsichtigten Untersuchungen wissenschaftliches Neuland zu betreten? – Tatsache ist wohl, daß sich Edith Stein, eine der bedeutendsten Frauengestalten unseres Jhs., weder in das Klischee einer Fach- oder Kathederphilosophin noch einer Fachtheologin pressen läßt, was u. a. auch in den Darlegungen von O. deutlich wird, die in der Tat mit einer bisher in den einschlägigen Veröffentlichungen über die Theologie Edith Steins nicht anzutreffenden wissenschaftlichen Akribie die theologischen Grundlagen ihrer Mystik zur Sprache bringen.

O. hat sich zum Ziel gesetzt, „die von Edith Stein aufgezeigten theologischen Grundlagen ihrer mystischen Erfahrungen aus ihren Schriften herauszuarbeiten, ihre philosophischen Voraussetzungen zu untersuchen, die Grundtermini ihrer Mystik zu erläutern und ihr theologisches Grundproblem zu klären“ (ibd.). Freilich wird bei Edith Stein Theologie nicht vorrangig als reflektierte Theologie, sondern eher im Sinne einer „gelebten und erlittenen Theologie“ thematisch, worauf sich O. entschieden einläßt: Sie betrachtet die „persönliche Lebensgeschichte“ Edith Steins als „Schlüssel zum Verständnis ihrer Philosophie“, begreift „die Seele als Mitte der menschlichen Person“ und macht dies methodisch zum „Ausgangs- und Schwerpunkt“ ihrer Untersuchungen. Dies, die menschliche Person, sei auch das „Grundthema“ in den Schriften Edith Steins und zugleich zu dem ihr Leben prägenden theologischen Gehalt geworden (vgl. S. 16). Im Zuge der Aneignung des Glaubens erkenne Edith Stein, „daß Jesus Christus die Antwort“ sei „auf ihre Grundfrage nach dem Sinn der menschlichen Person“ (ibd.). „In dieser Existenzweise der Liebe (zu Christus) die eigene Existenz verzehren“ heiße nach Edith Stein „Glied-sein am mystischen Leib Christi“, heiße „Mystiker sein“ (ibd.).

Im Anschluß an diese Vorüberlegungen formuliert Elisabeth Otto die eigentliche Grundthese ihrer Untersuchungen: Die „früheste Frage als existentielle Grundfrage nach der Heilswirklichkeit“ und die Suche nach einer Lösungsmöglichkeit derselben bilde den „Schlüssel zum Verständnis der Zusammenschau von Wissen und Glauben, von Philosophie und Theologie bei Edith Stein“ (18). Dabei möchte O. die „Grenzüberschreitung von der Philosophie in die Theologie, in das konsequent gelebte und denkend verantwortete Christentum“ aufzeigen (ibd.).

O. gliedert ihre Untersuchungen in vier umfassende und konzentriert gefaßte Kap.: Grundlinien im Denken Edith Steins (1) – Die Phänomenologische Bestimmung der Person (2) – Auf dem Weg zu einem Denken aus gelebter Glaubenserfahrung (3) – Deutung der Person aus denkendem Glauben (4). Dabei wird deutlich, daß das Denken nicht einfach das Leben Edith Steins begleitet, sondern seinen tiefsten Sitz in demselben hat. Ihr Leben fordert sie in gleicher Weise zur geistigen Auseinandersetzung heraus wie auch ihr Denken dieses Leben bestimmt. Philosophieren und die Beschäftigung mit theologischen Problemstellungen sind bei ihr keine rein akademische Angelegenheit, sondern immer zugleich Vollzug geistiger Existenz.

Eine wissenschaftliche Untersuchung, die sich unter dem Anspruch der von O. aufgeworfenen Fragestellung auf die Vita und das Denken Edith Steins einläßt, hat freilich unter den soeben erwähnten Voraussetzungen mit einer Problematik zu ringen, die sich von der Sache her fast zwangsläufig einstellen muß: Es werden zwischen Denken und Leben „Brücken“ geschlagen, die ohne Zweifel so sein könnten, aber eben nicht sein müßten. Es werden in die Person Edith Steins Glaubensvollzüge und ein Ringen um Probleme hineininterpretiert, die so hätten abgelaufen sein können, aber nicht zwangsläufig müssen. Selbstredend handelt es sich hierbei um eine Problematik, die allem Verstehen eigentümlich ist! – Was O. in diesem Zusammenhang als wissenschaftlich gesichert präsentiert, muß den Leser deshalb zum Teil eher als hypothetisch, wenn auch als durchaus begründet anmuten. Der Rez. möchte dies an zwei Beispielen verdeutlichen:

a) O. referiert jene bedeutsame Passage aus der Autobiographie Edith Steins, in der dieselbe sehr eindrucksvoll über die Begegnung mit Max Scheler in Göttingen berichtet und ihre „erste Berührung mit dieser bis dahin völlig unbekannten Welt“ des katholischen Glaubens schildert. Daraus zieht O. dann ziemlich unvermittelt folgenden Schluß: „Edith Stein kam mit der Welt christlichen Glaubens in Berührung durch glaubwürdige Zeugen. ... Sie erfuhr, wie Glauben geht, durch ihre Bereitschaft, die rationalistischen Vorurteile abzulegen und sich ganz offen auf Personen einzulassen und ihnen zu vertrauen. Sie mußte Glauben wagen, um ihn zu erfahren als ein Geschehen von Person zu Person. Sie erlebte, daß es sich beim Glauben um eine Beziehung zwischen Personen handelte, die den Kern der Person anging und betraf“ (56f.). – Zum einen sei hier die Frage gestattet, ob es sich nicht an dieser Stelle um eine Überinterpretation der Begegnung Edith Steins mit Max Scheler

handelt: denn sie war nicht in die Lage versetzt, den Glauben der Person Scheler nachzuvollziehen, sondern erlebte den über religiöse Phänomene redenden Philosophen. Hier mag vielleicht das Erlebnis der Glaubenszuversicht der Anna Reinach, das O. an anderer Stelle zur Sprache bringt, in dem Sinne nachhaltiger gewirkt haben, daß für Edith Stein „die Stärke des Ergriffenseins einiger Personen zur Spur und zum Zeichen eines ergreifenden und umgreifenden Personseins“ (57) wurde. Mag sein, daß sich bei Edith Stein die existentielle Entscheidung zum Glauben an den Gott der Christen durch mitmenschliche Begegnungen, auf anthropologischem Wege, anbahnte, Scheler bezeichnet einen solchen Vorgang als „mittelbaren Weg“ zum Glauben. Der andere, von Scheler beschriebene „unmittelbare Weg“ scheint dem Rez. an hinsichtlich der Vita Edith Steins wahrscheinlicher zu sein: „Der ... mehr persönliche Weg (zum Glauben) besteht in dem vorwiegend plötzlichen oder doch schubartig wachsenden Zureinsichtkommen, daß die Substanz der Person ihren vollen Daseinssinn und ihre Rettung und tiefste Läuterung nur finden kann in der Hingabe an Gott und in der freien Unterordnung unter die göttliche Macht. Tiefgehende persönliche Erlebnisse sind vor allem das Vehikel dieser Art der Bekehrung“³. Auch bahnt sich, wie O. selbst im Verlauf ihrer Untersuchungen deutlich macht, bei Edith Stein zu diesem Zeitpunkt keine Personphilosophie aus einer „gelebten Glaubenserfahrung“ an, wie sie im philosophischen Hauptwerk der Verewigten („Endliches und Ewiges Sein“) zur Darstellung kommt. Edith Stein „wollte (zunächst) mit Hilfe der Phänomenologie als philosophischer Methode die Wahrheit über den Aufbau der menschlichen Person finden.“ (ibd.)

b) Was die Phänomenologin Edith Stein hypothetisch annimmt, muß nicht aus ihrer eigenen existentiellen Betroffenheit resultieren: In dem auf S. 102 des Buches von O. zitierten Passus wird – getreu der phänomenologischen Einstellung – das Phänomen des „Ruhens in Gott“ beschrieben, das aufgrund von Selbstwahrnehmung oder von Einfühlung in eine fremde Person erfahrbar ist. Das kommt aber keinesfalls einer Setzung Gottes als eines realiter Existierenden gleich: denn nicht Gott, sondern das Phänomen des Ruhens wird originär erfahren.⁴

Mit profunder Sachkenntnis charakterisiert O. in den beiden ersten Kap.n ihrer Diss. die philosophische Position der von Husserl vertretenen Phänomenologie und der damit verbundenen methodischen Strategien. Treffsicher weiß sie mit der phänomenologischen Begrifflichkeit umzugehen. Ihre Argumentationsfiguren könnte man in diesem Zusammenhang schon fast als „klassisch“ bezeichnen. Dabei greift sie sowohl auf die Originalwerke Husserls als auch die einschlägige Sekundärliteratur, vor allem aber auf Edith Steins phänomenologische Studien („Zum Problem der Einfühlung“, „Psychische Kausalität“, „Individuum und Gemeinschaft“) zurück, um die transzendente Reduktion und das Problem der Konstitution von Akt- und Gegenstandssphäre zu erörtern. Auch in diesem Kontext sucht O. Ansatzpunkte für die später vollzogene Metanoia der Atheistin Edith Stein. – Der Rez. meint jedoch, daß sich das vermeintliche Brückenglied, das von O. aufgedeckt wird, so nicht bietet: Edith Stein – so O. – stehe vor der „Alternative, ob sie sich selbst durch die Konstitution der transzendenten Objekte im immanent Gegebenen, dem reinen Bewußtsein, eine Letztbegründung geben“ könne, „oder ob sie sich von einem letzten und absoluten Grund, vor Gott“ beugen und ihn anerkennen könne (103). Für den Rez. steht in Frage, ob es sich hier tatsächlich um eine Alternative handelt! Im ersten Fall geht es doch wohl um einen Akt der Kognition, im zweiten um einen Akt des Glaubens! Andererseits heißt es dann bei O., daß Gott Edith Stein „noch nicht als die Wahrheit“ aufgegangen sei. Daher könne „sie noch nicht ihr phänomenologisches Gedankengebäude niederreißen“ und müsse bei ihrer „wissenschaftlichen Weltanschauung“ bleiben (104).

In ihrem eigentlichen Element findet sich die Theologin O. dort, wo sie den Begriff der Person bei Edith Stein aus deren „erlebter Glaubenserfahrung“ und ihrem „denkenden Glauben“ zu entwickeln und zu interpretieren sucht. Hier – wie schon in den beiden ersten Kap.n – erweist sich O. als souverän im Umgang mit dem komplizierten wissenschaftlichen Gesamtwerk Edith Steins wie auch der einschlägigen Sekundärliteratur. Die „alte“ Philosophie im Sinne der klassischen Phänomenologie von der Theologie abgrenzend legt sie dar, welcher „philosophische“ und theologische Ertrag

³ Scheler, Max: Probleme der Religion. In: Bd 5 der Ges.-W. Vom Ewigen im Menschen. Hg. v. Maria Scheler. Bern u. München 1968, S. 324.

⁴ Vgl. dazu Reifenrath, Bruno H.: A.a.O., S. 42f.

sich darbietet, wenn man die Vita und das Denken der nun gläubigen Edith Stein auf die Probleme von Welt, Person und Gott hin befragt. Als Nicht-Theologe vermag der Rez. jedoch nicht darüber zu befinden, was hier noch vom Standpunkt einer sich wissenschaftlich verstehenden Theologie haltbar ist oder einfach aus einem gläubigen Herzen heraus akzeptiert werden muß. Dieses Problem ergibt sich für den Rez. vor allem hinsichtlich der bei Edith Stein zutage geförderten Trinitätsmystik (167ff), die nach Auffassung O. auf dem Tatbestand beruht, „daß der letzte Sinn aller Wirklichkeit Liebe ist, und daß deshalb alles, was in Liebe und aus Liebe geschieht, bleibend in den Bestand der Wirklichkeit eingestiftet ist“ (167). Was in den beiden letzten Kap. bei O. zur Darstellung kommt, das ist der gelebte Glaube der Karmelitin und Märtyrerin Edith Stein, der sich eben nicht mehr wissenschaftlich begreifen, sondern nur noch aus gläubiger Seele heraus nachvollziehen läßt: Es geht letztlich um die Nachfolge Christi. Und dies bedeutet für Edith Stein in konsequenter Weise Maßnahmen „am Leben Jesu, an seiner Person, weil sie im Glauben erkennt, daß seine Beziehung zum Vater, sein Gehorsam bis zum Tod am Kreuz, maßgebend ist für ihr persönliches Heil und für die Erlösung der Menschheit überhaupt“ (173).

Koblenz

Bruno H. Reifenrath

Herbstrith, Waltraud: Edith Stein. Etappen einer leidenschaftlichen Suche nach der Wahrheit. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1991. 101 S., kart. DM 16,80 / sFr 16,80 / ÖS 132,00

Waltraud Herbstrith (Sr. Teresia a Matre Dei et Sanctissimo Vultu, OCD), renommierte Edith-Stein-Forscherin und -Biographin, legt unter obengenanntem Titel eine Sammlung von kleineren Aufsätzen vor, die die Wahrheitssuche der Verewigten im Sinne einer Kategorie des menschlichen Seins zu verdeutlichen suchen:

Der Lebensweg Edith Steins als permanente Wahrheitssuche – Ringen um die eigene Identität, dargestellt am Briefwechsel mit dem polnischen Philosophen Roman Ingarden 1917–1938 – Die Auseinandersetzung mit Thomas von Aquin im Sinne eines Dialogs zwischen Vergangenheit und Gegenwart – Das Stehen vor Gott für andere im Geiste des hl. Benedikt – Die Nacht als Ort der Gotteserfahrung im Anschluß an Dionysius den Areopagiten und Johannes vom Kreuz – Edith Steins Solidarität mit dem Volk der Juden und Sühnetod – Der Lebensweg Edith Steins als ökumenisches Zeugnis.

Ohne Zweifel möchte die Autorin mit ihrem Sammelbändchen kein wissenschaftliches Werk vorlegen, dazu wären auch die philosophischen Bezüge in den einzelnen Beiträgen vielleicht etwas zu dürftig und oberflächlich gehalten. Vieles wurde zudem unter diesem Blickwinkel bereits besser und fundierter gesagt. Auch beachtet die Autorin wohl kaum, mit ihren Darlegungen die theologische Forschung weiterzubringen. Dessen ungeachtet ist die Lektüre des Büchleins von eminentem philosophischem und vor allem theologischem Gewinn, kommen doch darin gelebte Philosophie und Theologie zur Sprache: Der moderne Mensch erhält mit den vorliegenden Abhandlungen ein Identifikationsangebot mit einer Frau, deren Leben selbst von geistigen Umwälzungen, vorübergehender Gottesferne, dann aber von einem unaussprechlichen Hunger nach Wahrheit und erlösender Gottesliebe gekennzeichnet war. Edith Steins Worte über den Karmel-Heiligen Johannes vom Kreuz könnten über ihrem eigenen Lebensschicksal stehen: „Das fortschreitende Zusammenbrechen der menschlichen Natur gibt dem übernatürlichen Licht und dem göttlichen Leben mehr und mehr Raum. So vollzieht sich eine neue Menschwerdung, eine Auferstehung vom Kreuz“ (4. Umschlagseite). Das könnte die zeitlose Botschaft sein, die uns Waltraud Herbstrith von Edith Stein her in unsere Zeit zu vermitteln sucht.

Neu, aber durchaus einleuchtend, sind dem Rez. jene Ausführungen, mit denen die Autorin Edith Stein als Wegbereiterin der Ökumene darzustellen sucht (vgl. 85ff). Hier wird übrigens ein Zug im Wesen Edith Steins, der späteren Sr. Benedicta a Cruce, deutlich, der zunächst einmal – vordergründig betrachtet – gar nicht so recht zu ihrer Vita und ihrem kompromißlosen Eintreten für ihre religiöse Überzeugung passen will: der recht unkonventionelle Umgang mit Ritualen und äußeren Gepflogenheiten der Amtskirche in einer Zeit, in der solche Form der Kritik einer entschiedenen Katholikin und späteren Ordensfrau gar nicht gang und gäbe war. Die Erklärung dieses zunächst rätselhaften Zuges im Wesen Edith Steins ergibt sich aber nach Meinung des Rez. gerade aufgrund ihrer *Entschiedenheit*: Wer sich mit Leib und Seele Christus und seiner Kirche verschreibt, der kann nicht bei Äußerlichkeiten stehenbleiben, ja muß vielmehr gerade Anstoß daran nehmen.

„Edith Steins Leben und Wirken als Zeugnis ökumenischen Denkens erwuchs aus Umwelt, Erziehung und lebenslangem Ringen um Wahrheit und Menschenwürde“ (87), wie H. überzeugend darlegen kann. Zwar hatte Edith Stein wie ihre sieben Geschwister die Beziehung zum orthodoxen Judentum, zum Glauben der Väter, weitgehend gelöst, ja sie bekannte sich sogar vorübergehend als Agnostikerin und Atheistin, aber was ihr blieb, war die Ehrfurcht vor der Haltung der Mutter, die sie als Kind gelehrt hatte, jede Religion zu achten und nie gegen eine fremde etwas zu sagen (vgl. 87). Auf diese Weise war bereits in jungen Jahren in der Mädchenseele durch die Erziehung der jüdischen Mutter der Keim zur echten Toleranz grundgelegt worden, die auch das spätere Leben der Katholikin Edith Stein und der Ordensfrau Benedicta kennzeichnete. Mehr noch als zu Lebzeiten Edith Steins kommt es heute vor, daß heranwachsende oder erwachsene Kinder zum großen Leidwesen ihrer Eltern andere Wege gehen, etwa aufgrund einer konfessionsverschiedenen Heirat ihre ursprüngliche religiöse Bindung aufgeben oder gar ihrer Kirche völlig abtrünnig werden. Wie H. darzulegen versucht, könnte Edith Stein aus echter Toleranz und religiöser Überzeugung heraus solchen Eltern ein tröstendes und auch klärendes Wort sagen: „Vertrauen darauf, daß der andere Mensch Gott ebenso liebt wie ich, Treue zum Freund, zum Familienmitglied, auch wenn sie sich anders entscheiden, als ich erwarte. Bei aller Treue zur Glaubensgemeinschaft, bei aller Überzeugung, daß Gott uns auf den Weg der Wahrheit führt, dürfen wir nie dem anderen Treue und Wahrheit streitig machen“ (92f). Wie hatte doch Edith Stein aus dem Karmel an die Benediktinerin Adelgundis Jaegerschmid geschrieben, die dem gemeinsamen akademischen Lehrer Edmund Husserl in seiner letzten Stunde beistand? – „Gott ist die Wahrheit. Wer die Wahrheit sucht, der sucht Gott, ob es ihm klar ist oder nicht.“ (Edith Stein: Selbstbildnis in Briefen II, Ges. W. Bd IX hg. v. L. Gelber und P. Fr. Romaeus Leuven OCD. Druten und Freiburg, Basel, Wien 1977, 102.)

Koblenz

Bruno H. Reifenrath

Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins, hg. v. Lina Börsig-Hover. Mit Beiträgen von Lina Börsig-Hover / Raimund Honecker / Winfrid Hover / Roderick Vönhögen. – Fridingen: Börsig-Verlag 1991. 243 S., kart. DM 98,00

Lina Börsig-Hover ist Lehrbeauftragte an der phil.-theol. Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuren. Mit ihrem Mann gehört sie zu den Nachwuchskräften, die sich um eine Orientierung der Philosophie aus dem Glauben bemühen. B.-H. ist Schülerin von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz und arbeitet am Forschungsprojekt über Edith Stein, Thomas von Aquin und Aristoteles. Mit drei weiteren Mitautoren stellt dieser Sammelband den Versuch dar, Leben und Werk der Philosophin und Ordensfrau Edith Stein in den Blick zu bekommen.¹

Das Buch hat drei Hauptabschnitte: I Die geistige Signatur Steins, II Frau, Kirche und Gesellschaft, III Philosophie.

Nach einem einführenden Kap. gliedert BÖRSIG-HOVER Steins Suche nach Wahrheit in vier Perioden:

1. In Kindheit und Schulzeit fällt auf, daß das Kind Edith und die junge Heranwachsende sich mit grundlegenden Fragen, mit Reflexionen über Sein oder Nichtsein beschäftigt. Stein versucht Tun und Erkennen in Einklang zu bringen.

2. In der zweiten Periode des Steinschen Denkens gilt allein die Rechtmäßigkeit der Vernunft. In der Schule Edmund Husserls ist die natürliche Erfahrung die einzig gültige Erkenntnisquelle. Das Phänomen des Religiösen, oder Gott werden nicht grundsätzlich abgelehnt, im Vorgang des philosophischen Denkens aber ist aus Gründen der Redlichkeit kein Raum dafür.

Stein interessiert sich vor allem für die geistige Struktur des Menschen. Im Sinne Diltheys möchte sie mitarbeiten an der philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften.

Nach Steins Konversion zum Katholizismus, 1922, folgt eine zehnjährige Vertiefung in vorchristliche und christliche Philosophie. Neben dieser Arbeit leistet sie Erziehungsarbeit als Studienrätin und Dozentin in Speyer sowie als Rednerin in den anstehenden Fragen der Frau.

¹ Vgl. auch: Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins. Hg. von Waltraud Herbstrith. – Tübingen: Attempto 1991; Edith Stein, eine große Glaubenszeugin, Leben, neue Dokumente, Philosophie. Hg. v. Waltraud Herbstrith. – Annweiler: Plöger 1986; Wimmer, Reiner: Vier jüdische Philosophinnen, Rosa Luxemburg, Simone Weil, Edith Stein, Hannah Arendt. – Tübingen: Attempto 1991 (s. ThRv 87, 1991, 275–276; vgl. ebd. 39–40); Hecker, Herbert, Phänomenologie des Christlichen, Die Kreuzeswissenschaft nach Edith Stein, Dissertation, Augsburg 1993.

Als 3. Periode sieht B.-H. die Arbeit Steins an ihrem Hauptwerk „*Endliches und ewiges Sein*“. Hier versucht Stein die Wahrheit des Glaubens in das philosophische Denken einzubeziehen.

B.-H. spricht von einer 4. und letzten Phase des Steinschen Denkens, die sie mit dem Begriff Mystik umreißt. Dabei zeigt sie, daß es Stein weniger um eine Werkheiligkeit im Sinne des 19. Jhs geht, sondern um die Beziehung des Menschen zu Gott, diese fußt auf Gnade, auf Angezogenwerden, auf Schau. Erkennen und Erkanntes in Tun umsetzen sind zwei grundlegende Eigenschaften Steinscher Existenz.

Die Frage bleibt, inwieweit Stein Thomas wirklich verstanden hat. Leo Elders betont, Thomas gehe als Philosoph nicht von Lehrmeinungen aus, sondern von der Zuverlässigkeit der Sinneserkenntnis. Diese gibt dem Verstand spontan das Erkannte weiter. „Ein grundlegender Zweifel an dieser Zuverlässigkeit des Erkenntnisvermögens ist ausgeschlossen, weil wir im Zweifel und in der Untersuchung dasselbe Vermögen benützen müssen.“ Elders sagt, Edith Stein habe nicht genügend darauf geachtet, „wie scharf Thomas die natürliche Ordnung vom Glauben trennt. Für Thomas ist das erste philosophische Axiom nicht, daß Gott die erste Wahrheit ist, sondern die Einsicht der Existenz der Welt, unser selbst, und der evidenten Seinsprinzipien.“ (Edith Stein, *Leben, Philosophie, Vollendung*, Würzburg 1990, S. 260.)

Seit 1991 liegt der XIII. Band der Ges. Werke Edith Steins vor: „*Einführung in die Philosophie*“. In diesem 1932 als dritte Habilitation verfaßten Werk spricht Stein vom Sein nicht im Sinne der Offenbarung. Sein ist hier ideale Vorstellung. Philosophie muß offen und unabgeschlossen bleiben, auch wenn sie sich im Sinne Erich Przywaras durch Theologie anregen läßt. Das Sprachspiel Steins, philosophisch von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis zu sprechen, ist anfechtbar (siehe: Husserls *Phänomenologie* und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino, Festschrift für Husserl zum 70. Geburtstag, Tübingen 1970, sowie „*Endliches und ewiges Sein*“, Freiburg 1986).

Faszinierend ist der Artikel I 2: „*Wegkreuzungen – Edith Stein und Martin Honecker*“. Der Autor, RAIMUND HONECKER, ist ein Sohn des Philosophen und Psychologen Martin Honecker, an den Martin Heidegger 1931 Edith Stein verwies zwecks einer Habilitation. Dieser historische, nach neuesten Forschungen erarbeitete Artikel (Hugo Ott u. a.) zeigt die souveräne Haltung des Philosophen Honecker, seine Aufrichtigkeit und sein Wunsch, Edith Stein zu helfen. Aus den von Ott veröffentlichten Briefen Steins an Prof. Heinrich Finke und Honecker geht hervor, daß Stein eine Universitätslaufbahn anstrebte und sie am liebsten in Freiburg ausgeübt hätte. Honeckers Habilitanten Max Müller und Gustav Siewerth hatten den Vorsprung in der Reihenfolge der Habilitationen. Das bedeutete für Stein jahrelanges Warten, ohne ausreichenden Verdienst. Honecker und Finke bemühten sich um ein Stipendium für Edith Stein. Gleichzeitig mühte sich Honecker über seinen Freund und Kollegen, den Theologen Joseph Koch in Breslau, Stein an der Breslauer Univ. eine Habilitation zu vermitteln. Auch dieser Versuch scheiterte, wahrscheinlich durch Steins jüdische Abstammung. So übernahm Stein 1932 eine Dozentur am Deutschen Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster in Westfalen. Honecker war von der Qualifikation Steins für eine universitäre Laufbahn überzeugt. Aus dem Briefwechsel Honecker-Stein geht hervor, daß Honecker hoffte, Stein könnte auf die Dauer an die Univ. in Münster wechseln. Raimund Honecker schildert die schwierige Stellung seines Vaters als Kollege des dem Nationalsozialismus freundlich gesinnten Heidegger. Heidegger hätte den katholischen Lehrstuhl Honeckers am liebsten abgebaut. Auf dem Hintergrund dieser Forschungen sieht man, Edith Stein hätte an keiner deutschen Univ. ab 1933 einen Lehrstuhl erhalten können, da ihr ja schon am katholischen Institut in Münster keine Möglichkeit mehr gegeben war, öffentlich zu lehren.

In den Kap.n I 3 und II 1 u. 2 behandelt BÖRSIG-HOVER Steins Einsatz für die Förderung der Frau im Berufsleben und ihre Gedanken für das Reif- und Mündigwerden der Frau. Zwischen 1928 und 1932 hielt Stein zahlreiche Vorträge im deutschsprachigen Europa. B.-H. sieht bis 1928 eine starke Emanzipationsbewegung vor allem linker Kräfte, die die Frauen aus Sklavenketten befreien und ihr gleiche Pflichten wie den Männern einräumen wollen. Man vermißt bei B.-H. die das Zweite Vatikanische Konzil andeutenden Gedanken Steins zu einer partnerschaftlichen Gleichberechtigung von Männern und Frauen. Stein spricht zwar vom Eigenwert der Frau, von ihrem Wesen, von ihrer geistigen Mütterlichkeit. B.-H. müßte jedoch zu diesen Themen z. B. die Arbeiten Elisabeth Gössmanns her-

anziehen (Zum Gedanken der geistlichen Mutterschaft in der christlichen Tradition, Festschrift für Prof. Bachl, Salzburg 1991), die nachweist, daß schon im 19. Jh. die Politikerin Helene Lange den Begriff „geistige Mutterschaft“ bei der Frau hervorhebt, weil die einseitig von Männern gestaltete Kultur schwere Mängel aufweist. Auch evangelische Frauen übernahmen in ihrem Kampf um Gleichberechtigung das Symbol der spirituellen Mütterlichkeit, um ein Gegengewicht zu schaffen gegen die rein sexistische Deutung der Frau als Weib = Geschlechtswesen. Von spiritueller Vaterschaft sprach man schon Jahrtausende lang, spirituelle Mutterschaft als Eigenwert wurde neu entdeckt und in den Kampf um Gleichberechtigung einbezogen. Besonders die Nationalsozialisten sahen die Frau rein biologisch, als bloßes Geschlechtswesen. Gegen diesen Geist kämpfte Stein, und sie betonte das eine Menschsein der Geschlechter im gemeinsamen Kulturauftrag. Mannsein und Frausein sind für sie das Sekundäre. Diese Spannung zeigt B.-H. bei Stein nicht auf, ebenso Steins mutige theologische Vorstöße in Richtung der Integration der Frauen in die Ämter der Kirche (vgl. Stein, *Werke* Bd XIV, 228, Fußnote). Viele Fragen, die Stein damals an das Menschenbild stellte: Species Frau, Species Mann, verschiedene Typen bei beiden Geschlechtern, sind durch die jahrzehntelange selbstverständliche Praxis der Berufstätigkeit der Frauen und durch das sich verändernde Bild vom Mann, vielerorts aufgearbeitet.

In I 4 legt BÖRSIG-HOVER die Mystik Steins dar, vor allem in ihrem letzten Werk „*Kreuzeswissenschaft*“. Sie deutet sie als Mystik „im Wahrzeichen des Kreuzes“. Hier müßte stärker die damalige Quellenlage zu Johannes vom Kreuz beachtet werden, die Stein zur Verfügung stand.

In II 5 untersucht B.-H. Steins Analysen über Dionysius den Areopagiten in ihrem Werk „*Endliches und ewiges Sein*“. Stein arbeitet hier auch als Theologin. Sie möchte herausfinden, inwiefern Bilder der Heiligen Schrift bedeutsam sind für die Wesenserkenntnis des Geistes. Sie untersucht das Gesetz der Analogie und reflektiert über Wesensmöglichkeiten reiner Formen. Das Leibliche als solches muß kein Hindernis sein für den Geist.

Im 3. Teil des Buches sucht WINFRIED HÖVER den Idealismus Steinscher Prägung auf die Berufung des Künstlers, seine „hörende Existenz“ zu übertragen. H. geht es um einen Beitrag Steins zu einer christlichen Ästhetik und Kunsttheorie. Der Künstler habe das Recht nicht nur erfahrene, sondern auch gedachte Dinge wie Wesen des Seins, Urbild-Abbild, darzustellen. Auch der Künstler sollte von dem, was er darstellt, betroffen sein, sich verwandeln lassen. – Ein gewisser Kulturpessimismus durchzieht das Anliegen H.s. Edith Steins Denken oder ihre Forderungen werden in der damaligen geschichtlichen Situation belassen, Schwächen oder Verkürzungen im Steinschen Denken werden nicht aufgezeigt. Es fehlt die Aktualisierung Steinscher Impulse für die heutige geschichtliche Situation. Stein konnte nach eigener Erkenntnis in vieler Hinsicht nur Anstöße geben, Wege aufzeigen. Vieles von ihrem Vor-Denken ist im Zweiten Vatikanischen Konzil Wirklichkeit geworden, muß aber je neu entwickelt werden, um dem Steinschen Ansatz gerecht zu werden.

In III 3 setzt sich BÖRSIG-HOVER mit Steins Analyse der Heideggerschen Philosophie auseinander. Beiden ging es um den Sinn von Sein. Stein sagt, wie nie zuvor habe Heidegger als erster das „In der Welt sein“ des Menschen betont. Stein hat die Genialität des Heideggerschen Denkens erkannt, „er steckt uns alle in die Tasche“ schreibt sie an Roman Ingarden. Sie nennt aber seinen Begriff des Daseins „unerlöst“.

Das ist vielleicht von ihrer damaligen Nähe zu Husserl und Heidegger verständlich, aber philosophisch nicht zu rechtfertigen. Ohne Heideggers Ernstnehmen der Geschichtlichkeit wären weder die Theologie Karl Rahners noch die Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu denken. Im Rückblick auf Heideggers bahnbrechende Leistungen kann man philosophisch-theologisch kontrovers argumentieren, aber religiöser Glaube ist nicht Prämisse der Philosophie, eher umgekehrt: Indem ich philosophierend mein Dasein durchdenke, kann ich auf Glaube, auf Gnade im christlichen Verständnis stoßen, muß es aber nicht. Auch wenn Heideggers Charakterschwächen Anlaß boten zu einem Begriff wie „unerlöst“, kann man philosophisches Denken nicht durch eine Grenzüberschreitung in das Gebiet der Theologie festlegen.

In III 2 untersucht RODERICK VONHÖGEN in einer sauberen phänomenologischen Darstellung den Personbegriff bei Stein: Das psychophysische Individuum, Seele, Leib, Kausalität und Motivation, die geistige Person. Beim Überschritt von der Phänomenologie zur Metaphysik Steins bleiben viele Fragen offen.

Vielleicht könnten die Analysen, Wünsche und Hoffnungen dieses Buches dazu beitragen, noch einmal ganz neu die Frage zu stellen, inwieweit Philosophie als Religionsphilosophie möglich ist.

Tübingen

Waltraud Herbsttrith

Actualitas omnium actuum. Festschrift für Heinrich Beck zum 60. Geburtstag. Hg. von Erwin Schadel mit einem Vorwort von Arnulf Rieber. – Frankfurt/M.: Peter Lang 1989. 712 S. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Bd 3) kart. DM 109.–

Diese dem in Bamberg lehrenden Philosophen Heinrich Beck gewidmete Festschrift enthält nicht weniger als 83 Beiträge aus fünfzehn Ländern, in vier Sprachen verfaßt. Dem umfangreichen, reichhaltigen Bd hinzugefügt sind ein Lebenslauf und ein ausführliches Schriftenverzeichnis sowie eine aufschlußreiche und eingehende Würdigung der bisherigen Arbeit des Jubilars, der sich mit drei allgemeinen Zielrichtungen beschäftigt hat, nämlich mit Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik. Seine Seinskonzeption ist darauf angelegt, von einer Analogia Entis zur Analogia Trinitatis hinzuführen. Die von Thomas von Aquin entlehnte Formulierung *Actualitas omnium actuum* verweist auf Becks Versuch, die thomastische Seinsauffassung durch eine Begegnung mit Hegel weiterzuentwickeln. In der Formulierung des Hg.s: „Vermittels aktontologischer Analysen menschlicher Geistinnerlichkeit wird es dem Beckischen Philosophieren möglich, im Menschen ein Unvergänglich-Ewiges zu entdecken: die in allem Seienden analogisch sich auswirkende Dreieinigkeit von Sein, Erkennen und Lieben.“ (30)

Die Schwerpunkte B.s greifend, gliedern sich die Beiträge des vorliegenden Bds in drei Themenbereiche: „Metaphysik und Seinsanalogie“, systematische und historische Erläuterungen zur Rubrik „Onto-Triadik“ und „Aktuelle Perspektiven zu anthropologisch-kulturphilosophischen, gnoseologischen und ethischen Problemen“.

Die Fülle des Angebotenen gestattet es, lediglich einzelne Arbeiten, die für die christliche Theologie von besonderem Interesse sind, an dieser Stelle herauszugreifen:

Der Seinsbegriff des Thomas von Aquin wird in Beiträgen von J. STALLMACH, H. SEIDL und K. COMOTH behandelt. Über die Trinitätsanalogie legen A. RIEBER, J. B. LOTZ und J. SPLETT Abhandlungen vor. K. GUTH greift die mittelalterliche Idee des dreifachen Schriftsinns auf. Auf die Theodizee-Problematik in Zusammenhang mit Leibniz' *Defensio Trinitatis* geht E. SCHADEL ein. Über die neuzeitliche Diskussion bezüglich der Heilsbedeutung des Trinitätsglaubens referiert J. STÖHR. I. ESCRIBANO-ALBERCA befaßt sich mit H. Blumenbergs Säkularisierungstheorie aus der Perspektive der Eschatologie. A. J. BUCHER reflektiert über die aggressive Kraft der Freiheit.

Um zumindest eine die Theologie nicht direkt tangierende, aber dennoch relevante Arbeit zu erwähnen, empfehlen sich die interdisziplinären Ausführungen von W. STROBL (Pamplona) über „Ontologie der neuen Physik. Potenz und Akt in den drei fundamentalen Energiefeldern“, die das Anliegen Becks und gewissermaßen die ganze Festschrift rekapitulieren. Strobl geht von Becks Darstellung über das Sein und das Seiende aus, um eine mögliche Antwort zu der naturwissenschaftlichen Frage „Was ist Energie?“ in der Geschichte der aristotelisch-scholastischen Potenz-Akt-Philosophie zu suchen. Fundamental ist dabei die traditionelle augustinische Idee, daß die Dinge der Welt deshalb existieren, weil sie von Gott erkannt werden: „Es gibt also die schöpferische Schau Gottes, die alles Seiende in seinem Wahr-Sein begründet und ständig neu erschafft.“ (435) Somit gelangt man zu einer Gesamtsicht, die der Formel *Actualitas omnium actuum* im Sinne der Grundtendenz der Festschrift einigermaßen gerecht wird: „Es ist ein dreifacher Weg, der wissenschaftlich-philosophisch zur Immanenz und Transzendenz eines dreipersönlichen höchsten Geistwesens führt: Die Zeitlichkeit der Welt erfordert ihre Begründung in einem ewigen Leben, das nur Geist sein kann. Die kosmische Ordnung in der Naturgesetzlichkeit (*causa formalis et efficiens*, Energie-Strukturen, die Finalität bewirken) kann nur erklärt werden als Schöpfung einer allwissenden Intelligenz. Die Tatsache schließlich, daß alle Dinge wesens-notwendig wahrgenommen und erkannt sind ... führt zur ‚Actualitas omnium actuum‘ in der schöpferischen Schau Gottes.“ (436)

Münster

William J. Hoyer

Keel, Othmar – Uehlinger, Christoph: Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen. – Freiburg: Herder 1992. XIV, 526 S. (QD 134), kart. DM 58,00

Der materialreiche Bd bietet – anschließend an M.-Th. Wacker/E. Zenger (Hgg.), *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie* (QD 135), 1991 – weitere Ergebnisse einer Jahrestagung der Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler und Alttestamentlerinnen aus dem Jahre 1990. Er kommt, was den Erscheinungszeitpunkt angeht, mit einer thematisch konvergierenden Veröffentlichung von M. Dietrich/O. Loretz überein, nämlich: „Jahwe und seine Aschera“. Anthropomorphes Kultbild in Mesopotamien, Ugarit und Israel. Das biblische Bilderverbot, 1992. Offensichtlich handelt es sich um einen Gegenstandsbereich, in dem die israelitische und altorientalische Religionsgeschichte – zusammen mit Gegenwartsproblemen – eine Herausforderung an die Theologie nicht nur des Alten Testaments darstellt: Keel und Uehlinger wollen – in ständigem Blick auf den Wahrheitsbedarf feministischer Theologie – „der Frage nach Existenz und Status einer oder mehrerer weiblicher Gottheiten“ nachgehen und dazu die Evidenz aus dem Bildmaterial aufarbeiten, das archäologische Ausgrabungen in Palästina/Israel tausendfältig zutage gefördert haben, ohne daß es in der alttestamentlichen Wissenschaft bislang genügend zur Kenntnis genommen wäre (XI).

Die Vf. begründen auf S. 1–20 ausführlich die methodischen Voraussetzungen eines weitgespannten von O. Keel und anderen Forschern am Biblischen Institut der Univ. Freiburg (Schweiz) seit 1981 betriebenen ikonologischen Forschungsprojekts, Voraussetzungen, die im vorliegenden Bd paradigmatisch wirksam werden. Berücksichtigt wird – in Zurückhaltung gegenüber einer den übrigen Alten Orient einbeziehenden Phänomenologie – ausschließlich Material aus Palästina/Israel, insbesondere Stempelsiegel (Siegelamulette), die „aufgrund ihres halböffentlichen Status ... als eine Art Leitfossil für die Religionsgeschichte dienen“ (11). Um dabei aber einer einseitigen Synchronie zu entgehen, werden die Befunde der Mittleren Bronzezeit (= MB) II B und der Späten Bronzezeit (= SB) aus dem gleichen Raum mit einbezogen (21–54.55–122). Relevante epigraphische Evidenz ist berücksichtigt, steht aber nicht im Mittelpunkt. Gegenüber dem Deutungspotential der Ugarittexte waltet, was die Religionsgeschichte Altisraels angeht, allerdings Skepsis, deren Folgen lediglich durch eine grundsätzliche Offenheit für den Einbezug von Umwelteinflüssen ausgeglichen werden.

In bezug auf den religionshistorischen Quellenwert des Alten Testaments sind die Vf. offenbar von den mit den heute gängigen Spätdatierungen motivierbaren Zweifeln berührt (4.473); vgl. dagegen die „konservativere“ Tendenz in der ebenfalls gleichzeitig erschienenen „Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1/2“ von R. Albertz (ATD, Erg.-R. 8/1+2), 1992. Vorbehalte dagegen werden gegen „die *communis opinio* in bezug auf den vermeintlichen israelitischen Polytheismus“ voralexilischer Zeit (6. u. ö., 473) erhoben; vgl. O. Keel (Hg.), *Monotheismus im Alten Israel* und (in) seiner Umwelt (Biblische Beiträge 14), 1980. Dies kann man einerseits als ein Stück Unvoreingenommenheit begrüßen, ist doch das Forschungsobjekt der Vf. eben ein Element des Polytheismus; andererseits scheint sich die Unvoreingenommenheit zu einem Vorurteil zu verdichten, wo es um die Belege für JHWHs Aschera geht (s. u.). Wo eine frühe Monolatrie im alten Israel kenntlich wird, ist sie m. E. der Reflex einer noch unzureichenden Hierarchisierung der frühbäuerlichen Gesellschaft. – In archaeologicis wird gegen starr abgrenzende Periodisierungen, für fließende Übergänge plädiert (14f), was sich in Andeutungen zu den Anfängen der Geschichte auswirkt (16–20).

Hermeneutische Entscheidungen fallen bei dem von einem allgemeinen Kulturbegriff her entworfenen Religionsverständnis und einer sich daraus ergebenden Verhältnisbestimmung von Bildern zu Texten derselben Kultur und Religion. Wird „menschliche Kultur“ im kritischen Anschluß an W. G. Dever „generell als Zeichensystem“ verstanden, das „ein bestimmtes Muster, ein Gewebe“ bildet (7.14), so definiert sich eine in Bildern und Texten dokumentierte Religion leicht als ein Teil eben der Kultur. Nach J. Assmann werden ikonographische Konstellationen, die sich als „Beziehungsbilder“ etwa auf Siegeln darstellen lassen, als „vormythische Sinnkomplexe“ zu den Voraussetzungen mythischer Texte, aus denen sich „Mythen“ umgekehrt „jederzeit wieder in die reine Ikonizität zurückziehen“ können (13f). Dazu sei freilich der Hinweis gestattet, daß erst die narrative (und darin immer schon rationale) Gestaltung eines Götter und Menschen umgreifenden Handlungsablaufs ein Chaos von in sich beziehungsreichen mythischen Grundsituationen auf ein ordnendes Ziel hin integriert, das dadurch für typische Le-

benssituationen und Institutionen eine befriedigende und verbindliche Norm setzt.

Die Einzelergebnisse des vor allem ikonographisch ausgiebig dokumentierenden Werkes lassen sich in einer Rezension allenfalls andeuten. – Die Bilderwelt der MB II B bringt eine kreative Verschmelzung früherer ägyptischer und vorderasiatischer Einflüsse, als deren Produkt „die ‚nackte Göttin‘ mit den Zweigen und der Göttinnenkopf mit pflanzlichen Motiven“ erscheinen; als Mitverursacher der Vegetation wird auch der Wettergott „mit einem Zweig oder einer Blume dargestellt“ (53). „Das religiöse Zeichensystem mit Masseben, heiligen Bäumen, sexuell geprägten Gottheiten und Riten ... dürfte ... allein in der MB II B entscheidende Geltung gehabt, in den folgenden Perioden aber nur noch stark modifiziert oder an den Rand gedrängt als Religion der *pagani* weitergelebt haben“ (54). Während der ägyptische Kolonialismus der SB eine Dominanz der ägyptisch beherrschten städtischen Zentren und dort der kämpferischen und politischen Gottheiten auf Kosten weiblich geprägter Gottesvorstellungen zeitigt, läßt die Eisenzeit (= EZ) I nicht nur eine Deurbanisierung erkennen, von der seit dem 13./12. Jh. lediglich die Philistergegend ausgenommen ist; auf ikonographischem Gebiet entfernen sich ägyptische und ägyptisierte Göttinnen, und in der Glyptik „wird der weibliche Aspekt der Fruchtbarkeit nur noch in nicht-anthropomorpher Form durch Symbole, Substitutions- und Wirkgrößen wie das säugende Muttertier, den Baum oder den Skorpion repräsentiert“; Ausnahmen sind billige Terrakotten, worin „die einfachsten Formen der attributlosen ‚nackten Frau‘ dominieren“ (146). „*Anthropomorph* werden in der EZ I“ sonst „nur noch männliche, dominierende und triumphierende Gottheiten dargestellt“ (147), was der Atmosphäre in den Büchern Ex, Ri und 1 Sam entspricht. Umgekehrt werden „Segen und Fruchtbarkeit ... nicht mehr in erster Linie mit einer personalen, willentlich handelnden Größe verbunden, sondern zunehmend als numinose Wirkkräfte und –mächte wahrgenommen“ (148).

Wenn in der EZ II A generell anthropomorphe Gottheiten, also auch andromorphe Figuren, zugunsten von Attributen wie dem Stier zurücktreten, wobei lediglich „einige Darstellungen vom Typ der ‚Herrin der Löwen‘ und der ‚Herrin der (Mutter-)Tiere‘“ die Ausnahme sind (198), mag es naheliegen, auch die epigraphischen Zeugnisse von JHWH und seiner Aschera, wie sie sich während der EZ II B in Kuntilet 'Ağrūd und Hīrbet el-Qōm finden, entsprechend herunterzuspielen, insbesondere wenn dies für eine relative Frühdatierung israelitischer Monolatrie ins Gewicht fällt, die m. E. nicht generell gilt. Zwar sind „in der Ikonographie des bislang in Palästina/Israel bezeugten phönizisch-israelitischen Kunsthandwerks nur gerade zwei oder drei anthropomorphe Darstellungen weiblicher Gottheiten vorderasiatischer Tradition bezeugt“, die S. 224ff besprochen werden; auch das epigraphisch bezeugte Onomastikon von EZ II B zeigt „sich zu einem guten Teil an der staatlichen ‚offiziellen Religion, Israels orientiert“ (233). Anders verhält es sich freilich in den Inschriften von Tell Deir 'Allā – u. a. mit einer „Göttin, vermutlich Šagar“, der „die Fähigkeit und Kompetenz zuerkannt wird, Unheil zu stiften und die Ordnung der Welt grundlegend zu stören“ (235). Handelt es sich hier aber weder um JHWH, noch um Aschera, so sind doch gegen die entsprechende Interpretation der Inschriftenbelege von Kuntilet 'Ağrūd und Hīrbet el-Qōm zumindest keine philologischen Einwände möglich, wie der Rezensent in ZAH 5/1, 1992, 27–33.40–44, gezeigt zu haben hofft; vgl. auch Dietrich – Lorez, aaO., 77f, und Albertz, aaO., 132ff. Mögen in der „unscharfen Logik“ der Volksreligion, wie sie sich in den betr. Inschriften dokumentiert, die Grenzen von Gegenstandsbegriffen („seine Aschera“, ein stilisierter Baum) und Namen („seine Aschera“) auch gelegentlich verschwimmen (nota S. 454), so bleibt die Annahme, daß ein sich gegenüber dem Symbolisierten verselbständigendes, es substituierendes Symbol, konkret also ein Kultobjekt (263f), im Segensspruch ebenso wie der ganz personhafte JHWH als Segensspender in Anspruch genommen würde, semantisch schwierig und m. W. ohne althebräische Analogie; außerdem müßte, wenn 'šrth im Sinne von „seine Aschera“ lediglich ein Kultobjekt wäre, die betr. Aschera ein JHWH-Symbol sein, kein Symbol der Aschera, was doch auch für Vff. das einzig Naheliegende ist. Immerhin wollen auch Vff. „der Polysemie des Wortes 'šrh Rechnung tragen“ und nicht ausschließen, daß „die Göttin u. U. auch stärker als personale Größe vorgestellt werden konnte“ (264); einen grundsätzlichen Widerspruch zu der von ihnen entworfenen Geschichte der gynaimorphen Gottesvorstellungen sehen Vff. in dieser Möglichkeit trotz des „fast vollständige(n) Fehlen(s) von anthropomorphen Darstellungen einer ... Göttin“ in EZ II B also nicht (318). – Eine Identifizierung der beiden Bes-Darstellungen auf den Inschriftträgern von Kuntilet 'Ağrūd wie überhaupt eine JHWH-Ikonographie schließen Vff. aus. Zur „Darstellung eines Els und ‚seiner Aschera‘“ auf einem Rollsiegel aus Bet-Schean des 8./7. Jh.s vgl. S. 356–360.

Zu EZ II C wird die Astralisierung der himmlischen Mächte, das Wiederaufleben der Göttin und die orthodoxe Reaktion darauf behandelt; das Werk erweitert sich damit – wie auch sonst weithin – zur israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte überhaupt. Anschließend finden sich wichtige Einsichten zur exilisch-

nachexilischen EZ III. – Eine Zusammenfassung sagt u. a. Beherzigenswertes über die Vieldeutigkeit des Wortes und vor allem der Namen – im Gegensatz zum, aber auch in Verbindung mit dem Bild (453–456.469), für das sich ebenso wie für Inschriften die Frage nach dem Sitz oder besser: nach funktionell differenten Sitzen im Leben stellt (471). – Ein Quellennachweis zu den Abbildungen und diverse Register helfen, das opus magnum zu erschließen.

Am Ende ist zu fragen, ob das in jeder Hinsicht bemühte Buch feministischen Wahrheitsbedarf befriedigen kann. Können religionsgeschichtliche Befunde zu Altisrael – oder auch der Urkirche – Normativität beanspruchen? Oder bleiben für Theologie und Kirche die „Offenbarungsurkunden“ normativ, die feministisch relevante Gottesvorstellungen zu unterdrücken helfen? Wie auch immer – die Vff. müssen sich keine feministische Voreingenommenheit ihrer Darstellung vorwerfen lassen; sie vermeiden vor allem auch die Gefahr, aus Angst vor dem Odium einer Obsoletheit biblischer Texte religionshistorisch oder mit theologischem Anspruch nachzulegitimieren, was in der Gesellschaft ohnehin kaum noch umstritten ist.

Münster

Hans-Peter Müller

McKenzie, Steven L.: *The Trouble with Kings*. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History. – Leiden: E.J. Brill 1991. XII, 186 S. (Vetus Testamentum, Suppl. 42), geb. hfl 98,00

Martin Noths Theorie des deuteronomistischen Geschichtswerkes (1943) gehört zu den erfolgreichsten Thesen der modernen Exegese: Ein dtr Theologe habe in exilischer Zeit zahlreiche Quellen mit Hilfe eigener Beiträge zu einem Literaturwerk verbunden, das die heutigen Bücher Dtn bis 2 Kön – abzüglich einiger späterer Zutaten – umfaßte. Daß es ein solches Werk gegeben hat, wird heute nahezu einhellig anerkannt. Um so kontroverser fallen die Urteile über Einzelfragen aus.

Namentlich werden gerne ältere Vorstufen des DtrG angenommen, vor allem aus zwei Gründen: Erstens erkennen viele Forscher Kohärenzstörungen, die durch die von Noth angenommenen jüngeren Einschübe nicht erklärt werden. Zweitens stoßen die Auskünfte über den Zweck des Werkes auf Skepsis. Noth meinte, das DtrG habe die Exilskatastrophe verständlich machen sollen: Wie zuvor das Nordreich, habe nun auch die Judäer das Ende ereilt als Strafe für ihre Sünden. Eine Hoffnungsperspektive hat Noth dem Werk nicht zugeschrieben, eine maßgebliche Schwäche seiner Theorie: Daß jemand einen Traktat dieser Größe und kompositorischen Sorgfalt hervorgebracht habe, nur um das Entsetzen über die Katastrophe zu schierer Hoffnungslosigkeit zu steigern, erscheint schwer vorstellbar. Das DtrG kann nicht einfach eine Ätiologie des definitiven Endes gewesen sein.

Den nach menschlichem Ermessen unabdingbaren Lichtblick im Konzept des Werkes glaubte 1947 Gerhard von Rad gefunden zu haben: Er verwies auf die Schlüsselrolle der Verheißung einer „ewigen“ Dynastie für David (cd wlm 2 Sam 7,13.16) und den Abschluß mit der Begnadigung Jojachins (2 Kön 25,27–30) – ein Wink, daß die Davidsdynastie auflieben und Juda wiedererstehen könne? Doch Zweifel blieben. Nach all den ausholenden Exhorten überlascht die magere Schlußnotiz. Sollte der Vf. gerade eine seiner Kernbotschaften nur lakonisch insinuiert haben?

Solche Schwierigkeiten führten zu Versuchen, Vorstufen des DtrG zu ermitteln, die höhere Konsistenz und ein klareres theologisches Konzept aufwiesen. Eine Gruppe postuliert ein intensives Wachstum: Ein exilisches DtrG* sei erst durch umfassende Bearbeitungsschichten zu der von Noth postulierten Fassung angeschwollen. Von R. Smend angeregt, wurde dieses Erklärungsmuster von W. Dietrich derart ausgebaut, daß eine dtr Grundschrift (DtrG) um eine prophetische (DtrP) und eine nomistische (DtrN) Redaktions-schicht erweitert worden sei. Der alternative Ansatz rechnet dagegen vor allem mit einem extensiven Wachstum: Ein vorexilisches DtrG* sei später verlängert worden, indem man den Berichtszeitraum bis zu Jojachins Begnadigung ausdehnte und zusätzlich Passagen einstreute, die das Exil berücksichtigten. Die These wurde schon im 19. Jh. von Abraham Kuenen für die Königsbücher entwickelt und 1968 von F. M. Cross auf Noths Theorie des DtrG angewandt. Cross und seine Nachfolger lassen das DtrG* mit 2 Kön 23,25b enden und situieren es unter Joschija. Einige Forscher rechnen zusätzlich mit einer hiskijanischen Vorstufe. Beide Modelle existieren in diversen Varianten.

In dem angezeigten Buch beabsichtigt St. L. McKenzie, einerseits gegen aktuelle Trends „the real insight of Noth's theory of the

DH" zu retten, „that this History was fundamentally the creation of a single individual“ (18), andererseits Noths These mit der Theorie des extensiven Wachstums zu versöhnen.

Das paradox klingende Ziel meint konkret: Erstens verlagert McK. Noths Bild einer einheitlichen Neukomposition auf ein joschijanisches DtrG* im Sinne Cross'. Die jüngeren Zutaten wertet er dann zweitens mit Noth, aber gegen Cross nicht als Redaktionsschicht, sondern als meist unzusammenhängende Einschübe. Das DtrG* sei also unter Joschija entstanden und habe weder ähnlich geartete Vorläufer besessen (wie eine hispjanische Ausgabe) noch eine spätere Umgestaltung von systematisch-redaktioneller Art erfahren.

Zu beweisen sucht McK. seine Sicht an den Königsbüchern, denn „the scholarly debate over composition and related issues has converged on the book of Kings because it raises the most difficulties, literary critical and ideological, for the understanding of a unified DH“ (19). Er setzt ein bei der sog. Septuaginta-Miszelle 3 Bas 12,24a–z, worin G* einen Teil des Jerobeamzyklus zusammenfaßt, während die Erzählung von Jerobeams Orakelanfrage (1 Kön 14,1–20) dort fehlt. Ähnlich wie D. W. Gooding und gegen J. Trebolle beurteilt McK. die Miszelle wohl zu Recht als sekundäres Erzeugnis, „written on the basis of the MT to provide the story of Jerobeam's sick son for the Vorlage of the Old Greek“. Allerdings: „It is not clear why that text of Kings lacked this story“ (39). Das Studium des Jerobeam-Zyklus und der Texte, die durch das Dynastiewort (1 Kön 14,10f.; 16,3f.; 21,21f.24; 2 Kön 9,8f.) zusammengehalten werden, führt zur Ablehnung aller zusammenhängenden vordtr Quellen. Selbst wenn mit kleineren schriftlichen Vorlagen zu rechnen ist, bezeugt der dtr Charakter der verbindenden Elemente, daß sie erst der Vf. des DtrG* zusammengeführt hat. Die meisten übrigen Prophetenerzählungen in 1 Kön 13 bis 2 Kön 13 seien sekundäre Einschübe, ablesbar z. B. am Fehlen dtr Wendungen und Themen, einem andersartigen Prophetenbild, dem Einbau per Wiederaufnahme (1 Kön 13) oder Widersprüchen zum dtr Rahmen (Ahabs gewaltsamer Tod in Kap. 22* stößt sich mit der Rahmennotiz 22,40 „Ahab entschlief zu seinen Vätern“). Schon der Vf. des DtrG* habe dagegen die Grundschicht von 2 Kön 18f. aufgenommen, dazu 19,9c–35 sowie 20,1–11 selbst geschaffen und Kap. 22f. komponiert. Jüngerem Datums seien die Vorblicke auf das Exil in 20,12–19 und im Orakel Huldass. So folgt für DtrG*: „His work on the monarchy was considerably shorter and more focused than is usually understood“ (99).

Die Prüfung aktueller Datierungsvorschläge für das DtrG bzw. postulierter Vorstufen demonstriert die dürftige Basis einer angeblichen hispjanischen Ausgabe, während der joschijanische Ansatz die meisten Argumente auf seiner Seite hat: Das DtrG scheint in 2 Kön 22f. aufzupfehlen, insofern Joschija dem mosaischen Gesetz wieder Geltung verschafft und sämtliche Kultmißbräuche beseitigt; die Davidsverheißung und die (vom Hulda-Orakel abgesehen) optimistische Gestimmtheit des Reformberichts lassen sich schwer in Kenntnis von 587 erklären; das System von Ankündigung und Erfüllung reicht nicht über Joschija hinaus; ab 2 Kön 23,26 wandelt sich der Sprachgebrauch, und die Niederlage Judas wird mit keinem Kommentar nach Art von 2 Kön 17 bedacht. Was exilische Datierungen angeht, weist McK. nur den Einwand B. O. Longs zurück, der Rekurs auf die Davidsverheißung für vor-exilische Ansetzungen offenbare ein Mißverständnis solch propagandistischer Texte.

Neigt sich derart die Waage zugunsten eines joschijanischen DtrG*, mußt McK. Passagen in Kön durch, die die Kenntnis des Exils verraten. Sie erweisen sich in der Regel durch Kohärenzstörungen als sekundäre Aktualisierungen. Insofern folgt McK. der Cross-Schule; er geht jedoch eigene Wege, was das innere Verhältnis jener Zusätze angeht. Der Vergleich mit dem umfangreichen Schlußteil 2 Kön 23,26–25,26 (die Notiz von Jojachins Begnadigung scheidet McK. mit R. E. Friedman allein aufgrund des „large chronological gap between the events in v 26 and those in vv 27–30“ aus, 137) ergibt: Während jener Manasse anklagt und keine positive Perspektive erkennen läßt, machen die anderen Stellen in der Regel das Volk verantwortlich bzw. deuten einen Ausweg aus dem Desaster an. Folglich sei nur 2 Kön 21,8–15 mit 23,26ff. verbindbar, und die Theorie einer exilischen Redaktion falle dahin: „Over the years the work was glossed and supplemented in a number of places... But the History as a whole was not systematically edited after its initial composition“ (150).

McK. hat eine interessante Studie zu einem komplexen und vieltraktierten Thema vorgelegt. In breiter Erfassung der Sekundärliteratur beachtet er auch französische und spanische Titel, darunter die hierzulande viel zu wenig diskutierten Beiträge von J. Trebolle Barrera, von dem er sich erfreulicherweise hat überzeugen lassen, daß für die Kompositionsgeschichte der Königsbücher auch nichtmasoretische Zeugen wie die LXX (G*, kaige- und lukianische Rezension) und die Vetus Latina wichtige Daten enthalten. Angesichts der Weite seines Themas und der Fachdiskussion muß McK. jedoch bei ca. 150 Textseiten Probleme und Positionen recht summarisch analysieren. Gleichwohl berührt sein nüchternes Urteil sympathisch, das sich gegen eine Über- wie Unterschätzung vorstufenkritischer Methoden gleichermaßen verwahrt. So kann ich ihm nur folgen, wenn er skeptisch bleibt gegenüber schwach bezeugten Postulaten wie einem hispjanischen DtrG* (diese These dürfte mit C. Hardmeiers Herleitung von 2 Kön 18f* aus der Zeit

der Belagerung Jerusalems 588/7 endgültig vom Tisch sein¹) oder durchlaufenden Redaktionsschichten einerseits wie dem Verzicht auf Rekonstruktionen andererseits. Auch scheinen mir die Davidsverheißung und der Bericht von der joschijanischen Reform besser als vor-exilische Erzeugnisse erklärbar, die zum Teil exilisch adaptiert wurden. Besonders freut mich, daß McK. unabhängig von mir² erkannt hat, daß die meisten Erzählungen von Elija und Elischa sowie 1 Kön 20 und 22 unbeschadet ihres Alters erst nachträglich in ein bereits vollendetes DtrG* eingefügt wurden. Meinungsverschiedenheiten betreffen lediglich Einzelheiten.

Manche sind nur scheinbarer Natur. So schreibt McK., ich hätte aus dem Sprachgebrauch die gemeinsame Autorschaft von 1 Kön 13 und 2 Kön 17,24–33(34a) geschlossen. „He fails to recognize that these expressions predominate in the framework around 1 Kings 13 which is, of course, based on Dtr's work“ (53 Anm. 27). Ich habe jedoch auf diesen Tatbestand hingewiesen (402) und wie McK. die Zusammengehörigkeit der beiden Passagen bestritten (418). Ich betrachte auch nicht „2 Kings 1 as Dtr's work“ (94 Anm. 19), sondern meine lediglich, daß diese Elijaerzählung (ohne V. 9–16) schon vom Vf. des DtrG* aufgenommen wurde (vgl. 448.463).

Echte Differenzen geben Gelegenheit, in ein intensiveres Gespräch einzutreten. Bedeutsam für die Entwicklungsgeschichte der Königsbücher ist u. a. die Frage, ob MT oder G* das ältere System der Chronologie und Textanordnung bewahrt hat. Zu meinen Einwänden gegen J. D. Shenkels Plädoyer für die Priorität des nicht-masoretischen Systems bemerkt McK. kurz angebunden: „not convincing“ (97 Anm. 22). Das hätte ich nun gern etwas genauer gewußt. H.-C. Schmitts Hinweis, daß 2 Kön 2 in MT außerhalb des dtr Gerippes steht, in G* aber innerhalb, hätte doch eine Replik verdient. Schließlich geht es nicht nur um zwei differierende Chronologien, sondern um zwei Systeme der Chronologie und Textanordnung. Auch steht Shenkels Postulat der ursprünglichen Anonymität des jüdischen Königs in 2 Kön 3 auf schwankenden Füßen. Oder hatte sich McK. bereits festgelegt, als er mein Buch kennenlernte (81 Anm. 1), und ihm ist zu diesen Argumenten nichts mehr eingefallen?

Ein anderes Problem betrifft das Gewicht der Gründe für den Nachtrag vieler Prophetenerzählungen ins DtrG*. McK. gibt viel auf das Fehlen dtr Kennzeichen. Doch warum konnte der Vf. des DtrG* keine unbearbeiteten Vorlagen aufnehmen, wenn sie ihm erhaltenswert erschienen? McK.s These wird zwar erfreulich bestätigt, wenn DtrG* nach Abzug dieser Texte „more focused“ erscheint, doch sollte man dies nicht schon als Argument verwenden, um jene Zirkelschlüsse zu vermeiden, vor denen B. O. Long zu Recht gewarnt hat.³ Der spätere Einbau folgt nicht aus dem Mangel an dtr Merkmalen, sondern aus Spannungen zum Rahmen und anderen älteren Passagen (z. T. auch von McK. genannt): der Widerspruch von 1 Kön 22,1–38 zu V. 40a und dem Strafaufschub in 21,27–29; die Platzierung der Joschafat-Erzählungen 1 Kön 22* und 2 Kön 3* außerhalb des Rahmens für Joschafat; der Widerspruch zwischen 2 Kön 3,9.12.26 und 1 Kön 22,48a usw. 1 Kön 13 kann nicht wegen seiner Inkorporation per Wiederaufnahme als Zusatz gelten (52), denn das hätte auch ein dtr Vf. gekonnt, sondern nur wegen seiner speziellen Querbezüge: Der Vf. von 1 Kön 13* hat auch 1 Kön 20,35–43 verfaßt (vgl. Stipp 375–403), ein Passus, der Kap. 22* voraussetzt, das dem Schöpfer des DtrG* noch nicht bekannt war. Laut McK. ist auch 2 Kön 1,2–17b sekundär, denn „it lacks Deuteronomistic language, and its contents bear no relation to Dtr's schema in 1 Kings 11–16... the focus is on the prophet not the king“ (94). Im Königsrahmen für Ahasja fehlt jedoch die Notiz vom „Entschlafen zu den Vätern“, was einen unfriedlichen Tod markiert und folglich die Kenntnis der Erzählung verrät. Wenn man 1 Kön 22* wegen 22,40 ausscheidet, muß man folgerichtig 2 Kön 1* an seinem Platz belassen. Wie will man überhaupt bei so wenigen Prophetenerzählungen, wie dem DtrG* verbleiben, ein Muster dtr Prophetenerzählungen erheben, das als Kontrolle dienen kann? Wenn McK. ferner mit J. van Seters gerade

¹ C. Hardmeier, Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entstehungsgeschichte der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 37–40 (BZAW 187), Berlin/New York 1990 (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 367–372).

² H.-J. Stipp, Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischa-zyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2–7 (ATS 24), St. Ottilien 1987.

³ B. O. Long, 1 Kings with an Introduction to Historical Literature (FOTL 9), Grand Rapids 1984, 16.

„the organization of narratives by parataxis and ring composition“ als typisch für DtrG* betrachtet (147), muß die Argumentation in sich widersprüchlich erscheinen.

Nach McK. standen 1 Kön 20,22* ehemals hinter 2 Kön 13,14–17 und berichteten die dort verheißenen Siege über Aram. Kap. 22* erzählt jedoch keinen israelitischen Sieg, sondern eine Niederlage, und die Spekulation müßte weit ausholen, um einen Weg von einer solchen (schriftlichen!) Vorstufe zum vorfindlichen Wortlaut zu finden. Derlei Hypothesen sollte man nicht „in broad outline“ (92) entwerfen, um der Analyse der Textdetails zu entgehen und die (unumgängliche) Kompliziertheit der Modelle zu kaschieren. Obendrein übernimmt McK. die These von A. Jepsen, der Strafaufschub für Ahab (21,27–29), notwendigerweise älter als 1 Kön 22*, sei selbst nachdr (68f). Zumindest diese Erschwernis ist unnötig, denn der Strafaufschub muß schon immer zur dtr Fassung der Naboterzählung gehört haben: 21,21 bezieht das Dynastiewort ausdrücklich auf Ahab selbst („Ich bringe über dich Böses“ 21,21; vgl. V. 19; anders 14,10; 16,3; 2 Kön 9,8), so daß es nicht kommentarlos unerfüllt bleiben konnte. Jepsens sprachstatistisches Plädoyer für einen nachdr Ursprung ist ohnehin eher ein Beispiel für die methodischen Grenzen solcher Argumente (vgl. Stipp 436f mit 423ff).

Inspiziert von Van Seters' Vergleichen mit antiker Geschichtsschreibung resümiert McK., das joschijanische DtrG* habe dem Zweck gedient, „to render an account to Israel of its national traditions“ (150). Ob aber Werke wie die besonders häufig herangezogenen Historien des Herodot in dem vorausgesetzten Maß mit dem DtrG(*) vergleichbar sind? Bei Herodot sind unterhaltende Elemente erheblich stärker ausgeprägt, während die Schöpfer des DtrG(*) sichtlich die Belehrung in den Vordergrund rückten, und Sätze, die nach Art Herodots die Glaubwürdigkeit der Mitteilungen offen in Zweifel ziehen, waren ihnen fremd. Indem McK. das Aussageziel so unspezifisch umreißt, weil er es weniger auf Textstudien als auf fragwürdige Analogien gründet, vergibt er den Gewinn an Konsistenz und konzeptioneller Klarheit, den die Rekonstruktion eines kürzeren joschijanischen DtrG* eröffnet. Wenn jemand unter Joschija eine Geschichte Israels schrieb, die mit einer Promulgation des mosaischen Gesetzes begann, mit seiner Neuinstallation endete und am Beispiel des Nordreichs die Folgen seiner dauerhaften Mißachtung vor Augen führte, wird er nicht nur einen „account of national traditions“ bezweckt haben, sondern eine entschlossene Werbe- und Warnschrift, die bei ihren Adressaten manifeste Ziele im Hinblick auf Denken und Handeln verfolgte.

Die genannten Bedenken berühren nicht die grundlegende Korrektheit der These McK.s. Seine Arbeit trägt bei zur Kumulation von Argumenten zugunsten eines joschijanischen DtrG*, das über längere Zeit angewachsen ist, weil es als sicherer Hort für erhaltenswerte Materialien galt. Die weitere Klärung seiner Hintergründe und Absichten erscheint eine lohnende Aufgabe.

Stellenbosch

Hermann-Josef Stipp

Erlemann, Kurt: Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer 1988. 308 S. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, 6), kart. DM 78,00

Die Arbeit ist eine unter der Anleitung von K. Berger erstellte Diss., die 1986 in Heidelberg angenommen worden ist. Sie verfolgt drei Ziele: Sie soll das methodische Instrumentarium zur Gleichnisinterpretation verfeinern; sie soll die Funktion, die Kohärenz und das Profil von Aussagen über Gott in Gleichnistexten beschreiben; und sie soll das Verhältnis zu atl. und frühjüdischen Gottesvorstellungen klären.

Die Arbeit ist klar und übersichtlich gegliedert. Nach der Einl. (12–55), die vor allem einer forschungsgeschichtlichen Ortung des Themas und der methodischen Prämissen dient, werden in 9 Kap. einschlägige Gleichnisse untersucht: I. Mt 13,24–30 (56–75); II. Mt 18,23–35 (76–92); III. Mt 20,1–16 (93–114); IV. Mt 25,1–13 (115–130); V. Lk 15,11–32 (131–150); VI. Lk 16,1–13 (151–169); VII. Mt 22,1–14 par Lk 14,15–24 (170–195); VIII. Mt 25,14–30 par Lk 19,11–27 (196–221); IX. Mk 12,1–12 parr (222–241).

Über die Textauswahl ließe sich diskutieren; E. beschränkt sich auf Parabeln, weil sie ein differenziertes Gottesbild erkennen ließen; er blendet Beispielerzählungen aus, weil sie nicht metaphorisch von Gott sprächen; und er wählt nur solche Gleichnisse, in denen ein κύριος im Gegenüber zu anderen Erzählfiguren begegnet. Doch zeigt die Exegese einerseits, daß keineswegs alle der ausgewählten Texte speziell die Gottesfrage thematisieren (Mt 13,24–30; Lk 16,1–13). Andererseits fragt sich, weshalb so aussagekräftige Gleichnisse wie Lk 15,4–7 und Mt 21,28–32 fehlen.

Alle Gleichnisse werden unter vier Gesichtspunkten untersucht: Zuerst fragt E. nach ihrer „Thematik und Pointe“, dann nach ihrem „Bild Gottes“

und dessen „Funktion“ im vorliegenden Text, schließlich nach dem Verhältnis zu traditionellen Weisen der Rede über Gott im selben Bildfeld.

Eine „systematische Zusammenfassung“, die den Abschluß der Arbeit bildet (242–284), faßt die Untersuchungen des Gottesbildes und seiner Funktion in den Gleichnissen sowie des Verhältnisses zu den atl. und frühjüdischen Vorgaben bzw. Parallelen zusammen und fügt einen knappen Vergleich zwischen Mt und Lk an.

Am Schluß des Bdes steht ein Literaturverzeichnis (285–308). Auf Indices hat der Vf. leider verzichtet.

Die Fragestellung der Arbeit ist ebenso zentral wie interessant. Es ist das Verdienst der Diss., die Aufmerksamkeit auf ein Thema gelenkt zu haben, daß viel zu weit im Schatten der Forschung steht. Auch wenn keine scharfe Grenze zu den Reich-Gottes-Gleichnissen gezogen werden kann (und soll), bleibt die Verkündigung Gottes ein signifikantes Merkmal der Botschaft Jesu und der synoptischen Tradition.

Daß die Arbeit eine Vielzahl guter Beobachtungen zur Analyse und Interpretation der Gleichnisse zusammenträgt, braucht nicht eigens herausgearbeitet zu werden. Das Verhalten etwa des Vaters in Lk 15,11–32 wird auf der Ebene der Gleichniserzählung (132ff) mit wenigen Strichen gut portraitiert. Ebenso wird die pragmatische Pointe des Gleichnisses vom schlauen Verwalter (Lk 16,1–13) vor allem auf der Ebene des Evangeliums gut herausgearbeitet (154–159). E. unterstreicht das Aufrüttelnde des Gottesbildes, das Mt 22,1–14 auszeichnet – gerade auch im Unterschied zur Lk Parallele (180–195). Daß Mk 12,1–12 parr nicht nur implizit christologisch, sondern zuerst theo-logisch gedeutet sein will, hat E. zu Recht in Erinnerung gerufen (222–241).

Doch so aufschlußreich die Beobachtungen des Vf.s sind – über weite Strecken bleiben sie Materialien für die Diskussion des Themas: Das hermeneutisch-theologische Problem, das mit der Frage nach Gott aufgeworfen wird, kommt kaum in den Blick. Die grundlegenden Arbeiten von H. Schürmann und A. Vögtle über das Verhältnis von Eschatologie und Theo-logie werden noch nicht einmal zitiert. Die Zusammenfassung, die E. vornimmt, ist zwar geeignet, die Variabilität des Gottesbildes in den synoptischen Gleichnissen zu demonstrieren, nicht aber dessen Profil nachzuzeichnen. Die Projektion der Gottes-Bilder auf das dynamische Geschehen der nahekommenden Basileia, die Jesus verkündet, bleibt unscharf. Die Relevanz der (impliziten und expliziten) Christologie kommt nur ansatzweise heraus. Sie läßt sich nicht auf die Identifizierung Jesu mit dem Menschensohn reduzieren – so wichtig diese Gleichsetzung auch immer sein mag.

Überries ist Kritik an Einzelpunkten der Auslegungen zu üben. Gott figuriert in Lk 15,11–32 sicher nicht, wie die theologische Auslegung wahrhaben will, als „narrisches Väterchen“ (137). Daß die metaphorische Ansprache Gottes als ἄνθρωπος τῆς κλῆσεως in Lk 16,1–13 eine besondere „Kompetenz“ in der Frage nach dem rechten Umgang mit Reichtum und geschäftliche Sachlichkeit bei der zu erwartenden „Endabrechnung“ impliziere (161), wirkt nicht nur gezwungen, sondern ist auch theologisch schief. Ebenso leuchtet nicht ein (169), daß das Gleichnis einem „konsequenten Heilsegoismus“ (gibt es so etwas?) das Wort redet. Die Pointe des Gleichnisses liegt auf der Ebene des LkEv in der radikalen Entschlossenheit, Mittel und Talente auch in unkonventioneller, ja anstößig erscheinender Weise für das Gute einzusetzen.

E. verzichtet konsequent auf Unterscheidungen von Tradition und Redaktion. Dadurch umschiffert er zwar elegant die Klippen literarkritischer Hypothesenbildungen, begibt sich aber der Möglichkeit, den untersuchten Texten eine traditions-geschichtliche Tiefenschärfe zu geben und (mögliche) Entwicklungen des Gottesbildes auf dem Weg von der ältesten Fassung eines Gleichnisses bis zu seiner Integration in ein Evangelium in den Blick zu nehmen. Die Einwände, die E. gegen die übliche Konzentration auf die Urgestalt der Gleichnisse Jesu vorbringt (21), begründen zwar die Relevanz einer synchronisch interessierten Interpretation und weisen darüber hinaus auf Desiderate in prominenten Jesus- und Gleichnis-Büchern hin, sind aber nicht geeignet, den Verzicht auf diachronische Analysen und auf die historische Rückfrage zu rechtfertigen.

Innerhalb der selbst gesteckten Grenzen liefert das Buch aber einen kräftigen Anstoß, die Diskussion um die Relevanz, den Ort und das Gewicht der Gottes-Verkündigung Jesu weiter voranzutreiben.

Wuppertal

Thomas Söding

Best, Ernest: The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology. Second Edition. – Cambridge: Cambridge University Press 1990. lxxx, 221 S. (Society for New Testament Studies Monograph Series 2), geb.

Zur 2. Aufl. seiner wichtigen Monographie hat B. ein ausführliches Vorwort (xiii–lxxiv) beige-steuert, in dem er auf die Beiträge der Forschung in den 25 Jahren seit Erscheinen der 1. Aufl. zurückblickt. Damals war gerade die Redaktionsgeschichte aktuell, jetzt ist es „the reading of each Gospel as a whole“ (xiii). In seinem Über-

blick konzentriert sich B. auf das neue Licht, das auf die zentrale These seines Buches – vom Sieg des Messias über Satan – von dieser neuen Sicht her fällt. Seit der Erstauff. sieht B. den Evangelisten in seiner Arbeit stärker bestimmt von der Absicht, „to sustain and deepen the Christian faith of his community“ (xvi), und er widmet die Aufmerksamkeit mehr der Verbindung des Evangelisten mit seinen Hörern, „which shared a common Christian existence which did not always need to be spelt out but which affected all their writing and listening“ (xv).

Im einzelnen bespricht B. „The Testing“ (xv–xxiii), „The Passion Narrative: Structure“ (xxiii–xxxvi), „The Temple Theme“ (xxxvi–xli), „Atonement“ (xli–lxviii) und „The New Community“ (lxviii–lxxii), bevor er am Schluß resümiert: „Not then victory but restoration, restoration after failure in discipleship, and creation, the coming into existence of the new community, are for Mark the central themes of the Passion“ (lxxiv).

Für manche Einzelthemen markinischer Theologie wie für die Gesamtsicht des Evangeliums hat B. so eine gute forschungsgeschichtliche Übersicht vorgelegt, die Aufmerksamkeit verdient.

München

Rudolf Pesch

Theis, Joachim: Paulus als Weisheitslehrer. Der Gekreuzigte und die Weisheit Gottes in 1 Kor 1–4. – Regensburg: F. Pustet 1991. 575 S. (Biblische Untersuchungen, Bd 22), kart. DM 58,00

Titel und Untertitel beschreiben ziemlich genau die These und das Untersuchungsfeld dieser Trierer Diss. (WS 1989/90).

Das Buch gliedert sich in vier Teile. Deren erster (10–114) ist der Forschungsgeschichte zu 1 Kor 1–4 gewidmet. 20 Positionen zur Frage der korinthischen „Parteien“ (1 Kor 1,12) und zur Interpretation von 1 Kor 2,6–16 von 1831 (F. C. Baur) bis 1985 (J. A. Davis) werden sorgfältig referiert.

Angesichts der Widersprüchlichkeit der bisherigen Diskussion, will Vf. „die Bedeutung der Weisheitsverkündigung für die Theologie des Paulus ... erarbeiten“ (112). Um eine „Festlegung auf ein religionsgeschichtliches Modell zu vermeiden“, soll zunächst eine Exegese zu 1 Kor 1,18–3,4 erstellt und dann nach den „traditions- und religionsgeschichtlichen Linien“ gefragt werden (113).

Positionen des exegetischen Teils (115–282):

T. bestimmt 1 Kor 1,18–3,6 als einheitlich gestaltete „Homilie: Weisheit und Torheit“ (118). Der Sache nach gehe es im Text nicht um die vier Parteien von 1,12, sondern um die Streitigkeiten zwischen zwei Gruppen (130). Die eigentlichen Adressaten seien Gruppierungen, die sich auf Apollos beriefen und ein falsches Heilswußtsein vertraten (139). In Korinth gebe es eine Auffassung, die den eigenen Heilsstand als Teilnahme an der Weltherrschaft Gottes beschreibe und sich so über andere Christen als Vollkommene (Anspielung auf 1 Kor 2,6f) erhebe (142). 1 Kor 1,19f belege, daß auch das Gesetz im Rahmen der Weisheit dieser Welt seine Insuffizienz erweise (164 vgl. 172: nach paulinischer Auffassung haben die Juden „Christus aufgrund ihres Gesetzesverständnisses gekreuzigt“). τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ und τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ 1 Kor 2,1 werden praktisch als gleichberechtigte Lesarten behandelt und ausgelegt (201f). ἐν ἀποδείξει πνεύματος 1 Kor 2,4 beziehe sich auf „das innere Sein des Menschen“ (216) – die Möglichkeit eines Verständnisses von ἀποδείξεις als eines rhetorischen t.t. wird nicht einmal erwähnt. 2,6–16 könne als positive Darstellung der Weisheit und als Modifikation und Differenzierung der Aussagen von 1,18ff verstanden werden, die u.a. von Bultmann, Wilckens, Conzelmann vertretene Annahme eines eigenen Themas für diesen Abschnitt sei nicht notwendig (221f). Zur schwierigen Wendung λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ 1 Kor 2,7 fehlt ebenfalls der Versuch einer grammatischen Klärung: „die Weisheit Gottes hat den Charakter des Mysteriums“ (231); V.7 beschreibe das Geheimnis der verborgenen Weisheit (239); „Weisheit Gottes im Geheimnis“ (311); die im Geheimnis verborgene Weisheit (316); „in besonderer Betonung wird hier das Kreuzesgeschehen als Mysterium Gottes ausgelegt“ (349 vgl. 493); Gott führe in sein Mysterium durch die Selbstoffenbarung seiner Weisheit (485 zugleich zu 2,10). 1 Kor 2,10–12 erweisen sich dadurch, daß sie im Gegensatz zu verwandten Texten aus Bar nicht von der Tora sprechen, als gesetzeskritisch (252 vgl. 281). In 1 Kor 3,1 wolle Paulus präzisieren, weshalb seine Predigt den Korinthern nicht als Weisheitsrede erschienen sei, es sei aber nicht von der Missionsverkündigung, sondern von der Weisheitsverkündigung die Rede, Kennzeichen: λαλῶν (267f) – ein richtiger Ansatz, der aber durch das vorausgehende Klischee „Predigt“ unklar bleibt: nur Methode und Form, nicht der Inhalt der Predigt ändere sich (270 zu 3,2). Das Zurücktreten von Weisheitstermini nach 1 Kor 2,6f und das Hervortreten prophetischer und apokalyptischer Terminologie in 2,9–16 seien darauf zurückzuführen, daß Paulus „Weisheitssprache“ in „Pneumasprache“ mit transzendenter Charakter transferiert habe (280) – das Ganze könnte auch umgekehrt verlaufen, bzw. 2,6–16 ein von Paulus bewußt montierter Text sein, der dann aber wohl doch seine Pointe im prophetischen Bereich hätte, während die Weisheitsausagen mehr der Überleitung dienten.

Der dritte Teil „Das Weisheitsverständnis des Paulus“ (283–476) bietet zunächst eine Tabelle von insgesamt 21 weisheitlichen Themen und Motiven bei Paulus (286–289).

Die Belege aus 1 Kor 1–3 werden nur gelegentlich durch Verweise auf Röm 1,14ff; 10,6ff; 11,33; 2 Kor 1,12; 3,7–18 (nicht einsichtig) und Gal 4,4,6 ergänzt. Besonders problematisch ist die Inanspruchnahme von Röm 10,6ff; 1 Kor 1,22 für „die Trennung von Weisheit und Gesetz“, von 1 Kor 2,13 für „das Ausgießen der Weisheit auf alle Menschen“.

Unter der Überschrift „Gottes Offenbarung in Jesus Christus“ behandelt T. einerseits Themen der Weisheitstradition: das Dasein Gottes in der Weisheitstradition, die Hinordnung der Weisheit auf Gott, die Herrschaft der Sophia, die Unterordnung der Sophia, der Kampf gegen die Feinde, und andererseits spiegelbildlich dazu entsprechende christologische Topoi.

Das geht nicht ohne gewisse systematisch bedingte Gewaltigkeiten, so wenn gleich einleitend unter Berufung auf 1 Kor 2,10 von der „Selbsterschließung Gottes durch Jesus Christus“ gehandelt wird, besonders bedenklich die Interpretation der Pneuma-Aussage von 2,10 als Sophia-Aussage und das Einbringen der Gesetzesfrage: „Göttliche Sophia kann sich nur durch den Geist entfalten und so in das Christus- und Kreuzesgeschehen einführen. Insofern hat Paulus die Tora-Weisheit durch die christologische Weisheit ersetzt“ (311 vgl. 318.478.484) – zugleich eine Probe für den von T. bevorzugten Stil einer „Exegese von oben“.

Das umfangreichste Kap. dieses Teils (326–476) ist mit „Jesus Christus als Zentrum der Verkündigung“ überschrieben, im einzelnen werden behandelt: „Die Präexistenz des Jesus Christus“, „Die Schöpfungsmittlerschaft des Christus“, „Das Gesetz und Christus“, „Die Bedeutung der Weisheit für den Glaubenden“.

T. sieht die Identifikation von Weisheit und Tora in Sir 24 als für das gesamte Frühjudentum repräsentative und verbindliche gedanklich-spekulative Lösung an (409 vgl. 348: Sir 24 stehe für die alexandrinische Weisheitstradition!), daher greife Paulus, wenn er das „Wort vom Kreuz“ in weisheitlicher Zuspitzung verkünde, damit zugleich die „Frage nach der Bedeutung des Gesetzes für die korinthische Gemeinde auf“ (403) und verkünde das „Ende des Gesetzes“ (419). Die Gegner des Paulus in Korinth seien von der alexandrinischen Weisheitstradition inspirierte Christen gewesen, die sich an Apollos orientierten, deren Weisheitsverständnis die Sophia als erlösende Erkenntnis des Pneumatikers interpretiert hätte und so den geschichtlichen Charakter der Tat Christi habe zurücktreten lassen (457–460). Die Gegenüberstellung von „Pneumatikern“ und „Psychikern“ in 1 Kor 2,14f lasse sich im Zusammenhang der anthropologischen Konzeptionen des hellenistisch-jüdischen Weisheitsdenkens (Philo) verstehen, nach welcher die Pneumabegabung dem Gehorsamen und Strebenden zuteil werde. Paulus betone dagegen die Gnadenhaftigkeit, den Geschenkcharakter der Gabe und ihre Herkunft vom Christusereignis (473f) – die Tendenz zur theologischen Verallgemeinerung und dogmatischen Absicherung der paulinischen Aussagen ist hier wie auch sonst ständig spürbar und macht die Lektüre der Arbeit äußerst beschwerlich.

Der vierte Teil: „Der Gekreuzigte als Weisheit Gottes. Ergebnis und Ausblick“ (477–521) hat die Funktion einer zusammenfassenden und noch weiter synthetisierenden Rückschau:

„Die sich den Menschen offenbarende Weisheit (vgl. 1 Kor 2,10; Röm 11,22ff) erweist sich als Mittlergestalt, die von Gott her zur Teilhabe am Heilsgeschehen beruft (vgl. 1 Kor 1,20ff; 3,23). (...) Im Kreuzesgeschehen ist die σοφία τοῦ θεοῦ erfahrbar und wird den Menschen im Wort vom Kreuz verkündigt (1 Kor 1,17). (...) (Paulus) verkündet das Christusgeschehen in den Motiven von der entschundenen (vgl. 1 Kor 1,18ff) und verborgenen (vgl. 1 Kor 2,6ff) Weisheit. (...) Indem der Apostel die Aspekte der Weisheit ... bewußt aufgreift und im Blick auf Christus weiterführt, verkündet er als christlicher Weisheitslehrer Christus-Sophia, den Gekreuzigten, als Mittler zwischen Gott und Mensch ... Daß Gott als der Gekreuzigte (ist das nur ein Lapetus?) seine Weisheit in dieser Welt und ihrer Geschichte offenbarte, gehört in das Zentrum des Evangeliums. (...) In diesem Rahmen ist die Pneuma-Weisheit Gottes identisch mit dem am Kreuz für die Menschen gestorbenen Christus“ (478–485).

T. stellt abschließend fest: „Anhand der terminologischen Übereinstimmung, der dazugehörigen Motivbezüge und theologischen Implikationen konnte die jüdische Weisheitstradition als historischer Verstehenshorizont der Verkündigung des Paulus herangezogen werden“ (496) – es fragt sich nur, ob damit der primäre und bestimmende „Verstehenshorizont“ benannt ist. Es ist doch auffällig, daß die gesamte Argumentation im wesentlichen auf der Auswertung von 1 Kor 1,17–3,4 beruht. Eine Verbreiterung hat sie dadurch erfahren, daß T., wohl unberechtigt, die Gesetzesthematik so massiv in 1 Kor 1–3 eingelesen hat und dies am Ende noch dadurch zu stützen sucht, daß er unter der Überschrift „Der Weisheitslehrer der Apokalypse im Vergleich zu Paulus dem Offenbarungsträger“ einen Vergleich mit dem aus den Qumranschriften bekannten „Lehrer der Gerechtigkeit“ und dessen torabezogener Lehre durchführt, natürlich mit dem Ergebnis: „Die Verkündigung der Geheimnisse Gottes aufgrund besonderer Offenbarung muß sich auf das Kreuzesgeschehen berufen, nicht auf das Gesetz“ (513).

T.s Arbeit stellt im ganzen gesehen eine eigenartige und zu breit geratene Mischung aus exegetischen und traditionsgeschichtlichen Analysen und einer mit (auch sprachlich!) unzulänglichen Mitteln betriebenen programmatischen biblischen Theologie dar. In ihren analytischen und konstruktiven Teilen kann sie als Beitrag zu der gegenwärtigen Diskussion über 1 Kor 1–4, insbesondere über die Interpretation von 1 Kor 2,6–3,4, und über das Ausmaß der weisheitlichen Komponente im Selbstverständnis und in der Theologie des Paulus wie auch in der Spiritualität der Korinther gewertet werden. Anzuerkennen sind die relative Zurückhaltung bei der Nachzeichnung der Spiritualität der Apollos-Partei und der weitgehende Verzicht, für diese Nachzeichnung auf die Aussagen von 1 Kor 2,6–16 zurückzugreifen.

Gießen

Gerhard Dautzenberg

Hartman, Lars: Auf den Namen des Herrn Jesus. Die Taufe in den neutestamentlichen Schriften. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk GmbH 1992. 164 S. (Stuttgarter Bibelstudien 148)

Mit dieser Studie legt H. eine Gesamtdarstellung ntl Tauftheologie vor.

Er wendet sich zunächst dem Ursprung der urchristlichen Taufe zu. Sie steht in Kontinuität zur Verkündigung und Taufpraxis Johannes d. T., die urchristliche Taufe ist eine christianisierte Johannaufnahme. Die Diskontinuität zeigt sich jedoch schon sehr früh in der urchristlichen Taufpraxis einer Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus“. Diese Formel versteht der Vf. als „wörtliche Übersetzung eines hebräisch-aramäischen Idioms, das in der aramäisch-sprechenden Urgemeinde bei der Taufe angewandt worden ist“ (45). Inhaltlich bestimmen die Erwartung des Kommens des Herrn, die Sündenvergebung und die Gabe des Geistes die Taufe „auf den Namen des Herrn Jesus“.

Innerhalb der unbestritten authentischen Paulusbriefe untersucht H. nur jene Texte, die ohne Zweifel auf die Taufe Bezug nehmen (Gal 3,26f; 1 Kor 1,12–17; 6,11; 12,13; Röm 6,1–14). Er analysiert die jeweilige Gemeindesituation, in die hinein der Tauftext spricht und benennt die bei Paulus mit der Taufe verbundenen theologischen Themen. Sie decken sich mit jenen „Urmotiven“, die sich bereits bei der Christianisierung der Johannaufnahme zeigten: „der eschatologischen Perspektive, dem Gedanken, daß Jesus Christus die sinngebende und grundlegende Reverenz der Taufe ist, dem Rahmen einer zu Umkehr und Glauben zielenden Verkündigung, der Sündenvergebung und der Gabe des Geistes, dies alles mit dem Gedanken vom Eintreten in eine das Heil erwartende Gemeinde verknüpft“ (78). Paulus greift in 1 Kor 6,11; 12,13; 2 Kor 1,22; Gal 3,26–28 und in Röm 6,3f auf Traditionen zurück. Bei Röm 6 konstatiert H. Ähnlichkeiten in Gedankenmustern mit Mysterienreligionen, ohne allerdings kurzschlüssige Identifizierungen vorzunehmen. Zu Recht betont er die Bedeutung der korinthischen Theologie für die vor- und nebenpaulinische Tauftheologie, offenbar herrschte in Korinth ein Glaube an die objektive und todesüberwindende Kraft der Taufe. Auch die für Paulus zentrale „in Christus“-Vorstellung ist ein Tauf-Interpretament, sie betont wie andere Vorstellungen, „daß die neuen Bedingungen von göttlicher Lebenskraft bestimmt sind und von göttlichem Schutz umgeben sind, alles von dem himmlischen Kyrios abhängig [ist]“ (92).

Die Tauftheologie der Deuteropaulinen (Kol, Eph, Past) arbeitet der Vf. präzise in Kontinuität und Weiterführung zu Paulus heraus, wobei sich speziell in der Eschatologie, Ekklesiologie und Pneumatologie erhebliche Veränderungen zeigen. Als ein wichtiger Zeuge urchristlicher Tauftheologie wird der 1 Petr gewürdigt. Die zentrale Vorstellung der „Rettung“ gehört mit der Taufe zusammen, für den Verfasser des 1 Petr ist „die Taufe das äußere, wirksame Zeichen . . ., in dem andere Aspekte des Christwerdens fokussiert werden“ (116). Obwohl im Hebr die Taufe nur in Kap. 10,22 in den Blick kommt, verbinden sich auch hier mit ihr zentrale „Urmotive“: Christusbeziehung, Sündenvergebung, Umkehr, eschatologische Perspektive.

Das spannungsreiche Verhältnis von Wasser- und Geisttaufe in der Apg bestimmt der Vf. so: Die Taufe gehört zu einem Ganzen, das sich aus verschiedenen Motiven zusammensetzt („Umkehr“, „Rettung“, „von Gott empfangen werden“). Die Elemente dieses Geschehens sind: Verkündigung der Botschaft; Annahme des Wortes; Glaube an Jesus, der Sünden vergibt; die Gabe des Geistes und die Taufe im Namen Jesu Christi. Eine grundsätzliche Differenzierung zwischen Geist- und Wassertaufe kann der Vf. zu Recht bei Lukas

nicht erkennen. Vielmehr unterscheidet Lukas die Gabe des Geistes an die Kirche in der Taufe (mit Wasser) von der bloßen Wassertaufe bei Johannes. Die Taufferzählungen der Apg lassen auch Einzelheiten des Taufritus erkennen. Dazu gehörten Gebet, Handauflegung, Glaubensbekenntnis des Täuflings und die Anrufung des Namens Jesu. Die schnelle Abfolge von Taufe und Bekehrung in der Apg hält der Vf. insofern für historisch, als auch bei Johannes d. T. kein Katechumenat voranging.

Der Vf. arbeitet dann die zentrale Stellung von Mt 28,18b–20 heraus. Zentrale Linien des Evangeliums laufen auf diesen Text zu, und die „Urmotive“ ntl Tauftheologie sind in ihm enthalten oder werden von ihm vorausgesetzt. Mit der neueren Forschung wird Joh 3,5 als Tauftext angesehen und in die Theologie des 4. Evangeliums integriert. Wiederum lassen sich mehrere „Urmotive“ in Joh. Prägung aufzeigen: eschatologische Perspektive, Glaube, Gabe des Geistes und Christusbezogenheit.

Den Abschluß der Studie bilden zusammenfassende Überlegungen, in denen noch einmal die Bedeutung der „Urmotive“ für die ntl Tauftheologie herausgestellt wird. Sie „bilden eine Art Grundstruktur, auf die die verschiedenen Vf. in persönlichem Kolorit ihre besonderen Sehweisen legen“ (149). Von diesen „Urmotiven“ sind wiederum die Christusbeziehung und der eschatologische Rahmen konstitutiv, alle anderen Motive beziehen sich darauf. Der Vf. begehrt nicht den Fehler, die „Urmotive“ statisch an die Texte heranzutragen, um so eine völlig geschlossene Deutung zu erhalten. Gerade die Variabilität der „Urmotive“ und der mit ihnen verbundenen Themenkomplexe zeugt von der zentralen Bedeutung der Taufe in der urchristlichen Theologiegeschichte.

Insgesamt kann die Studie von H. als eine gelungene Gesamtdarstellung ntl Tauftheologie angesehen werden.

Halle

Udo Schnelle

Robinson, Ian Stuart: The Papacy 1073–1198. Continuity and Innovation. – Cambridge: Cambridge University Press 1990. XVI, 555 S. (Cambridge medieval textbooks), kart. US-\$ 16,95

Der Freiburger Mediävist Gerd Tellenbach, einer der besten Kenner der Kirche des Hochmittelalters, stellte vor ein paar Jahren lapidar fest: „Heute besteht kein Zweifel bei der Forschung aller Konfessionen, daß wirklich in der zweiten Hälfte des 11. Jh.s sich die einschneidendste kirchengeschichtliche Epoche zwischen der Konstantinischen Wende und der lutherischen Reformation ereignete.“¹ Ian Stuart Robinson, der am traditionsreichen, anglikanisch geprägten Trinity College in Dublin doziert, hat den Versuch unternommen, im Rahmen eines textbook („for teachers and students“) die Entwicklung des Papsttums von Gregor VII. bis zur Schwelle des Pontifikats Innozenz III. zu schildern. Man darf also nicht eine allgemeine Kirchengeschichte der damaligen Zeit erwarten, wie sie eindrucksvoll – fast gleichzeitig mit Robinson, und deswegen auch von ihm nicht benutzt – Gerd Tellenbach² und Colin Morris³ vorgelegt haben. Der Blickwinkel ist enger. R. will in dem von ihm gewählten Zeitraum die Beziehungen des Papsttums zu den Kirchen und Königreichen des Westens untersuchen. Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten bleiben ausgespart, wenn sie auch notwendigerweise immer wieder am Rande auftauchen.

In einem ersten Teil (1–291) behandelt der Vf. die Institutionen, die dem Papsttum der damaligen Zeit zur Verfügung standen oder die es sich in jenen Jahrzehnten schuf. Fast genau die zweite Hälfte des Buches ist der „Ereignisgeschichte“ gewidmet, den politischen Vorstellungen der Päpste und der Kurie und den Beziehungen zu den Normannenherrschern, zu Frankreich und England und vor allem zum Reich. Die Zeit von 1073–1198 war für das Papsttum alles andere als eine ruhige. Dies gilt nicht nur für den Pontifikat Gregors VII., der mit seinen puritanischen Theokratieansprüchen für Unruhe in Europa sorgte. Mindestens ebenso stark wurde das Papsttum nach ihm durch verschiedene Schismen in seinem Wirken beeinträchtigt. Was jeder Leser der „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter“ von F. Gregorovius weiß, wird von R. noch einmal unterstrichen: daß die Päpste stets ihre Schwierigkeiten mit der Stadt Rom hatten. Vom Exil Gregors VII. (1084) bis zum Vertrag Clemens III. mit dem römischen Senat 1188 blieb die päpstliche Kontrolle über Rom unsicher. Wenn das Papsttum im späten 11. Jh. anfangs, gestützt auf das *Constitutum Constantini*, im Zeremoniell kaiserliche, z. T. aus

¹ „Gregorianische Reform“. Kritische Besinnungen, in: Reich und Kirche vor dem Investiturstreit, hg. von K. Schmid, Sigmaringen 1985, 100.

² Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, hg. von B. Moeller, Bd 2, F1), Göttingen 1988.

³ The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250 (Oxford History of the Christian Church), Oxford 1989.

Byzanz übernommene Bräuche nachzuahmen (Fußkuß, Kronentragen, Porphyrsitze und Porphyrsarkophage), so stand diese *imitatio imperii* in einem grotesken Kontrast zur tatsächlichen Macht der Päpste in ihrem eigenen Patrimonium.

R. widmet besondere Aufmerksamkeit dem Kardinalskollegium, das damals zu jener gesamtkirchlichen Institution wurde, die es bis heute geblieben ist. Dabei wird deutlich, daß die Päpste viel weniger autokratisch bestimmen konnten, als es die plakative Gegenüberstellung „Kaiser und Päpste“ vermuten läßt. Unter den Nachfolgern Gregors VII. werden die Kardinäle immer mehr zu Leitungsfunktionen herangezogen, die ursprünglich der Synode (Papst und Bischöfe der römischen Kirchenprovinz) vorbehalten waren. Dagegen wird die päpstliche Synode von einem Gerichtshof zu einem *concilium generale* entwickelt, eine Umwandlung, die unter Innozenz II. mit dem II. Laterankonzil von 1139 abgeschlossen ist. Die Routinegeschäfte erledigte seit etwa 1100 das *Konsistorium*, ein Ausdruck, der ursprünglich den Beratungsplatz vor allem im Lateranpalast meint. Hauptbindeglied zwischen Rom und den Lokalkirchen waren die Legaten, die an Ort und Stelle im Sinne Roms entscheiden sollten. Doch nahm die Zahl der Appellationen direkt an den Papst immer mehr zu, vor allem unter Papst Alexander III. (1159–81),⁴ was zur Einrichtung der „*audientia causarum*“ führte, aus der sich die *Rota Romana* entwickelte. Der Mißbrauch der Appellationen ruinierte die bischöfliche Gerichtsbarkeit und führte zur Bestechlichkeit des Kurienpersonals. Noch unter Gregor VII. hatte die päpstliche Gesetzgebung zumindest theoretisch nur das Ziel, die ursprüngliche Reinheit und Freiheit der Kirche wiederherzustellen. Mit dem Aufkommen der kanonistischen Wissenschaft jedoch änderte sich das: In der zweiten Hälfte des 12. Jhs ist in jedem päpstlichen Privileg die Vollmacht des Papstes betont, das Recht zu ändern. J. Miethke hat 1978 darauf hingewiesen, daß ohne universitär gebildete Experten die innerkirchliche Entwicklung zur Verrechtlichung aller Beziehungen gar nicht vollziehbar war, daß aber andererseits die Politik der Päpste keine bloße Anwendung der kanonistischen Theorien war.⁵ Aus der Lektüre des vorliegenden Werkes gewinnt man den Eindruck, daß sich Kanonistik und Papsttum gegenseitig „hochgeschaukelt“ haben.

Ein besonderes Verdienst des Buches ist die präzise Darstellung des päpstlichen Finanzwesens im 11./12. Jh. Welche Finanzquellen standen den Päpsten zur Verfügung? Bis zu seinem Exil 1084 konnte Gregor VII. über die Einkünfte aus dem Patrimonium Petri verfügen. Für die Militärausgaben gegen den Kaiser reichten sie allerdings nicht aus, darum mußte Gregors Gönnerin Mathilde von Canossa aushelfen. Die Güter dieser Gräfin waren noch hundert Jahre später zwischen Papsttum und Kaisertum umstritten. Die langen Notzeiten des späten 11. und des 12. Jhs, die durch die Papstschismen entstanden (unter Innocenz II., dann vor allem unter Alexander III.), zwangen das Papsttum, sich nach neuen Einnahmequellen umzusehen. Aus diesen Krisen ging die *camera apostolica* hervor, deren erster Leiter (unter Papst Urban II.) ein Cluniazenser war. Der erste Kardinal, der das Amt des *camerarius* bekleidete, war sogar ein Kartäuser! Der Kämmerer Cencius Savelli (der spätere Papst Honorius III.) versuchte, durch seinen *Liber censuum* von 1192 Ordnung in die päpstlichen Finanzen zu bringen. Vor 1100 war der jährliche *census*, den Kirchen und Klöster für päpstliche Privilegierung bezahlen mußten, eher niedrig und mehr symbolisch. Nach 1100 wurden die neuen Privilegien deutlich teurer. Das hatte zur Folge, daß die Randgebiete Europas (Spanien, England) weit mehr zahlten als das Reich und Frankreich. Ähnliches gilt für den Peterspfennig, der vor allem von England kam. Gerade die englischen Könige hatten mit ihm jedoch auch ein Druckmittel in der Hand; Päpste in finanziellen Nöten, wie Urban II. und Paschalis II., dann vor allem Alexander III., waren eher zu Kompromissen bereit, wie der Fall Anselms von Canterbury und die Becketaffäre belegen. Andererseits waren die Erfahrungen, die die Kurie während der drückenden Exilszeiten machte, die Grundlage für die spätere Finanzorganisation des Papsttums.

Der zweite Teil des Buches behandelt das „Papsttum und die weltlichen Mächte“ (293–524). Nach einem kurzen Kap. über die politischen Ideen vor allem Gregors VII. spricht R. über das Papsttum und die Kreuzzüge, das Papsttum und die Normannen und zuletzt über das Papsttum und das Imperium. Während es zur Kreuzzugs-idee keinen Widerspruch im Kardinalskollegium gab, kam es wegen der Normannenpolitik immer wieder zu Spannungen an der Kurie. Zwar fanden die päpstliche Reformbewegung und die Normannenfürstentümer in Süditalien schon früh zueinander, doch mußte das Papsttum in Wirklichkeit vor seinem Vasallen schrittweise zurückweichen. Die Änderung der päpstlichen Politik gegenüber den Normannen nach dem Wormser Konkordat 1122 war nach R. einer der Auslöser des Schismas von 1130. Für drei Jahrzehnte ging die Kurie auf Distanz zum sizilischen Königreich. Doch nach 1154 strebte eine Partei an der Kurie, wozu Kardinal Roland Bandinelli (der spätere Alexander III.) gehörte, ein Bündnis mit dem Normannenkönig Wilhelm I. an. Das Schisma von 1154 hatte wie das von

1130 in den Gegensätzen zwischen einer kaiserfreundlichen und einer „sizilianischen“ Partei im Kardinalskollegium seine Ursache, nur daß diesmal die „Sizilianer“ mit der Wahl „ihres“ Papstes (Alexanders III.) allgemeine Anerkennung fanden. Die guten Beziehungen der Kurie mit Sizilien blieben bis zum Ende des Jhs erhalten, als mehrere unerwartete Todesfälle (Tod des von der Kurie anerkannten Kg. Tankreds und seines Sohnes 1194; Tod Kaiser Heinrichs VI. 1197 und schließlich der von Papst Coelestin III. 1198) die Kurie zu neuen Überlegungen zwangen.

Ein deutscher Historiker hätte wohl kaum, wie R., den wichtigen Abschnitt „Papacy and empire“ (398–524) an das Ende gesetzt. Immerhin wird so deutlich, daß das Papsttum auch in dieser Zeit häufiger Konflikte mit dem Kaisertum nicht auf Deutschland fixiert war. Doch nehmen zweifellos für Gregor VII. die Beziehungen zum Reich den wichtigsten Platz ein. Gregor VII. war von einem tiefen Mißtrauen nicht nur gegenüber Heinrich IV., sondern auch gegenüber dem deutschen Episkopat erfüllt. Im Winter 1075/76 verbanden sich dann „alte Ärgernisse und lokale Konflikte zu einem brisanten Gemisch“, die Krise eskalierte rasch. R. folgt (gegen F. Kempf) R. Schieffer, wenn er den Beschluß der Novembersynode von 1078 (Greg. VII., Reg. VI 5b, c.3) für das erste Investiturverbot für Laien überhaupt, ja für „the most innovative decree of Gregory's pontificate“ hält (409). Doch ging es Gregor um viel mehr als um die Laieninvestitur. Am liebsten hätte er wohl den deutschen König als Vasall des Papstes gesehen. Tatsächlich behandelte er den störrischen Heinrich IV. wie er die Bischöfe zu behandeln pflegte: Wenn sie nicht gehorchten, wurden sie abgesetzt. Ein König muß gehorsam (dem Papst) und „utilis“ sein; ob er es ist, das entscheidet der Papst! Der Ausdruck „Investiturstreit“, der gemeinhin für die Zeit Gregors VII. gebraucht wird, trifft nach R. viel eher auf Auseinandersetzungen unter Kaiser Heinrich V. zu. Lösungen des Investiturstreits bahnten sich in England 1107 an (vgl. Verzicht auf Investitur, päpstliche Genehmigung des homagium und kgl. Kontrolle der kirchlichen Ernennungen) sowie in Frankreich durch die Unterscheidungen des Kanonisten Ivo v. Chartres zwischen geistlichem und weltlichem Aspekt des Bischofsamtes. Doch versuchten im Hinblick auf das Reich beide Parteien abwechselnd mit Gewalt, Drohungen und Provisorien ihre Maximalvorstellungen durchzusetzen. Bekannt ist vor allem der Verzicht Paschalis II. auf die Regalien im Jahre 1111. Wollte der Papst damit die Kirche auf das Ideal der Armut festlegen, wie es Historiker z. T. bis heute behaupten? R. verneint das und deutet die Übereinkunft Heinrichs V. und Paschalis II. von päpstlicher Seite aus als Versuch, den Kampf des Reformpapsttums gegen Simonie und für die Freiheit von Laienkontrolle zum Abschluß zu bringen; die Kirche wäre dabei keinesfalls „arm“ geworden. Wenn ausgerechnet der strenge Gregorianer Calixt II. den Kompromiß des Wormser Konkordats von 1122 möglich machte, dann deswegen, weil er sich einen solchen Friedensvertrag (der gegen den Willen der strengen Gregorianer war) am ehesten leisten konnte. Zudem war der Wormser Friede in den Augen der Kurie nur ein Waffenstillstand und sollte bei der ersten sich bietenden Gelegenheit „nachgebessert“ werden. Aber das Provisorium hat gehalten und Papsttum und Imperium zunächst einmal 30 Jahre Ruhe und Zusammenarbeit geschenkt, die dem päpstlichen Einfluß auf die deutsche Kirche zugute kamen. Erst unter Friedrich I. Barbarossa kam es zu einem erneuten Wechsel in den Beziehungen, wobei bekanntlich der Erzbischof von Köln, Rainald von Dassel, einer der größten Scharfmacher auf kaiserlicher Seite im Kampf gegen Alexander III. war. Am Ende eines 18jährigen Kampfes waren beide Seiten wörtlich kriegsmüde, und war schließlich für den bankrotten Alexander der Friede wichtiger als die „Freiheit der Kirche“ in Deutschland. So betrachtet, war der Friede von Venedig 1177 eigentlich doch ein „Punktsieg“ für Barbarossa. In den letzten zwei Jahrzehnten des 12. Jhs wurde das Papsttum „nacheinander geleitet von fünf alten Herren mit umfassender kurialer Erfahrung“, aber ohne viel Fortune, ehe 1198 der junge Innocenz III. eine neue politische Situation vorfand, die weit günstiger war als die jedes seiner Vorgänger seit Beginn der päpstlichen Reformbewegung.

R. dürfte mit seiner Entscheidung, mit dem Jahre 1198 seine Darstellung enden zu lassen, kaum auf Widerspruch stoßen. Anders verhält es sich jedoch mit dem Ausgangsdatum (1073). Der wirkliche Einschnitt in der gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklung Europas erfolgte um die Mitte des 11. Jhs. R. Schieffer bemerkt mit Recht, daß unter Gregor VII. „nur beschleunigt und unheilvoll verschärft worden“ ist, „was im Grunde schon in der inneren Logik des 1046 in Sutri auf den Weg gebrachten Reformpapsttums gelegen hatte“. Von einem solchen, mehr grundsätzlichen Bedenken abgesehen, hat R. ein grundsolides Handbuch der Papstgeschichte von 1073–1198 geschrieben. Die Fülle der gebotenen Informationen ist überwältigend. Leider ist gerade deswegen zu befürchten, daß nur wenige Studenten die Geduld aufbringen werden, die mehr als 500 Seiten gründlich durchzuarbeiten. Doch lohnt sich ein solche Mühe. Die stets gutabgewogenen Urteile des Vf. beruhen auf einer umfassenden Kenntnis der Quellen und der neuesten Fachliteratur. Wenn

⁴ R. schließt sich der These von J.T. Noonan, *Who was Rolandus?*, in: *Law, church and society* (FS St. Kuttner), hg. von K. Pennington u. R. Somerville (1977) 21–48 an, wonach Alexander III. (Roland Bandinelli) nicht mit Roland, Lehrer der Rechte in Bologna, identisch ist, ihm also auch die „Summa“ zum *Decretum Gratiani* und die „Sententiae“ abgesprochen werden müssen. Die These scheint sich noch nicht allgemein durchgesetzt zu haben. Ein Hinweis R.s auf diesen Tatbestand wäre hilfreich gewesen.

⁵ Geschichtsprozeß und zeitgenössisches Bewußtsein – die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter: HZ 226, 1978, 564–599.

⁶ R. Schieffer, *Die Entstehung des päpstlichen Investiturverbots für den deutschen König* (MGH Schriften 28), Stuttgart 1981, 205.

⁷ V. Pfaff, *Zur Geschichte des Papsttums von 1181 bis 1198*: ZRG kan. Abt. 69, 1983, 265.

⁸ Gregor VII. und die Könige Europas, in: *Studi gregoriani XIII*, Rom 1989, 191.

der eine oder andere Titel vermißt wird, wie z. B. die Monographie von J. Ziese, Wibert von Ravenna. Der Gegenpapst Clemens III. (1084–1100) (Päpste und Papsttum 20), Stuttgart 1982, so fällt das kaum ins Gewicht. Leider sind nicht immer die heute maßgebenden kritischen Editionen benutzt. Das gilt z. B. für Bernhard v. Clairvaux, das Regestum Innocenz, III. „super negotio Romani imperii“, Rahewin, Wilhelm von Tyrus. Radulfus Niger, *De re militari* liegt seit 1977 in der Edition von L. Schumghe vor; die Kenntnis der Einleitung dieser Ausgabe hätte den Vf. auch vor einigen kleineren Fehlern bewahren können, z. B. daß Radulfus Zisterzienser gewesen sei.

Nützlich wäre ein vollständiges Verzeichnis der benutzten Quellen und der Sekundärliteratur gewesen.

Rom

Pius Engelbert

Stroll, Mary: Symbols as Power. The Papacy following the Investiture Contest. – Leiden: E. J. Brill 1991. XXIII, 238 S., 44 Abb. (Brill's Studies in Intellectual History, 24), geb. hfl 140,00

Zu den interessantesten Gestalten der Papstgeschichte des 12. Jhs gehört zweifellos der dem burgundischen Hochadel entstammende Guido von Vienne, der als Calixt II. im Jahr 1119 den Stuhl Petri bestieg und sich vom kompromißlosen Erzbischof zum kompromißbereiten Papst wandelte, indem er 1123 die synodale Anerkennung des Wormser Konkordates durchsetzte. Ihm hat die in San Diego lehrende Vf.in mehrere Studien gewidmet, und auch ihr neues Buch räumt seinem relativ kurzen Pontifikat breiten Raum ein. Das hat auch seine Berechtigung, versucht sie doch in erfreulich fachübergreifender Sicht die Selbstdarstellung des Papsttums – am Ende einer Epoche des Streits – zusammenfassend zu behandeln, wie sie sich in der Ausstattung römischer Kirchen und Räume, in Liturgie und Zeremoniell äußert. Sie tut dies durch umsichtige ikonologische und epigraphische Deutung von römischen Mosaiken, Fresken und Ausstattungstücken bei gleichzeitiger Berücksichtigung der verfügbaren historiographischen Quellen.

Für Calixt II. sind in der Tat zahlreiche Einflußnahmen wahrscheinlich (S. Maria in Cosmedin, S. Crisogono, Alt-St. Peter, Kap. 1 u. 3), die die Vf.in recht überzeugend als Bewältigung des vergangenen Streits und Ausdruck imperialen Selbstverständnisses deuten kann. Keine Zweifel lassen in dieser Hinsicht die bekannten – von Gerhart Ladner entdeckten – Nachzeichnungen von Wandmalereien im Lateranpalast, bei deren Behandlung die Autorin sich (im 2. Kap.: „Antipopes as Footstools“) auf eine neue Gesamtinterpretation von Ingo Herklotz (Zs. f. Kunstwissenschaft 52, 1989, 145–214) stützen kann. Auf Neuland bewegt sie sich freilich dann, wenn sie (Kap. 4–6) den berühmten Krönungsordo Cencius II als Weiterentwicklung des Cencius I (hier als Ordo C und Ordo B bezeichnet) durch Calixt II. deutet, wobei der Papst in der etwas umständlichen Darlegung sogar als „author of ordo C“ erscheint. Für letzteres fehlen jegliche Beweise, für eine Datierung etwa in die Jahre 1123/24 mit Calixt als mutmaßlichem Auftraggeber sind die gebotenen Indizien in Kürze: das für den Papstnamen eingesetzte „C“ in den abschließenden Laudes, das mehrfache Mitwirken des in Rom erstmals unter Calixt bezeugten päpstlichen *camerarius* und die Verlegung der Krönung vom Petersaltar zum Altar des in Burgund besonders verehrten hl. Mauritius. Ob damit hinreichend Argumente gefunden sind, um eine Neuorganisation der Kaiserkrönung zu diesem Zeitpunkt „as response to the disgrace suffered by the papacy in the coronation ceremonies of 1111“ (91) zu erweisen, bleibt zweifelhaft, zumal das Zeremoniell von 1111 in den Quellen nicht ganz deutlich wird und im Pontifikat Calixts – also zu Lebzeiten Heinrichs V. – kein akuter Bedarf für einen neuen Ordo bestand.

Der Nachfolger Calixts, Honorius II. (1124–1130), findet sich etwas willkürlich in ein Kap. über die Aktivitäten der Pierleoni vor dem Schisma einbezogen. Eine Repräsentationstätigkeit des von den Frangipani unterstützten Papstes kann allerdings auch kaum nachgewiesen werden; ihr Mangel bleibt ein „enigma“ (93).

Sehr viel mehr Profil gewinnt die herausragende Gestalt der Pierleoni, Anaklet II. (1130–1138), dessen Selbstdarstellung sich – frei von imperialen Zügen – an frühchristlichen Idealen und Symbolen orientierte, während Innozenz II., als er 1137 dauerhaft in Rom Fuß faßte, erneut in die Linie Calixts II. zurücklenkte. Deutlich faßbar wird dies etwa bei seinem Engagement für S. Maria in Trastevere (Kap. 12). Die Zuschreibung einzelner Werke an Anaklet – behindert durch die spätere Tilgung seines Namens – ist dagegen oftmals nicht zweifelsfrei möglich. So bleibt der Versuch, ihm oder

seinem Gefolgsmann Petrus von Pisa das Apsismosaik von S. Clemente ideell zuzuordnen, hypothetisch (Kap. 9).

Im ganzen – und darin besteht ein Hauptanliegen des Buches – untermauert die Vf.in ihre vor wenigen Jahren in „The Jewish Pope“ (1987; in derselben Reihe als Bd 8) vorgetragene These, daß das Schisma nicht auf eine ideologische Spaltung der Kirchenreformer zurückzuführen sei, sondern machtpolitische Ursachen hatte. Frappierend – aber noch weiter erklärungsbedürftig – wirken ihre Hinweise auf die spirituelle Nähe Anaklets zu seinem propagandistischen Hauptgegner Bernhard von Clairvaux, der wiederum auf Innozenz II. nur wenig Einfluß gewonnen zu haben scheint (147, 173, 211, 213).

Die abschließenden Kap. gelten – im Rahmen des Themas unverzichtbar, aber ohne wesentliche neue Einsichten – der Einstellung Innozenz' gegenüber dem römisch-deutschen Königtum, die sich bekanntlich in Form eines Gemäldes (samt Inschrift) im Lateran bildlich manifestierte und deren provokativer Gehalt in den folgenden Pontifikaten erheblichen Konfliktstoff bot.

In historischer Sicht bedenkenswert ist der Schluß der Vf.in, aufgrund ihrer Ergebnisse das Wormser Konkordat als Epochenenschnitt eher zu relativieren: „... it transferred the conflict to a different arena.“ Den Theologen mag das Buch anregen, darüber nachzudenken, ob mit Anaklet II. eine gangbare Abzweigung „in what proved to be a march from Gregory VII to Boniface VIII“ (214) verpaßt wurde.

Der Band ist mit 44 guten Schwarzweißabbildungen ausgestattet; die zugehörigen Herkunftsangaben finden sich allerdings 250 S. von ihnen entfernt; ebenfalls unpraktisch ist, daß die Unterkapitel nicht im Inhaltsverzeichnis aufgeführt sind.

Erlangen

Stefan Beulertz

Henrici de Gandavo Opera omnia Tom. XXVII: Summa (Questiones ordinariae) art. XXXI–XXXIV. Ed. Raimundus Macken, cum introductione generali a Ludovico Hödl. – Leuven: University Press 1991. CLVIII, 266 S. (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Ser. 2)

Während die kritische Edition der Quodlibeta des Heinrich v. Gent († 1293) zügig vorankommt – 9 der 15 Bde sind in den Opera omnia bereits erschienen! – konnte 1991 der 1. der auf 5 Bde berechneten kritischen Ausgabe der Summa erscheinen. Auch dieses Editions- und Übersetzungswerk wird international von verschiedenen Gelehrten bearbeitet und von Herrn Dr. R. Macken in Löwen sachkundig koordiniert. Dieser hat den Projektbd der Summa selber bearbeitet.

Nach einer allgemeinen literargeschichtlichen Einleitung von L. Hödl über die Werde- und Wirkungsgeschichte der Summa (IX–XXXIV) stellt R. Macken die kritischen Maßstäbe der Edition vor (XXXV–CLVIII).

Dabei konnte er sich auf die Erfahrungen der bisherigen erfolgreichen Textarbeit an den Quodlibeta stützen: Die Bibliotheca manuscripta stellt die 18 Textzeugen der handschriftl. Überlieferung vor. Die Analyse der expliziten und impliziten Petitionangaben in den Hss. der Universitätsüberlieferung zeigt die zweifache „Auflage“ der Summa durch die Pariser Univ. an, und aufgrund der bewährten (Löwener) philologisch-kritischen Methode werden jeweils zwei Führungshandschriften der zweifachen Universitätsüberlieferung aussondert. Besondere Bedeutung erlangt die in der bisherigen Arbeit vielfach bezeugte voruniversitäre Textüberlieferung in der Pariser Hs 15355, die aus dem Nachlaß des Gottfried von Fontaines (und wahrscheinlich des Heinrich v. Gent) stammt. Mit dieser zweifachen Überlieferung stellt sich das besondere Problem des authentischen Textes der Schule und des ursprünglichen im „Liber magistri“. Letzterer weist in den vorliegenden Artikeln eine Fülle von Korrekturen auf, welche die Entstehungsgeschichte des authentischen Textes transparent machen und darum für die Interpretation des endgültigen Textes außerordentlich wichtig sind. Die Edition bietet im Varianten- und Quellenapparat alle notwendigen und nützlichen Lese- und Interpretationshilfen. (Leider stehen im Apparat – bedingt durch den Umbruch bei der Drucklegung – mitunter unzutreffende Zeilenzahlen.)

Die sechsfachen Indices beschließen das Editions- und Übersetzungswerk, das für die folgenden Bde der Summa richtungweisend ist.

Für den Projektbd der Edition der Summa wählte M. die Art. 31–34 aus, und zwar aus textgeschichtlichen und textkritischen Überlegungen. In seiner ursprünglichen Gestalt weist der Text dieser Artikel in der erwähnten Pariser Hs 15355 vielfältige z. T. sehr umfangreiche Korrekturen auf, die als solche in die Universitätsüberlieferung eingegangen sind. Diese Korrekturen, von wenigstens zwei verschiedenen Händen vorgenommen, betreffen einerseits Verbesserungen von Lese- oder Schreibfehlern des Grundtextes – diese Korrekturen können auch vom Schreiber der Hs. her stammen –, sie betreffen aber andererseits auch Streichungen und Er-

gänzungen, Änderungen des Textes und der Lehraussage – diese Korrekturen stammen von einem Kenner, wahrscheinlich vom Vf. selber. Die scholastische Literatur ist der getreue Spiegel der Lehre der Schule; sie hat ihren Ursprungs- und Bestimmungsort in der Schule. Nach der Studienordnung der Pariser Univ. disputierte der Magister der Theologie Heinrich v. Gent seit 1275, dem Beginn seines Lehramtes, neben den alljährlichen feierlichen „Quaestiones de quolibet“ regelmäßig während der Vorlesungszeit auch die „Quaestiones ordinariae“. Jene betrafen aktuelle Probleme, diese die Themen der systematischen Theologie. Die wechselseitigen Verweise in den beiden Quästionenwerken zeigen die Zusammengehörigkeit und Einheit derselben an, liefern aber auch Hinweise auf ihre Entstehungszeit. Die Disputationen des Magisters wurden in der Schule mitgeschrieben und im „liber Magistri“ ins Reine gebracht. Selbstredend konnte der Magister seinen Liber korrigieren. Ein Kopie desselben wurde der Univ. zur Veröffentlichung übergeben. Hat Heinrich v. Gent die oben erwähnten Korrekturen unmittelbar vor der Veröffentlichung und eigens für diese bestimmt vorgenommen?, oder hat er sie im zeitlichen Zusammenhang mit der Disputation nachgetragen, um eine einschlägige Kritik, die ihm von seiten der Mitlehrenden zukam, aufzufangen? Wir kennen diese Autorkorrekturen auch aus der handschriftlichen Überlieferung der Quodlibeta und dort setzen sie die Disputation mit den Kritikern (sozusagen inter absentes) fort.

In den Art. 31–34 verweist Heinrich v. Gent wiederholt auf Ausführungen in den Quodlibeta I–III, so daß wir daraus schließen dürfen, daß die gen. Quästionen der Summa c. 1277 diskutiert wurden. Dafür spricht auch, daß in einer später eingefügten (dann aber wieder getilgten) Notiz in Art. 32 q. 5 (ed. 119 Z. 20 Anm.) einer der 1277 von Stephan Tempier verteilten Sätze angeführt wird. Die Entstehung der Artikel fällt demnach in die Zeit der folgenschweren Auseinandersetzungen der Theologen mit den Artisten (Philosophen) in Paris. Höhepunkt des sog. „Averroistenstreites“ war die erwähnte Verurteilung von 219 Sentenzen durch den Pariser Bischof. Diese zeitgeschichtlichen Umstände machen Heinrichs Ausführungen in diesen Artikeln außerordentlich wichtig. In Art. 31 erörtert er die Fragen der Ewigkeit Gottes, in Art. 32 und 33 die Probleme der göttlichen Attribute und in Art. 34 das Thema der Wahrheit Gottes. Mit dem Problem der Wesenseigenschaften Gottes hat sich Heinrich v. Gent zeitlebens beschäftigt und seinen Lehrstandpunkt gegen die traditionelle, vor allem gegen die thomastische Position geltend gemacht. Er hat damit die ältere Thomistenschule zu einer langwierigen Kontroverse herausgefordert. Thomas v. Sutton, Robert v. Oxford, Johannes v. Paris haben Heinrichs These von der formal-unterschiedlichen Fülle und Vollkommenheit des göttlichen Wesens scharf kritisiert. In Opposition zu Thomas stand Heinrich v. Gent auch in der Disputation über die Gottes-Wahrheit. Die (metaphysische und logische) Abstraktion verstand er anders als Thomas und ebenso auch die Begründung der menschlichen Wahrheitserkenntnis in der lichtenden-erleuchtenden Wahrheit Gottes. Heinrich suchte die Autorität Augustins neu zur Geltung zu bringen. In diesem Versuch erfuhr er nun seinerseits die starke Opposition von seiten des Augustiner-Theologen Ägidius Romanus, der sich bei der Lesung des 1. Sentenzenbuches (dist. 17) gegen Heinrichs Verständnis der Wahrheit Gottes wandte. Veranlaßte diese Kritik den Magister zu einer Revision der 5. Quästion in Art. 34. Die kritische Edition ermöglicht es, die zwei- bzw. dreimaligen Korrekturen des ursprünglichen Textes mitzulesen. Die Drucklegung dieser vielschichtigen Korrekturen ist ein Kabinettstück kritischer Editionstechnik, das seinesgleichen sucht.

Die Summa des Heinrich v. Gent ist unvollendet. Sie war ursprünglich auf zwei Hauptteile geplant: die Gotteslehre und die Schöpfungstheologie verbunden mit einer umfangreichen Einleitung („Praeambula“) in die theologische Wissenschaftslehre. Diese letztere und die Gotteslehre, gegliedert in eine philosophisch-theologische und trinitätstheologische, sind überliefert. Hat der Magister diese Quaestiones ordinariae ähnlich wie die der Quodlibeta fortlaufend (gewissermaßen in Einzelfaszikeln) veröffentlicht (Gomez-Caffarena) oder hat er sie erst um 1290 in zwei oder drei größeren Teilen herausgebracht (R. Macken) oder muß sogar mit einer postumen Veröffentlichung gerechnet werden (L. Hödl)? Die Diskussion dieser Frage ist noch nicht abgeschlossen. Sie käme einen Schritt voran, könnte Klarheit geschaffen werden über die Entstehungsgeschichte der „Praeambula“ in den Art. 1–20 der Summa, in denen Heinrich eine großangelegte theologische Wissenschaftslehre entwarf. Darin findet sich noch kein Hinweis auf die Quodlibeta. Kön-

nen wir daraus schließen, daß diese Wissenschaftslehre, die im ganzen 13. Jh. keine Parallele hat, bereits vor dem 1. Quodlibet (1276) vom neuernannten Magister disputiert wurde? Ist sie nicht vielmehr eine außerordentliche, durch die Zeitumstände 1277 bedingte Lehräußerung des Magisters! In der 1. Quästion dieser Einleitungslehre („Gelingt es, etwas sicher zu wissen?“) kommt er auf Augustins „Bücher gegen die Akademiker“ zurück. In der Auseinandersetzung mit den neuen „academici“ des 13. Jh. erlangte diese Schrift Augustins, die im 13. Jh. wenig Beachtung fand, große Bedeutung. Für Heinrich waren die Pariser Philosophen die modernen „academici“, die sicheres Wissen in Abrede stellten und die These von der „doppelten Wahrheit“ im Umlauf brachten. Wiederholt verweist er in Art. 34 q. 5 der Summa auf diese Einleitungsfrage (ed. 207.35, 219.15, 224.4, 237.58), und zwar zum Teil mit genauen Stellenangaben: „in 1^a quaestione disputationis nostrae“. Heinrich v. Gent, einer der Sachwalter des Verurteilungsdekretes von 1277 hat diese Auseinandersetzung nicht nur lehrämtlich, sondern auch wissenschaftlich betrieben und die Grenzen von philosophischem und theologischem Wissen kritisch aufgewiesen. Später hat er diese Disputationen zusammen mit den Quaestiones ordinariae veröffentlicht. Die außerordentliche theologische und kirchenpolitische Inanspruchnahme des Heinrich im Streit des Weltklerus und der Mendikantenorden um die Pastoralprivilegien der Bettelmönche – der Tractatus de facto praelatorum et fratrum (ed. Opera omnia 17) bezeugt diesen Einsatz – bot ihm zwischen 1282–1290 kaum Zeit, die Veröffentlichung der Summa in Angriff zu nehmen. Der für ihn so enttäuschende Ausgang dieses Streites (verbunden mit der zeitweiligen akademischen Amtsenthebung durch Kardinal Gaetani 1290) und der erzwungene Verzicht auf kirchenpolitische Aktivitäten boten ihm zwischen 1290–1293 Gelegenheit, die Summa zu veröffentlichen. Dieses letzte unvollendete wissenschaftliche Vorhaben mochte auch der theologischen Selbstrechtfertigung dienen, denn zu Beginn der neunziger Jahre des 13. Jh. wurden auch unter den Theologen Stimmen laut, welche die Verurteilung von 1277 in Zweifel zogen.

Bochum

Ludwig Hödl

Catechismus Romanus seu Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V. pont. max. iussu editus. Editioni praefuit Petrus Rodriguez, Eam instruendam atque apparandam item curaverunt Ildephonsus Adeva, Franciscus Domingo, Radulfus Lanzetti et Marcellus Merino. – Città del Vaticano / Baranain: Libreria Editrice Vaticana / Ediciones Universidad de Navarra 1989. LXXXII + 1382 S.

Der aufgrund eines Beschlusses des Tridentinums verfaßte und unter Pius V. im Jahr 1566 herausgegebene „Katechismus für die Pfarrer“ – seit der Dillinger-Ausgabe von 1567 auch unter dem erweiterten Titel „Römischer Katechismus“ bekannt – hat in den vergangenen über 400 Jahren das kirchliche Leben in vielfacher Weise geprägt. Seine Bedeutung läßt sich u. a. an den ca. 550 Auflagen der weltweit verbreiteten lateinischen Edition und deren Übersetzung in neunzehn Sprachen mit über 350 Auflagen erkennen. In Verbindung mit der angekündigten Herausgabe eines neuen römischen Weltkatechismus erfährt der Catechismus Romanus besondere Aktualität.

Für die jetzt vorliegende kritische Textausgabe ist der spanische Dogmatikprofessor Pedro Rodríguez von der Univ. Pamplona federführend gewesen. Zusammen mit seinem Kollegen Raúl Lanzetti hatte er bereits 1982 mit seiner Monographie *El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción* (Pamplona 1982) eine umfangreiche Forschungsarbeit über diesen Katechismus, die Geschichte seiner Entstehung sowie die Veränderungen seines Textes – untersucht anhand von ausgewählten Ausgaben zwischen 1566 und 1902 – vorgelegt. Im Jahr 1985 gelang ihm dann in der Vatikanischen Bibliothek die sensationelle Entdeckung von zwei Originalmanuskripten der Redaktionskommission unter Pius IV. und der Revisionskommission unter Pius V., worüber der Osservatore Romano in seiner Ausgabe vom 16./17. September 1985 berichtete. Die aus diesen zwei Manuskripten und aus den in den Jahren 1965 bis 1985 entdeckten sechs Gutachten zu den Kommissionsvorlagen gewonnenen neuen Einsichten in die Geschichte der Textentwicklung vom Abschluß des Tridentinums (1563) bis zur Drucklegung des Katechismus (1566) haben Pedro Rodríguez und Raúl Lanzetti in ihrem zweiten gemeinsamen Buch *El manuscrito original del Catecismo Romano* (Pamplona 1985) veröffentlicht. Der Weg von dieser Monographie bis zu der jetzt erschienenen kritischen Textausgabe des Römischen Katechismus ist nur konsequent.

Dieser Textbd., der das gleiche Format (heute: 4°) wie die Erstausgabe (damals: folio) des Katechismus hat, umfaßt 1460 (LXXXII+1378) S. und ist in vier Teile gegliedert:

I. Der wissenschaftliche Originaltext (5–671), II. Die textliche Entwicklung des Manuskripts (675–1089), III. Die sechs Gutachten (1091–1240) und IV. Eine ergänzende Dokumentation (1241–1316). Den vier Hauptteilen, denen fünf Register folgen (1319–1378), gehen voraus ein Vorwort und eine längere Einführung: In letzterer (XIX–LXXIII) werden u. a. die verschiedenen Phasen der Redaktion sowie der 1. und 2. Revision unter Pius IV. (von Feb. 1564 bis Dez. 1565) sowie deren schriftliche Ergebnisse vom „textus primitivus“ bis zum „textus emendatus“ in Umrissen dargelegt. Unter Pius V. erfolgte dann (von Feb. bis Sept. 1566) die 3. und 4. Revision vom „textus emendatus“ bis zum „textus definitivus“, der die Manuskriptvorlage für die Erstausgabe (Sept. 1566) gebildet hat. Bei den insgesamt vier Revisionen haben die Rezensionen (Dictamina 1–6) des Kardinals Sirleto und des Bischofs Vittori eine entscheidende Rolle gespielt.

Der Teil I, der ca. die Hälfte des vorliegenden Textbds. umfaßt, bietet die wissenschaftliche Gesamtausgabe des *Originaltextes* (textus criticus) des Römischen Katechismus, wofür drei Manuskripte – die zwei in der Vaticana entdeckten (Cod. Vat. Lat. 4994, pars I et II) und ein mit einem der beiden vorgenannten identisches Manuskript aus der Bibliothek des Mailänder Metropolitankapitels (Cod. 182) – sowie die drei ersten Drucke des Paulus Manutius (Rom 1566 und 1567) als Quellentexte dienen. Zusätzlich wurden fünf für die Textgeschichte repräsentative Drucke (Rom 1761, Turin 1761, Madrid 1798, Rom/Turin 1924/28 und Rom/Tournai 1902) zugrunde gelegt. Die einzelnen Textseiten bieten im wissenschaftlichen Apparat zuerst die verschiedenen Textvarianten (Hinzufügung, Auslassung, Umstellung, Änderung) und die Marginalien des Erstdrucks sowie weitere textkritische Anmerkungen.

So steht z. B. auf S. 215 im Apparat (A:873) die zwischen die Zeilen 873 und 874 seit der Clementinischen Ausgabe (Rom 1761) oftmals eingefügte Textstelle (II,2,70) über die Salbung des Täuflings mit Katechumenenöl. Hier wäre es für den Leser interessant gewesen zu erfahren, warum diese im Erstdruck noch fehlende Textstelle später eingefügt worden ist. Eine Antwort darauf gab bereits P. M. Baumgarten, der in der ThRv (25, 1926, 462f) über „Zwei Censuren zum Catechismus...“ berichtete, u. a. darüber, daß der Nuntius und Bischof Caligari im Jahr 1585 im Römischen Katechismus bei der Erklärung des Taufsakraments das Katechumenenöl vermifste und diesbezüglich eine nachträgliche Vervollständigung verlangte (vgl. G. Bellinger: Der Catechismus Romanus und die Reformation, Hildesheim 1987, S. 179, N 70f).

Ferner steht z. B. auf S. 543 im Apparat (A:64–73), daß dieser Textabschnitt in den drei Originalmanuskripten fehlt. Auch hier (nicht erst auf S. 1218–1220) wäre für den Leser der Hinweis von Interesse gewesen, warum dieser letzte (mariologische) Abschnitt im gedruckten Katechismus (IV,5,8) zu finden ist, obgleich er in der Manuskriptvorlage (ms1) für den Erstdruck fehlt. Die Antwort darauf findet man in dem Gutachten (Dictamen 2) des Kardinals Sirleto (Cod. Vat. Lat. 6211 [P.I.], fol. 148f), das auf ein diesbezügliches Manko im Katechismus-Manuskript hinwies und eine Ergänzung sowie den Hinweis auf den Bischof Irenäus forderte (vgl. G. Bellinger, a.a.O., S. 241, N. 37 und Abb. 3).

Obwohl sich zwei Varianten der manutischen Folio-Erstausgabe von 1566 (Mf) in der heute noch vorhandenen 122 Exemplaren (vgl. G. J. Bellinger: Bibliographie des Catechismus Romanus... ad parochos. Baden-Baden 1983, Nr. 1) nachweisen lassen, die sich im Text und in den Marginalien durch unterschiedlich abkürzende Schreibweise der lateinischen Buchstaben unterscheiden, hat die kritische Textausgabe diese Textvarianten im Apparat leider nicht gebracht. So steht z. B. im Folio-Erstdruck auf S. 60, Z. 15 bei der 1. Variante (V1) „parèdum“ und bei der 2. Variante (V2) „parendù“, ferner in Z. 39 bei V1 „nò pertineant“ und bei V2 „non pertineat“. Ähnliches gilt für die S. 61 und 69. Bei den Marginalien findet man z. B. auf S. 51, Z. 22 und 30 bei V1 „Matth. 25.“ und bei V2 „Mat. 25.“. Vergleichbares erscheint auf den S. 53 und 69. Diese zahlreichen Textvarianten lassen auf eine zweifache Drucklegung der Folio-Erstausgabe (Mf) schließen.

Die vorgenannten kritischen Ergänzungsvorschläge sollen nicht den insgesamt positiven Gesamteindruck trüben. M. E. ist diese textkritische Ausgabe des Catechismus Romanus ein „Jahrhundertwerk“ der Katechismusgeschichte, wofür den Autoren Ildephonsus Adeva, Franciscus Domingo, Radulfus Lanzetti, Marcellus Merino und vor allem Petrus Rodriguez die Anerkennung in den entsprechenden Disziplinen der historischen, systematischen und praktischen Theologie sicher sein wird.

Dortmund

Gerhard J. Bellinger

Braun, Karl Heinz: Hermann von Vicari und die Erzbischofswahlen in Baden. Ein Beitrag zu seiner Biographie. – Freiburg, München: Verlag Karl Alber 1990. XL, 354 S. (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte, Bd XXXV), kart. DM 78,00

„Der Punkt, an dem die Geistesgeschichte konkret wird, ist die Personalpolitik.“ – so Christoph Weber 1973 in seiner Studie über die Auseinandersetzungen zwischen Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein (S. 18). Die Geschichte der Ultramontanisierung in den deutschen Diözesen ist demnach auch die Geschichte einer steten Auseinandersetzung um Personen und Posten gewesen, um Ein-

fluß und Macht (im Sinne Max Webers), um Chancen der praktischen Durchsetzung und sozialen Verankerung von Leitgedanken des Religiösen und Optionen der Frömmigkeitsform.

Dies ist das Forschungsfeld, in das sich Karl Heinz Braun mit seiner Studie über die oberrheinischen, konkret freiburgischen Bischofswahlen begeben hat, in denen während eines überlangen Menschenlebens Hermann von Vicari eine zentrale Rolle spielte; er, der 1843 mit bereits fast 70 Jahren Erzbischof von Freiburg wurde, feierte noch 1868 sein 25jähriges Amtsjubiläum, bevor er wenige Wochen später 95jährig verstarb. Kaum ein Bischof des 19. Jhs. ist so widersprüchlich beurteilt worden wie Vicari, wobei die Entstehung dieser Urteile seine Rolle im badischen Kulturkampf deutlich in den Vordergrund stellte. Eine „histoire engagée“ stilisierte ihn entweder zum Athanasius der deutschen Kirche oder zum willenslosen Werkzeug einer ultramontanen Kamarilla – je nach Parteistandpunkt. B. hat sich zum Ziel gesetzt, die „Diastase dieser Urteile“ aufzulösen im Sinne einer „Versöhnung beider Wertungen“ (2), darüber hinaus den Widerspruch zwischen dem stillen und freundlichen persönlichen Erscheinungsbild Vicaris und dem schroffen Stil seiner schriftlich, vor allem mit Karlsruhe ausgetragenen Kontroversen zu klären. Diese Aufgabe ist um so schwieriger, als persönliche Quellen von und über Vicari, Briefe, literarische Erzeugnisse, Predigten etc. völlig fehlen und der Historiker gerade für die Jahre bis zur Erzbischofswahl 1842 weitgehend auf Fremdzeugnisse angewiesen bleibt. Dem entsprechend hat B. sicher gut daran getan, seine Studie als „Beitrag zu einer Biographie“ Vicaris zu kennzeichnen.

Die akribische Detailforschung B.s, die sich vor allem auf bisher unbekannte Quellen aus vatikanischen Archiven stützt, hat eine Vielzahl neuer Faktenkenntnisse zutage gefördert:

Entgegen ultramontanen Kontinuitätsbehauptungen, die die kirchenpolitischen Anschauungen des greisen Vicari schon in der Erziehung des Elfjährigen durch streng religiöse Benefiziaten vorbereitet sehen wollten, haben die Kindheitsjahre offenbar in einer ganz anderen Weise prägend gewirkt: eine sorgfältige, das Kind aber auch ängstlich isolierende Erziehung hat eine starke Introvertiertheit und Weltabgewandtheit wie -ungewandtheit zur Folge gehabt, die auch im Erzbischof eine Unfähigkeit zurückließ, anders als strikt prinzipiell zu denken und zu handeln und sich einer politischen oder taktischen Dimension seines Amtes auch nur zu nähern.

Den Versuch, Vicari im Sinne ultramontaner Ideale nicht nur zum Kirchenkämpfer von Anfang an, sondern auch zum Seelsorgsbischof zu stilisieren, hat B. widerlegt: Vicari hat in seinem langen Priesterleben nur ein einziges Mal gepredigt, als Bischof niemals. Ebenso selten hat er Beichte gehört: „Vom heutigen Standpunkt mag uns die Ausübung seines Priestertums defizitär erscheinen.“ (25) Statt dessen ergeben die Studienjahre und der Dienst an der Konstanzer Kurie ein gänzlich anderes Bild: Vicari als josephinistischer Jurist ohne tiefe theologische Kenntnisse, der „kirchliche Probleme... fast ausschließlich auf kirchendisziplinarische und juristische“ reduzierte (342), als gehemmter Provinzler, als gegen seinen späteren Kurs auch innerlich loyaler, zurückgezogener fleißiger Mitarbeiter der dalbergischen und wessenbergischen Reformen (28f), deren Inhalte durch die Forschungen von Franz Xaver Bischof kürzlich eine späte Rehabilitation und Neubewertung erfahren haben. Bereits 1824 galt Vicari selbst Mitarbeitern der „Frankfurter Verhandlungen“ als episkopabel (44).

Der Versuch B.s, die diastatischen Wertungen Vicaris zu verbinden, gar in einem neuen Persönlichkeitsbild „aufzuheben“, fällt für sein Studienobjekt nicht unbedingt positiv aus. Geradezu stereotyp wiederholen sich bis in die Episkopalzeit hinein die Urteile der Zeitgenossen, Vicari sei gut und fleißig, aber schwach – er könne nicht führen; er müsse geführt werden (Bsp.e: 54, 59, 69f u. ö.). Seine stille Freundlichkeit erscheint für diese Periode fast als einziger konstant greifbarer Charakterzug; erst im hohen Alter wird ein zweites Persönlichkeitsmerkmal durchgängig wirksam: das sichere Bewußtsein, bald vor Gottes Richterstuhl bestehen zu müssen; ein Bewußtsein, das gleichsam „fundamentalistische“ Neigungen und Verhaltensformen bestärkt und der Intransigenz eines Julius Jolly einen „Altersstarrsinn“ entgegengesetzt hat, der selbst den Wiener Nuntius Viale Prelà in dem greisen Oberhirten nur noch einen „alten Kindskopf“ (187) sehen ließ.

Dabei ist es gerade Viale Prelà gewesen, der sich das „Charakterloch“ Vicaris für römische Interessen konsequent zunutze gemacht hat. Wenn Vicari tatsächlich der „Platzhalter“ gewesen ist, den seine jeweilige Umgebung nach je ihren Interessen „besetzen“ konnte, dann erklärt sich, wie er einerseits loyaler Mitarbeiter Wessenbergs, andererseits aber auch verlängerter Arm südwestdeutscher Ultramontanisierungsbestrebungen sein konnte. B. hat detailliert analysiert, daß Vicari gerade als schwache Persönlichkeit der gesuchte Mann war: 1836 für ein in sich gespaltenes Domkapitel (75), 1842 für eine Kandidateneinigung zwischen den divergierenden Interessen der Karlsruher Regierung und des Heiligen Stuhles.

Entscheidend wurde nun, daß nicht die Karlsruher Kirchensektion, sondern die römische Kurie den entscheidenden Zugriff auf den Freiburger Metropolitenerlangte. Es ist wohl kaum Zufall, daß die überwiegende Anzahl der römischen Aktenstücke entweder der Einflußnahme auf Vicari, oft durch Mittelsmänner, oder der zufriedenstellenden Regelung seiner Nachfolge

durch Aufstellung eines römisch gesinnten Koadjutors gilt. Erst als Greis hat sich Vicari, um sich vor seinem Gott als einem „strengen Richter“ (342) verantworten zu können, die römischen Positionen wirklich zu eigen gemacht in einer Konsequenz und Heftigkeit, die selbst der römischen Diplomatie zu weit ging. Viale Prelà gab schon 1842 dem Speyerer Bischof Nikolaus Weis den Auftrag, seine guten Kontakte zu Vicari für eine massive Einflußnahme in römischen Sinne zu nutzen (107); darüber hinaus hatte Vicari mit dem Hofkaplan Adolf Strehle und später mit dem konvertierten Kanzleirektor Heinrich Maas fast ausschließlich konsultierte, aber einseitig engagierte Vertrauenspersonen, die gegenüber seinen „langen, oft skrupelhaften Überlegungen“ und seinen „unbeweglich hartnäckigen und politisch impraktikablen Positionen“ (340) „kein beratendes Korrektiv“ (342) darstellten. „Solche Zusammenhänge hat von Vicari nicht durchschaut“ (340).

Dies hatte zwei Folgen: Zum einen erhielt die Informationspolitik der Nuntiatoren in München und Wien, gespeist von badischen Zuträgern, eine vor allem deshalb über große und zweifelhafte Bedeutung, weil die Zustände der Erzdiözese stets in den schwärzesten Farben geschildert wurden. Das Domkapitel, vor allem so zentrale Persönlichkeiten wie Johann Baptist von Hirscher, wurde hier nicht nur einbezogen, sondern direkt verantwortlich gemacht (zur Verfemungsgeschichte Hirschers in allerdings unklarer Bewertung vgl. 92f, 119, 340, dagegen jedoch 133f). Daraus folgte, zweitens, eine Aushöhlung des Wahlrechts des Domkapitels, damit verbunden eine fast vollständige administrative Entmachtung und auch öffentliche Desavouierung der Ortskirche durch römische Einflußnahme etwa auf (später gescheiterte) Koadjutorien (151ff). Die Konsequenz: Der legitime Versuch einer Herauslösung der deutschen Kirche aus staatskirchenrechtlichen Systemen hat zwangsläufig Wandlungen des innerkirchlichen Verfassungsgefüges wie der Religiosität angestoßen, deren auch problematische Fortentwicklungen erst mit dem II. Vatikanischen Konzil produktiv bearbeitet worden sind.

Das diplomatische Hin und Her zwischen Karlsruhe und Rom, in dem die Freiburger eine zunehmend untergeordnete Statistenrolle spielten, hat B. akribisch und mit einer großen Liebe zum Detail beschrieben. Die analytischen Dimensionen des Themas wie des präsentierten Materials und damit auch die Qualitäten des Buches werden jedoch nur zögerlich dargeboten – dem Leser wird eine Vielzahl von Schlüssen selbst überlassen. Das hängt wohl auch mit der narrativen Struktur des Bandes zusammen, die weitgehend chronologisch und nicht problemorientiert arbeitet und darüber hinaus die Valenz von Detailinformationen für die Gesamtfragestellung kaum abstuft.

Nur zwei Beispiele: So stehen gleichsam zufällige Aussagen zu Vicaris kleinen Vorlieben und Abneigungen (nicht etwa zu seiner „Persönlichkeit“ [so B., 128], sondern zu Rebzucht, Wanderlust und Hausmitteln gegen Kattarrh) neben zentralen Aufhellungen über die kirchenpolitischen Konsequenzen der Spaltungen im Domkapitel. Große Teile der Darstellung des badischen Kulturkampfes und der Beteiligung Vicaris werden unter der Überschrift „Das 25jährige Erzbischofsjubiläum Hermann von Vicaris“ (253ff vs. 259ff) versteckt. Der Duktus des Autors folgt vielfach eng und paraphrasierend den jeweiligen Quellenzeugnissen und dem, was sie auch an peripheren Informationen bereithalten. Das hat auch der sprachlichen Gestaltungskraft gewisse Grenzen gesetzt.

Ein weiteres Problem erscheint jedoch gewichtiger: B. hat am Schluß (339ff) die zentralen Informationslinien gebündelt und gegen die Darstellung des Erzbischofs Vicari als „Symbol des Kampfes für die Freiheit der Kirche“ ein „wesentlich differenzierter[es]“ (339) Bild gezeichnet. Dennoch hat er letztlich mit seiner Interpretation kein die Diastasen aufhebendes Persönlichkeitsbild geschaffen, sondern in zentralen Punkten die alte „Kamarilla-These“ der politischen Gegner Vicaris in Baden mit Hilfe römischer Quellen gestützt. Es führt nach der Lektüre kein Weg an der Erkenntnis vorbei, daß der „Athanasius der deutschen Kirche“, abgesehen von späten Verhärtungen unter den Bedingungen einer zunehmenden Abgeschnittenheit von der Außenwelt (Strehle als „die einzige ... Brücke nach außen, 342), mehr Getriebener als Treibender war.

Die Präzision des Details hat hier bisweilen den großen Zusammenhang der Ultramontanisierungsgeschichte und der Milieubildung des Katholizismus vergessen gemacht. Wenn die Geschichte der Personalpolitik, und um eine solche handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit, vornehmlich die Konkretion der sozialen Wirksamkeit und der Durchsetzungschancen von Ideen ist, dann macht das Buch mit allen Fragen, die es beantwortet, gleichzeitig deutlich, wo die Desiderate zukünftiger Forschung liegen:

Zum einen bedarf es dringend einer modernen Geschichte des Erzbistums Freiburg, die gewandelten Fragestellungen und erweiterten methodischen Erkenntnismöglichkeiten Rechnung trägt (vgl. z. B. Schatz: Geschichte des Bistums Limburg). Dem Vf. der vorliegenden Studie ist in jeder Hinsicht zuzustimmen, daß die Bistums-geschichte von Heinrich Maas (1891) aufgrund der Stellung des

Autors zu den in ihr behandelten Ereignissen nur noch als „Primärquelle“ (3) gelten kann; um die Geschichte der Oberrheinischen Kirchenprovinz von Heinrich Brück ist es nicht besser bestellt. Immerhin wird B.s Buch ein erhebliches Verdienst an den Vorarbeiten zu einer solchen Bistumsgeschichte beanspruchen dürfen.

Zum anderen bleiben Studien zu den endogenen und exogenen Faktoren des Ultramontanisierungs- und Milieubildungsprozesses im Katholizismus des 19. Jh.s ein dringendes Desiderat. Die Personalpolitik und ihre diplomatische und intrigante Seite darf auch dank des vorliegenden Buches als weitgehend erhellt gelten. Über die sozial-, religions-, frömmigkeits- und mentalitätsgeschichtlichen Dimensionen der Problematik wissen wir noch wenig. Solcher Aufklärung bedürfen wir um so mehr, als sich die auch in dem vorliegenden Buch spürbaren Bewertungsunsicherheiten in bezug auf den genannten Prozeß und seine religiöse und gesellschaftliche Valenz verschärfen werden vor dem Hintergrund eines derzeit als „Zusammenbruchsgesellschaft“ erscheinenden katholischen Milieus.

Münster

Andreas Holzem

Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte. Referate der internationalen Tagung in Hünningen/Bern (Schweiz) 1985. Mit einer Bibliographie Andreas Lindt. Hg. von Victor Konzemius, Martin Greschat und Hermann Kocher. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1988. 322 S., kart. DM 48,00

Die in diesem Bd dokumentierte Tagung fand seinerzeit besondere Beachtung, weil hier auf Einladung des wenig später verstorbenen Andreas Lindt erstmals Vertreter der Gremien zusammenkamen, die seit 1955 bzw. 1962 im prot. und kath. Raum die zeitgeschichtliche Forschung gefördert und koordiniert haben: Die „Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Zeitgeschichte“ und die „Kommission für Zeitgeschichte“. Da verschiedene Tagungsberichte vorliegen (Verzeichnis: 298. Abdruck: J.-Chr. Kaiser, in: Herder-Korrespondenz Nr. 12, 1985, 578–581), erübrigt sich an dieser Stelle eine eingehende Vorstellung der Beiträge.

R. Koselleck behandelt einleitend den Begriff der ‚Zeitgeschichte‘ (17–31), V. KONZEMIUS vergleicht die konfessionellen Kirchenkampfgeschichtsschreibungen (35–57), A. LINDT und U. ALTERMATT sind mit zwei Beiträgen zur Geschichte der Konfessionen in der Schweiz vertreten (61–71 und 72–96). Den Übergang von der NS-Zeit zur Nachkriegszeit (Selbstverständnis, Schuldfrage) reflektieren für die jeweiligen Konfessionen in Deutschland M. GRESCHAT (99–126) und K. REGEN (127–179). Es folgen Beiträge über das Verhältnis der Kirchen zur Politik (A. BIRKE, 180–193 und W. JOCHMANN, 194–212), über den volkswirtschaftlichen Aufbau in der SBZ (K. MEIER, 213–234), Gerhard Ritter als Berater der EKD (K. NOWAK, 235–256) und die Entnazifizierung der ev. Kirche in Hannover (G. BESIER, 257–284).

Bereits aus der Distanz weniger Jahre ist erkennbar, daß diese Tagung tatsächlich den Beginn einer neuen Phase der Zeitgeschichtsforschung markiert hat: Neben einem ökumenischen Impuls signalisierte sie die (in Deutschland relativ verzögerte) Verlagerung der Schwerpunkte kirchlicher Zeitgeschichtsforschung von der NS-Zeit auf die Nachkriegszeit. Letzteres ließen auch die Beiträge des 1987 veranstalteten Symposions anlässlich des 25jährigen Bestehens der „Kommission für Zeitgeschichte“ erkennen, wobei gleichzeitig eine verstärkte Öffnung auf sozialwissenschaftliche Methoden hin gefordert wurde (Dokumentation: U. v. Hehl / K. Reppen, Der deutsche Katholizismus in der zeitgeschichtlichen Forschung, Mainz 1988). Ausdruck der neuen Dynamik auf diesem Felde ist ebenso die Begründung der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ im Jahre 1988, die nicht nur die ökumenische, sondern darüber hinaus mit besonderem Nachdruck die internationale Perspektive in den Vordergrund gerückt hat: so widmete sich z. B. Heft 1/1989 den Kirchen Europas in der Nachkriegszeit, Heft 1/1991 Christlichen Initiativen und ökumenischer Friedensethik im 20. Jh. Vom interkonfessionellen und internationalen Ansatz ist auch die 1990 begründete Reihe „Konfession und Gesellschaft“ getragen, wobei sie insbesondere den interdisziplinären Diskurs in der Zeitgeschichte fördern will, freilich in ihren Beiträgen bis ins 19. Jh. zurückgreift, wie es auch der Tradition der „Kommission für Zeitgeschichte“ entspricht.

Das Feld der kirchlichen Zeitgeschichte ist also seit der Tagung von 1985 in Bewegung geraten – daß der Zusammenbruch der DDR und die Wiedervereinigung dies noch verstärkt hat, bedarf keiner besonderen Erläuterung. Vertraute konfessionelle, nationale oder methodische Koordinaten verlieren offensichtlich an Bedeutung – der Abschied vom alten Europa läßt auch die Forschung nicht ungeschoren.

Münster

Wilhelm Damberg

Mooney, Hilary A.: *The Liberation of Consciousness*. Bernard Lonergan's Theological Foundations in Dialogue with the Theological Aesthetics of Hans Urs von Balthasar. – Frankfurt: J. Knecht 1992. XI, 284 S. (FTS, 41), kart. DM 58,00

Die Untersuchung wurde als theologische Diss. in der Hochschule St. Georgen vorgelegt und angenommen. Dem Untertitel entsprechend handelt das Thema über Lonergans „Theological Foundations“, die bis zur kürzlichen Veröffentlichung der deutschen Übertragung „Methode in der Theologie“ (Leipzig 1991) nur in der wenig rezipierten *Quaestio disputata* „Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen“ (Freiburg 1975) im deutschen Sprachraum dokumentiert waren. Insofern ist es erfreulich, daß diese Arbeit hier angefertigt und veröffentlicht werden konnte, wenngleich die englische Fassung den Beitrag dann doch wieder für die wünschenswerte Kenntnisnahme und Diskussion Lonergans fernrückt.

Die Einleitung (1–6) bringt knappe Hinweise auf das Ziel und die Methode. Im ersten Kap. wird „Lonergans Stellung im allgemeinen“ skizziert (7–73) mit Anmerkungen zur Person, zum Problem der Methode und zu dessen Bedeutung für eine heutige Theologie. Das zweite Kap. stellt anschließend „Lonergans theologische Grundlegungen“ (74–127) vor, dem ein sehr kurzes Kap. „Assessment of Lonergan's Position“ (128–130), besser ein Überleitungstext, zum vierten Kap. folgt „Lonergans Ästhetik“ (131–171). Ein Text von einer Seite – als Kap. bezeichnet – will eine vorläufige Zusammenfassung geben (172). Es schließt sich als sechstes Kap. ein Blick auf „Von Balthasars Theologie im allgemeinen“ an (173–180), der weiter durch das Kap. „Von Balthasars Fundamentaltheologie“ (181–185) präzisiert wird. Diese genauere Bestimmung ist indes ebenfalls recht knapp ausgefallen. Um so breiter kann sich danach das Kap. über „Von Balthasars Ästhetik“ (186–242) entfalten. „Überlegungen zu von Balthasars Stellung“ (243–354) gehen einer mittleren Zusammenfassung (255) auf einer Seite voraus, während das elfte Kap. „Eine theologische Ästhetik Lonergans“ (256–260) zu entwerfen sucht, bevor das Ganze in einer allgemeinen Zusammenfassung (261–263) abschließt. Beigegeben wurde eine Übersicht zu den benutzten Quellen (265–281) und ein Autorenverzeichnis (283ff).

Wer die Anlage der Untersuchung genauer anschaut, merkt ohne weiteres, daß es nicht um einen Vergleich im eigentlichen Sinn zu tun ist. Balthasar wurde in der Rolle eines Katalysators im Blick auf die „Rechtfertigung und Ausweitung einer theologischen Ästhetik Lonergans“ (5, 255) herangezogen. Allerdings bleibt das auf den ersten Blick seltsam genug. Lonergan ist Theologe aus der angelsächsischen Welt, wenn auch mit starken Bindungen an und Einflüssen vom katholischen Denken Europas her. Nur betreffen diese gerade nicht die Wurzeln Balthasars, sondern Maréchal u. a., die der Schweizer Theologe nicht nur kritisiert, sondern abgelehnt hat. Lonergan beginnt wie die meisten seiner Generation mit der in der Theologie der Kirche während der Zeit um den Zweiten Weltkrieg gültigen und allgemein vertretenen Scholastik. Aus einer intensiven Beschäftigung mit Methodenproblemen in Mathematik und Naturwissenschaften stellt sich ihm das Methodenproblem in der Theologie neu. Ein fundierter, jedoch keineswegs enger Thomismus erlaubt ihm, Verbindungen herauszuarbeiten, die für eine Konzeption von theologischer Wissenschaftlichkeit vielversprechend scheinen. Ein Gespräch im Feld der zeitgenössischen Wissenschaft soll wieder möglich werden. Dazu wird in einem ersten Schritt der Begriff und der Umgang mit ihm in der katholischen Theologie neu gefaßt, nämlich dynamisch und operational. Aufgabe der Theologie ist nach Lonergan ja die Vermittlung „between religion and culture“ (57). Der nächste Schritt besteht im Bewußtwerden der religiösen Erfahrung, die mehr ist als die rationale Erfassung von Wahrheitsgehalten. Und das wieder wirft die Frage auf nach der „foundational reality“. Der Art und Weise von Lonergans Vorgehen entsprechend spielt dabei Ästhetik kaum eine Rolle. Der Vorwurf, er vernachlässige sie (130), wird direkt formuliert. Doch ist die Vf. in der Meinung, in den nicht veröffentlichten Unterlagen zur „Philosophy of education“ von 1959 (141–164) – dem längsten zusammenhängenden Textstück des Bdes – den Schlüssel zu einer Ästhetik Lonergans herausstellen zu können. Natürlich kommen in Betrachtungen zur Erziehung eine Fülle von Aspekten in gebündelter Form vor, etwa auch Fragen der Wahrnehmung, der Internalisierung, der Bedeutung menschlicher Sinnlichkeit usw. Ob das schon für eine Ästhetik im Sinne von Balthasars hinreicht, muß als Frage offenbleiben. Die philosophische Rechenschaft und die Verbindung von Schönheit mit Erfassung von Wert und Liebe (vgl. 213) bleibt auf beiden Seiten sehr allgemein und wird doch in jedem Fall auf ihrem eigenen Hintergrund zu lesen sein. Wie dann die theologische Ebene ins Spiel kommt, das genau wäre die Frage einer Fundamentaltheologie. In der Tat: „The world created by the writings of von Balthasar is very different to that of Lonergan“ (185). Man wird gut daran tun, diese Feststellung

im Auge zu behalten. Denn sie spricht nicht nur einen De-facto-Unterschied an, sondern verweist auf Voraussetzungen und Sichtweisen, ja auf Grundentscheidungen, die dem einen wie dem anderen Bemühen in je eigener Weise zugrunde liegen. Ein näheres Eingehen auf die inhaltliche Darstellung würde an dieser Stelle über eine bibliographische Vorstellung hinausführen. Der Versuch hat sein Interesse, wirft aber auch wichtige Fragen auf.

Das Buch scheint in einer Zwitterstellung zu verbleiben. Einerseits könnte es im deutschen Raum zu einer intensiveren und engagierteren Befassung mit Lonergans Denken führen, ein wünschenswertes Ziel. Doch erleichtert diese Veröffentlichung das nicht unter jeder Rücksicht. Es könnte auch durch von Balthasar im englischsprachigen Raum eine Art katholischen Denkens bekanntmachen, die eigentlich als fremd und weitab liegend empfunden wird. Doch auch dies dürfte nicht ganz leicht sein. Die sachliche Vermittlung zwischen zwei Positionen im Blick auf katholische Theologie aber – wenn auch im Sinne der Ergänzung der einen – dürfte noch einmal eine genauere Überprüfung der stillschweigenden Voraussetzungen nötig machen. Man nimmt den Eindruck mit, daß es Lonergan um einen echten Zugang zur Welt von Religion und Theologie im Rahmen der kulturellen Vielfalt unserer Zeit geht. Bei von Balthasar ist der Eindruck nicht abzuweisen, daß er immer schon von dem ausgeht, wohin Lonergan methodisch nachweisbar zielt. Ein eigentliches Problem des Zugangs besteht für von Balthasar nicht, da ist alles evident. Dem aber steht die Welt- und Wirklichkeitserfahrung all derer gegenüber, die soviel Schönes gar nicht vor sich sehen und die sich aus gutem Grund weigern, sich einer schönen Sicht um den Preis des Ausblendens von Realität zu überlassen. Es gibt vielleicht keinen Bereich, der in der Neuzeit mehr auseinandergefallen ist, als jener der Ästhetik. Sich auf ihn zu beziehen, bringt in Schwierigkeiten, die nicht leicht zu nehmen sind. Gerade wo es um die Befreiung von Bewußtsein und Gewissen geht, wird das als besondere Last spürbar.

Für die Begründung von Glaube und Theologie sind Wege einzuschlagen, die nachgebar und glaubwürdig sind. Wenn wir das recht sehen, war die Suche danach das vornehmliche Anliegen Lonergans, das er auf seine Weise aber im Verein mit einer ganzen Reihe von Zeitgenossen zu verwirklichen suchte. Es ist gut, daß auf ihn aufmerksam gemacht wird und daß die Darstellung so gearbeitet ist, daß sie als Grundlage weiterer Diskussion dienen kann. Die jedenfalls wäre zu wünschen, weil sie etwas klären könnte, was nicht nur als künstliche Aufgabe vor uns steht.

Innsbruck

Karl H. Neufeld SJ

Rapp, Friedrich: *Fortschritt*. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992. VIII, 230 S., kart. DM 32,00

Wohl in keiner Zeit ist das Fortschrittsdenken so „fragwürdig“ geworden wie in der Gegenwart; Krise – das ist die Situation des Menschen in unserer Zeit. Wissenschaft und Technik haben uns zwar immer mehr von rein mechanischen Funktionen, von vermeidbaren Übeln wie Krankheiten, von der bedrückenden Last der Arbeit, von gewissen Naturkatastrophen befreit; wer von uns möchte auf diese positiven Errungenschaften verzichten? Doch hat derselbe Fortschritt durch seine fast unbegrenzten Möglichkeiten auch zu zerstörerischen Folgen geführt. Wer könnte also den Fortschritt noch bedingungslos bejahen? In dieser Situation hat der Leser sicherlich eine gewisse Erwartungshaltung, wenn er ein Buch wie das vorliegende in die Hand nimmt, in dem der Vf. – wie der Titel schon sagt – der Entwicklung und dem Sinngehalt der philosophischen Idee des Fortschritts nachzugehen sucht.

Diese Erwartungshaltung wird auch noch bestärkt, wenn R. in dem einleitenden Teil schreibt: „In unserer Zeit, die im Zeichen der Bewußtseinswelle und der Reflexivität angetreten ist, führt kein direkter Weg in den Stand der intellektuellen Unschuld zurück. Es bleibt nur der Weg nach vorn. Eine neue Unbefangenheit ist nur möglich, wenn man zuvor den Kreis der Theorie abgeschritten hat“ (6). Und nur einige Zeilen weiter heißt es: „Solche Einsichten sind geeignet, einem naiven, gefährlichen Vertrauen in die nur allzu gerne unterstellte Selbstheilungskraft der Zukunft entgegenzuwirken“ (6).

Das Buch gliedert sich in zwei Teile: in einen ersten Teil geht R. dem begriffslogischen Gehalt (10–72), in einem zweiten dem zeitlichen Wandel der Fortschrittsidee nach (73–216). „Der einführende, systematische, begriffsanalytische Teil behandelt übergeordnete, allgemeine, für jede Form des Fort-

schrittsdenkens charakteristische Gesichtspunkte und Implikationen. Der zweite ... Teil ist der historischen Untersuchung gewidmet" (8).

Doch läßt der erste, begriffslogische Teil grundsätzliche Fragen offen, wie die nach dem Unterschied zwischen Fortschritt als „Begriff“ und Fortschritt als „Idee“. Denn während der Begriff „Fortschritt“ eine Abstraktion ist, die auf der Beobachtung und Beschreibung von Tatsachen fußt, also keine willkürliche Interpretation der Welt darstellt, ist die „Idee des Fortschritts“ eine ganz bestimmte Auffassung unseres eigenen Lebens. D. h. es hätte die grundsätzliche Frage geklärt werden müssen, wo Fortschritt möglich ist, wo nicht. Denn eine solche Klärung ist notwendig, um die „Idee des Fortschritts“ angemessen beurteilen zu können. R. deutet diesen Unterschied zwischen Fortschritt als Begriff und Fortschritt als Idee leider nur an, wenn er schreibt: „Der feststellbare Fortschritt betrifft eher die äußeren, strukturellen Lebensbedingungen als die Kultur und die Moralität“ (43).

Dieses grundsätzliche Defizit im begriffslogischen Teil läßt letztlich auch den „roten Faden“ im zweiten Teil vermissen, der die historischen Dimensionen zur Geltung zu bringen sucht. So macht R. z. B. in dem Kap.: „Die Geschichte als Fortsetzung der Evolution?“ zu Recht darauf aufmerksam, daß die Evolutionstheorie nur die Art des genetischen Fortschreitens erkläre, von sich aus aber keinen normativen Fortschrittsbegriff liefere (84. 90). Doch könnte hier eine grundsätzliche Klärung dessen, wo Fortschritt möglich ist, wo nicht, wesentlich weiterhelfen. So hat der Gedanke der Evolution zwar der Fortschrittsidee sicherlich neue Impulse gegeben, aber die biologische Entwicklungsreihe gibt gerade keine Grundlage für eine allgemeine Fortschrittslehre ab. Man kann nicht irgendein Lebendiges als eine technisch vervollkommnete Maschine im Verhältnis zu anderem Lebendigen deuten. Obwohl das Tier der Pflanze technisch überlegen ist, kann das Verhältnis von Pflanze und Tier nicht nach Analogie des Fortschritts von der Postkutsche zum Flugzeug gedacht werden. Die Pflanze hat ihren eigenen Sinn.

Ebenso verhält es sich in den Gebieten von Recht und Sittlichkeit, Philosophie, Kunst und Religion. Hier liegen, wenn überhaupt, technische Elemente, die dem Fortschrittsschema unterliegen, nur äußerlich vor. Dieses ganze Spektrum bleibt aber unerörtert.

Wenn R. in dem Kap.: „Fortschritt als säkularisierte Heilerwartung?“ schreibt: „Die ‚Mythen‘ unserer Zeit sind der Fortschrittsgedanke und die Idee der Machbarkeit der Geschichte, der Glaube an Naturwissenschaft und Technik und die Erwartung einer beständigen Verbesserung der menschlichen Verhältnisse“ (117), so ist das nur bedingt richtig. Denn der wissenschaftliche und technische Fortschritt ist kein Mythos, sondern Realität! Wenn das Fortschrittsdenken „zur Religion der Gebildeten“ (119) wird, dann bedeutet dies eben zweierlei: einmal, daß das Fortschrittsschema auf Gebiete angewendet wird, in denen Fortschritt grundsätzlich nicht möglich ist (was hier möglich ist, ist ein gewisses Fortschreiten im Sinne der Reifung, was aber nicht mit einem unendlichen Weitergehen verwechselt werden darf), zum anderen, daß der Mensch aus der Horizontalen sein Heil erwartet. Daß dies notwendig in die Enttäuschung führt, liegt auf der Hand.

Im Kap. „Theodizee“ wird die Problematik der Anwendung des Fortschrittsschemas auf die Sittlichkeit angedeutet: Das Böse kann nicht grundsätzlich überwunden werden (144). Doch verstellt auch hier – wie nur allzuoft – die Fülle des Materials und das Anhäufen von Autoritätsbelegen den Blick für den leitenden Gedanken und den Standpunkt des Verfassers.

Das Resümee des Buches fällt demzufolge enttäuschend aus: Daß Fortschritt „Erfolg und Scheitern“ impliziert (200) und daß ein Fortschritt auf dem einen Gebiet unvermeidbar Verlust oder Verzicht in einem anderen Bereich bedeutet (201), diese Einsichten erscheinen gegenüber den sich heute andrängenden Fragen fast trivial. Denn wer wüßte nicht, daß sich die Atomenergie nicht nur zum Guten nutzen ließe; und auch hiermit scheint es ja nicht so eindeutig zu sein, wie man das bisweilen geglaubt hat.

Trier

Werner Schübler

Prevost, Robert: *Probability and Theistic Explanation*. – Oxford: Clarendon Press 1990. 195 S. (Oxford Theological Monographs), Ln £ 25,00

Unter englischsprachigen Theologen und Philosophen ist seit einigen Jahren eine vielseitige Diskussion im Gange, die neue und fundierte Perspektiven auf die Gottesfrage erschlossen hat. Der vorliegende Beitrag dazu stellt, vordergründig betrachtet, eine Ausein-

andersetzung mit Thesen dar, die von R. G. Swinburne in neuen Publikationen vorgetragen worden sind. Gegen die Position, daß sich die Existenz Gottes mit formalen Argumenten kausaler Art beweisen läßt, ergreift P. Partei für einen Ansatz, nach dem der Theismus eher als eine vervollständigende Erläuterungshypothese (*integrative explanatory hypothesis*) betrachtet wird. Zugunsten eines umfassenderen Erklärungspotentials, das sich imstande zeigt, aus den verschiedenen Gegebenheiten mehr Sinn zu machen, opfert er eine einengende Beweisstringenz. Der Leser wird durch fortlaufendes Argumentieren mitgeführt, und zwar mit einer solchen Klarheit in der Darstellungsweise, daß Vorkenntnisse über diese im deutschen Sprachraum wenig bekannten Denker nicht erforderlich sind. Mit anderen Worten, man bekommt die Gelegenheit, sich in einem fremden Land schnell heimisch zu machen. Was sich zu Recht als Provinzialität kritisieren lassen muß, erweist sich dennoch als Chance für andere, ein intellektuelles Klima zu betreten, das viel Gewinn zu bringen vermag. Die wichtigsten Gesprächspartner in dieser Abhandlung außer Swinburne sind J. L. Mackie, Stuart Sutherland, John Hick, Roderick Chisholm, W. H. Newton-Smith, Basil Mitchell, J. R. Lucas, Roderick Sykes, Gary Gutting, Stephen C. Pepper, Patrick Sherry und nicht zuletzt der bekannte Thomist Eric L. Mascall.

Die fundamentale Konzeption des Theismus, die P. verteidigt, betrachtet Gott als eine Person, die mit logischer Notwendigkeit existiert und bestimmte Absichten mit der Schöpfung des Universums hegt. Diese Sicht soll aber nicht bewiesen, sondern mit Wahrscheinlichkeitsargumenten, die Vf. eingehend und differenziert erläutert, herausgestellt werden. Von einer annehmbaren Weiterklärung verlangt P. unter anderem, daß die Fragen nach moralischen Werten und dem Sinn des Lebens Berücksichtigung finden. Durch die Konfrontation mit dem Problem des Bösen vor allem entwickelt P. eine neue Methode, die er als „cumulative-case approach“ charakterisiert. Informelle Argumente erhalten somit erhöhte Aufmerksamkeit, wobei die Frage nach der Existenz Gottes nicht für sich allein, sondern in einem größeren Zusammenhang mit anderen relevanten, den Gottesbegriff betreffenden Fragen gesehen wird.

P.s Auffassung von Gott als einer Person ist dabei alles andere als naiv. Als Alternative zu der Auffassung von Gott als einer Person befaßt er sich insbesondere kritisch mit der thomistischen Gotteskonzeption, nach der Gott als reine Aktualität, d. h. als die Identität von Wesen und Existenz, aufgefaßt wird. Vf. geht davon aus, daß der Begriff der „Contuition“ (*contuition*) für den Thomismus einen fundamentalen Stellenwert besitzt. Statt ein Argument zu verfolgen, das zur Feststellung der Existenz Gottes führen soll, hänge alles davon ab, inwiefern man imstande sei, die Gegenstände unserer Wahrnehmung so zu erkennen, wie sie in Wirklichkeit seien, d. h. als radikal kontingent. Aus dieser Mit-Wahrnehmung entstehe unser Gottesbegriff. Für die weitere Herausarbeitung legt P. ein Verständnis von Analogie zugrunde, das von dem thomistischen Analogieverständnis explizit abgesetzt wird. – Dazu ist kritisch anzumerken, daß Vf. hier zu versäumen scheint, die Besonderheit der thomistischen Sicht zu berücksichtigen; es handelt sich nämlich bei Thomas sogar um die Analogizität des ens-Begriffs selbst, also nicht nur des Personbegriffs.

Ferner erwähnenswert, wegen der Aktualität der Frage, ist P.s ablehnende Stellungnahme zur Frage nach der Tragweite eines Ansatzes, der von einer Gotteserfahrung ausgeht.

Von der ersten bis zur letzten Seite schreiten die Überlegungen dieser Studie fort in Form eines mehrstimmigen Streitgesprächs. Die Ausführungen bleiben dabei stets gut verständlich, ohne sich aber zu einem Lehrbuch zu degradieren. Mithin setzt Vf. einen mündigen Leser voraus, den er nicht belehren, aber doch überzeugen will.

Münster

William J. Hoyer

Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft. Festschrift für Paulus Engelhard OP, hg. v. Thomas Eggenberger, Ulrich Engel und Otto Hermann Pesch. – Mainz: M. Grünewald 1991. 268 S. (Walberberger Studien, Philosophische Reihe, Bd 8), geb. DM 42,00

Festschriften haben es in sich: sie möchten eine personbezogene Dankesgabe für den Geehrten sein, aber auch für die wissenschaftliche Fachwelt einen weiterführenden Forschungs- und Diskussionsbeitrag abgeben, der möglichst einem bestimmten Gesamthema verpflichtet ist. Dieser Doppelanspruch führt zuweilen in das Dilemma, beiden Ansprüchen gerecht zu werden. Das vorliegende Sammelwerk offenbart diese Problematik gut: es wird in allen seinen Beiträgen sehr wohl der wissenschaftlichen Persönlichkeit des Geehrten, Paulus Engelhard OP, und seinem menschlich-geistlichen Profil als „Mittler der Versöhnung“ gerecht. Wer freilich erwartet, daß die Ankündigung des Klappentextes eingelöst wird, die Thematik „Versöhnung werde hier zum erstenmal interdisziplinär aufgearbeitet“, wird sich enttäuscht sehen (dazu leistet der ein Jahr

zuvor erschienene, 29 wissenschaftliche Beiträge umfassende Sammelband von E. Garhammer u. a., „... und führe uns in Versöhnung. Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension.“ München 1990, erheblich mehr und umfassenderes!). Das Vorwort der Hg. nimmt deshalb zu Recht diesen Anspruch bereits zurück: das Werk will „ein Sachbuch zum Begriff Versöhnung sein ... das sich streckenweise geradezu als Plädoyer gegen Versöhnung lesen mag“ (7). Der Anspruch des Titels (und der Werbung) und die Einlösung widersprechen sich also – selbst das Sachregister weist zum Stichwort Versöhnung verhältnismäßig wenige S. aus.

Unmittelbar auf die Thematik bezogen ist zunächst der Beitrag von K. JACOBI, „Versöhnung – Wo sie nützt – und wo nicht“, in dem der Vf. aus sprachphilosophischer Sicht für präzisen Wortgebrauch angesichts der Inflation des Versöhnungsbegriffes votiert. Sein Wunsch, daß die christliche Botschaft als Versöhnungs-Botschaft systematisch-theologisch in anderen Beiträgen vorgestellt wird, erfüllt sich nur fragmentarisch: so im Beitrag von D. ARENHÖVEL, in dem ein zentraler Text des Propheten Hosea, durchsetzt mit vielen Exkursen auf die heutige Zeitsituation, exegetisch analysiert wird; aus ntl Sicht findet man kaum etwas zur Versöhnungs-Frage. Wesentlich interessanter sind die Beiträge aus praktisch-theologischer Sicht: z. B. der von M. BLASBERG-KUHNKE, die am Beispiel des konziären Prozesses „Die dämonische Macht des Sexismus und die Vision einer geschwisterlichen Welt“ darstellt oder der fundamentale Beitrag von O. H. PESCH, „Versöhnung in der Kirche“ – eine wichtige Ergänzung zur immer wieder vorgestellten Versöhnung mit der Kirche. Auch der Beitrag von H. MISSALLA über die Gewaltfreiheit als Grundexistential des Christseins gehört zu den bedeutsamen Themen dieses Sammelbandes, auch wenn der Beitrag die Grenzen von Gewaltfreiheit in der Welt und Lebenspraxis übergeht. Zu emphatisch-essayistisch verbleibt der Beitrag von T. NEUFELD, der unter dem Aspekt „Wie Gott das Leben miteinander teilen“ pastorale Konsequenzen für ein versöhntes Leben auszieht. – Anhand von familien-biographischen Erinnerungen notiert W. P. ECKERT fundamentale Grundsätze für die Begegnung von Juden und Christen – ebenfalls an der Geschichte versöhnender Annäherung orientiert ist der Beitrag von I. CRAEMER-RUEGENBERG zur philosophischen Begegnung zwischen westlichem und islamischem Denken. – Im Kontext der 500-Jahr-Feier der Eroberung Lateinamerikas ist der Beitrag von Th. EGGENSBERGER sehr erhellend über den Konflikt zwischen der alten und der neuen Welt und die Rolle von Bartolomé de las Casas dabei. – Über die Wirkungsgeschichte des Gemäldes von P. Picasso „Guernica“ bei dem Schriftsteller Peter Weiss zieht U. ENGEL wichtige Parallelen. – I. W. FRANK schildert die Rolle des Dominikaner-Ordens hinsichtlich der Ausfaltung einer „Theologie des weltlichen Lebens“ und einer neuen Spiritualität des Lebens in den Städten.

Über den unmittelbaren Themenbezug des Buchtitels führen wichtige Beiträge hinaus: so der von H.-G. GADAMER („Geschichtlichkeit und Wahrheit“), den der berühmte Vf. als „Fortsetzung von früheren philosophischen Gesprächen“ in Walberberg verstehen möchte: ausgehend von biographischen Erinnerungen an M. Heidegger werden zwei Probleme erörtert – die Frage nach dem historischen Bewußtsein angesichts der Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit von Wahrheit sowie die Frage nach der angemessenen Rede vom Göttlichen beim Philosophen. – C. STRUBE zeichnet den Zusammenhang von Pessimismus und Nihilismus bei F. Nietzsche nach: als psychologisch-anthropologische Konstellation, gewonnen aus dem Studium der Krise der griechischen Kultur. Dabei wird deutlich, „daß das Versöhnungsproblem das eigentlich Persönliche des Philosophierens von N. war“. Und aus dem Klugheitstraktat des Thomas von Aquin gewinnt G. MEYER Überlegungen zur Bedeutung der menschlichen Verständigung: als Postulat der Gerechtigkeit im zwischenmenschlichen Ausdruck der eigenmenschlichen Erfahrungen – der Begrenzung der eigenen Klugheit und damit der Notwendigkeit, für Unterweisung empfänglich zu sein –, realisiert im Sich-miteinander-Beraten, welches das kontingente Singuläre zum Gegenstand hat. – Problematischer im Sinne des angemahnten präzisen Gebrauchs von Versöhnung sind die Beiträge von K. ALBERT („Philosophisches zur Versöhnung von Mensch und Natur“) und Th. WOIKE („Nichtlineare Dynamik – Versöhnung mit der Natur?“). – Was dagegen T. R. PETERS in seinem Beitrag „Über Nähe und Ferne Gottes“ an Unterscheidendem und Verbindendem zwischen den Theologien von D. Bonhoeffer und J. B. Metz darstellt, ist nicht nur für den Fundamentaltheologen höchst lesenswert.

Wer die „Biographische Würdigung“ des Geehrten von K. MEYER studiert, dem wird deutlich: hier geht es um eine menschlich-spiri-

tuelle und theologische Schlüsselfigur des Dominikanerordens, der für die verschiedensten Wissenschaftsbereiche, vor allem aber für die Philosophie und ihre Geschichte von höchster Bedeutung war und ist.

Regensburg

Konrad Baumgartner

Versöhnung in der jüdischen und christlichen Liturgie, hg. v. Hanspeter Heinz, Klaus Kienzler, Jakob J. Petuchowski. – Freiburg: Herder 1990. 232 S. (Quaestiones Disputatae, 124)

Der vorliegende Sammelbd enthält die leicht überarbeiteten Referate der jüdisch-christlichen Tagung zum Thema „Atonement in the Liturgy – Die Versöhnung in der Liturgie“, die in Augsburg vom 2. bis 5. Juli 1989 stattfand. Ziel dieses Symposiums war es, die Frage nach den Gemeinsamkeiten und Beziehungen zwischen jüdischer und christlicher Versöhnungsliturgie aufzuzeigen. In den vergangenen Jahrzehnten war immer mehr zum Bewußtsein gekommen, wie sehr die christliche Liturgie auf der jüdischen aufruht und in ihren grundlegenden Vollzügen nur unter Einbeziehung der jüdischen liturgischen Feiern verständlich gemacht werden kann. Denken wir nur an die Entwicklung des Eucharistischen Hochgebets oder an die Bedeutung des gegenwärtigen Gedächtnisses für das Verständnis der christlichen Liturgie, das bereits im jüdischen Gottesdienst vorgegeben ist. Schon Paulus weist auf diese Abhängigkeit hin, wenn er betont, daß den Juden auch der Gottesdienst und die Verheißungen gegeben wurden (Röm 9,4). Wie eng die Beziehungen auch im Bereich der Versöhnungsliturgie sind, wollten die einzelnen Referate dieser Tagung aufzeigen. Die wiss. Aufarbeitung dieses Themas war aber auch mit einer existentiellen Betroffenheit verbunden, da gerade diese Fragestellung Juden wie Christen mit ihrer eigenen Geschichte konfrontiert, die durch ein nahezu ständiges Zerwürfnis geprägt war.

Der erste Beitrag von HANSPETER HEINZ befaßt sich mit der Theologie und Geschichte der christlichen Bußliturgie (11–31).

Er verweist auf die Tatsache, daß auf keinem anderen Gebiet kirchlichen Lebens stärkere Umbrüche festzustellen sind als auf dem Gebiet der kirchlichen Bußpraxis, die in der frühen Kirche sehr stark auf die Gemeinde hin orientiert war (Versöhnung mit der Gemeinde als Zeichen des Versöhntseins mit Gott), seit dem Mittelalter aber immer stärker als individuelles Geschehen der Sündenvergebung durch Gott verstanden wurde. Die Neuordnung nach dem Konzil brachte eine Wiederbesinnung auf den Gemeinschaftscharakter. In der geschichtlichen Darlegung vermisste ich einen Hinweis auf die Bedeutung des jüdischen Synagogenbannes für die Entwicklung des christlichen Verhaltens gegenüber Sünde und Schuld und der damit verbundenen Wieder-versöhnung (vgl. Mt 18,15–18).

Gerade im Gespräch mit dem Judentum würde ich es für bedeutsam halten, auf diese Zusammenhänge hinzuweisen. Des weiteren vermisste ich einen Hinweis auf die Bußpraxis der Kirchen des Ostens, die ja auch eine legitime Form der christlichen Bußliturgie darstellt und sich doch in mehrfacher Hinsicht von der der abendländischen Kirche unterscheidet. Was die erneuerte Liturgie betrifft, so fehlt in der Beschreibung die dritte sakramentale Form der Bußliturgie, nämlich die „gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution“, eine Form, die gewiß bestimmten rechtlichen Einschränkungen unterliegt, aber gerade die eigentlich neue Form des Bußsakraments darstellt. Ich hätte mir auch einen Hinweis darauf gewünscht, daß die heutige Bußliturgie im Unterschied zur früheren vom trinitarischen Heilsverständnis geprägt ist: Ausgang der Versöhnung ist der Vater (nicht wie bisher Christus), der durch die Erlösungstat des Sohnes (Paschamysterium) im Heiligen Geist dem reuigen Sünder Vergebung seiner Sünden schenkt und ihn wieder in die volle Gemeinschaft der Gläubigen aufnimmt.

Der folgende Beitrag von SHMUEL SAFRAI befaßt sich mit dem Versöhnungstag und seiner Feier in Tempel und Synagoge (32–55).

Solange der Tempel bestand, war das Ritual des Versöhnungstages durch Opfer gekennzeichnet, die der Entsöhnung ganz Israels galten. Wenn auch schon den täglichen Tamidopfern Sühnecharakter zukam, so war doch das Opfer des Sündenbocks am Versöhnungstag, das einzig der Hohepriester vollzog, die eigentliche Entsöhnung des Volkes und seine Versöhnung mit Gott. Nach der Zerstörung des Tempels und dem damit verbundenen Ende des Opferkultes konzentrierte sich der Versöhnungsgedanke auf die Feier des Versöhnungstages im Rahmen der Synagogenliturgie. An die Stelle der Opfer tritt das Gebet der Gemeinde, ihr Schuldbekenntnis und ihre Reue, wobei dieser eine zentrale Bedeutung zukommt: „Tod und Tag der Versöhnung bewirken nur dann Sühne, wenn sie von Reue begleitet sind“ (52). An die Stelle eines Opferrituals tritt die persönliche Haltung jedes Gläubigen, der durch sein Schuldbekenntnis und seine Reue Gottes Versöhnung erbittet.

Klemens RICHTER befaßt sich mit „Ostern als Fest der Versöhnung“ (56–87).

Ausgehend von der Botschaft des Neuen Testaments, daß Jesus Christus uns durch sein menschliches Schicksal, vor allem durch Tod und Auferstehung die Versöhnung mit dem Vater erwirkt hat, deutet Richter das christliche Osterfest als Feier des Paschamysteriums Christi im Sinne einer Ablöse des jüdischen Versöhnungstages, der ja im Unterschied zu anderen Festen nicht in den christlichen Festkalender übernommen wurde. Wenn auch die alttestamentlich-jüdische Paschatheologie und -liturgie der authentische Verständnishorizont für das neutestamentlich-christliche Paschamysterium ist, so findet Richter doch auch Elemente des jüdischen Versöhnungstages in der Liturgie der Osterzeit. In seinen Ausführungen zur Liturgie des Osterfestkreises kommt es R. darauf an, der Thematik Umkehr und Versöhnung nachzugehen: die Feier des Paschamysteriums Christi ist die christliche Umsetzung der Feier des jüdischen Yom-Kippur. Man kann aber wohl nicht von einer direkten Beziehung sprechen, eher ist es die Thematik von Umkehr, Reue und Versöhnung, die für die Verwendung bestimmter Perikopen in der Liturgie des Versöhnungstages und der christlichen Liturgie des Osterfestkreises, vor allem der österlichen Vorbereitungszeit, der Quadragesima, maßgeblich war.

Klaus KIENZLER stellt in den Mittelpunkt seiner Ausführungen „die Erlösungslehre Anselms von Canterbury“ (88–116), die als „Satisfaktionslehre“ verstanden, durch Jh.e das abendländische Erlösungsverständnis geprägt hat:

Der Gottmensch Jesus Christus hat am Kreuz Gott die gerechte Sühne für unsere Schuld geleistet und durch sein Leiden und Sterben die unendliche Genugtuung für unsere Sünden dem Vater erbracht. K. sieht darin eine verkürzte Wiedergabe der Lehre Anselms, der neben der „Gerechtigkeit“ Gottes sehr wohl auch dessen „Barmherzigkeit“ betont. In der Spätscholastik und im Nominalismus zerfiel diese Synthese Anselms; was blieb und prägende Bedeutung erlangte, war nur mehr eine Karikatur des eigentlich Gemeinten. K. zeigt auf, daß Anselms Lehre – vor allem in seiner Schrift „Cur Deus homo“ – im Dialog mit jüdischen Einwüfen zu sehen ist, vor allem mit den Einwänden gegen Menschwerdung und Erlösung im christlichen Verständnis. Die zentralen Begriffe Anselms sind die „Gerechtigkeit Gottes“, die im 1. Buch seiner Schrift dargelegt wird, und die „Barmherzigkeit Gottes“, der das 2. Buch gewidmet ist. Gerechtigkeit und Barmherzigkeit treffen sich in der Güte Gottes, die Anselm wiederum in der alttestamentlichen Bundestheologie begründet sieht.

DAVID ELLENSON befaßt sich mit „Opfer und Versöhnung in der Liturgie der deutsch-jüdischen Orthodoxie“ (117–132).

Sie behandelt an Hand der Schriften dreier bedeutender Repräsentanten des 19. Jh.s, nämlich Samuel Raphael Hirsch (118–126), David Hoffmann (126–128) und Marcus Lehmann (128–132) die Einstellung der Orthodoxie zu Opfer und Versöhnung in der zeitgenössischen Liturgie. Als Wächter der Tradition sehen sie es als ihre Aufgabe an, die außer Gebrauch gekommenen Institutionen des Opferkultes gegen die Angriffe der Reformen zu verteidigen, allerdings entsprechend dem Geschmack und den Idealen ihrer Zeit, insofern sie die Elemente der Opferliturgie in religiöse und moralische Symbole für ihre Zeit umwandeln. Auch außer Gebrauch geratene Elemente des Opferkultes bewahren ihre bleibende Bedeutung als Symbole für Gottes Eingreifen und seine rettende Gnade in der Geschichte.

JONATHAN MAGONET schildert die jüdische Liturgie des Versöhnungstages (133–154), beschränkt sich aber auf zwei Aspekte, nämlich den Begriff „Versöhnung“ und dessen Verständnis für die Gesamtbeziehung zwischen Gott und Mensch und dann die Entwicklung und Vielgestalt der Liturgie des Versöhnungstages.

Theologisch bedeutsame Fragestellungen behandeln die beiden folgenden Beiträge von HELMUT MERKLEIN „Der Sühnetod Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments“ (155–183) sowie von JAKOB J. PETUCHOWSKI „Zur Dialektik der Kappara“ (184–196).

Während Merklein an Hand der Aussagen des Neuen Testaments das christliche Verständnis des Sühnetodes Jesu darlegt, ihn als Zeichen der unendlichen Liebe Gottes zum Menschen deutet, setzt sich Petuchowski mit dem jüdischen Verständnis von Umkehr und Versöhnung auseinander. Letztlich ist es auch für den Juden Gott, der die Versöhnung gewährt, für die die Umkehr des Sünders unabdingbare Voraussetzung ist. Versöhnung ist aber nicht Leistung oder Verdienst des Menschen, sondern Gabe und Geschenk Gottes.

Mit dem Verständnis von Opfer und Versöhnung in den exegetischen Traditionen von Judentum und Christentum setzt sich MICHAEL A. SIGNER auseinander (197–219).

Sein Beitrag ist gewissermaßen eine Synopse der beiden vorausgehenden Referate. Grundlage ist die Darlegung des Rituals vom Versöhnungstag in Lev 16, auf das im Neuen Testament wiederholt Bezug genommen wird, und dessen bleibende Bedeutung über das Ende des Opferkultes hinaus von den Rabbinen aufgezeigt wird. Schließlich setzen sich auch die Kirchenväter mit der Deutung der Elemente des Versöhnungstages auseinander und erblicken darin ein Symbol für die uns in Jesus Christus geschenkte Versöhnung. Sowohl in der jüdischen als auch in der christlichen Tradition wird immer wieder auf Lev 16 Bezug genommen: für die christliche Exegese ist Jesus Christus

der Schlüssel zum theologischen Verständnis aller Riten des Versöhnungstages, während die jüdische Tradition von einer Wiederherstellung des Opferkultes im Zeitalter des Messias spricht.

Das abschließende Nachwort von CLEMENS THOMA setzt sich mit der Bedeutung dieses erstmaligen jüdisch-christlichen Gesprächs zum Thema „Versöhnungsverständnis“ auseinander (220–231). Das Gespräch ergab viel Neues, Unerwartetes, das für die kommende Forschung von Nutzen sein wird, insofern viel Gemeinsames aufgezeigt und deutlich wurde, daß die von Gott dem Menschen angebotene Versöhnung, die vom Menschen mitgetragen wird, ein zentraler Strahlungspunkt der jüdischen und christlichen Religion ist.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die in diesem Bd enthaltenen Beiträge jüdischer und christlicher Theologen einen bedeutungsvollen Schritt zur Wiederentdeckung der gemeinsamen Basis beider Religionen darstellen. Wenn in den Evangelien immer wieder festgestellt wird, Christus sei gekommen, um die Schrift zur Erfüllung zu bringen, so bedeutet dies für uns Christen, uns der Wurzeln bewußt zu werden, die in jenem Teil unserer Hl. Schrift liegen, den wir mit den Juden gemeinsam haben. Aus dieser Hinwendung zur gemeinsamen Wurzel muß dann aber auch ein neues Verhältnis zwischen beiden Religionen erwachsen, das vom Geist jener Versöhnung geprägt ist, die uns von Gott geschenkt wird, die wir aber auch annehmen müssen in unserer Umkehr zu Gott und damit auch zu jenen, die genauso wie wir um das Angebot der Versöhnung Gottes wissen und daran glauben.

Salzburg

Franz Nikolasch

Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform, hg. v. Hansjakob Becker / Bernd Jochen Hilberath / Ulrich Willers. – St. Ottilien: EOS 1991. XV, 542 S. (Pietas Liturgica, 5), geb. DM 98,00

Die Hälfte der 30 Beiträge dieses Bds geht auf eine durch die Hg. 1988 unter dem Thema „25 Jahre Liturgiekonstitution. Zum Verhältnis von Kultur – Liturgie – Spiritualität“ veranstaltete Studientagung (Programm: 461–463) zurück. Wenn sie nunmehr kurz vor dem 30. Jahrestag der am 4. Dezember 1963 verabschiedeten Konstitution „Sacrosanctum Concilium“ (SC) publiziert werden (tatsächlich ist der Bd erst im Frühjahr 1992 ausgeliefert worden), sind sie keineswegs veraltet, ja vermutlich wird 1993 kaum eine gehaltvollere Studie zu diesem Komplex jedenfalls im deutschen Sprachgebiet erscheinen.

Das Werk wendet sich in vier großen Teilen zunächst dem historischen Kontext von SC zu, ihrer Vor- und Nachgeschichte, sodann wird das spannungsreiche, auch Gegensätze nicht ausschließende Spektrum der interdisziplinären Relecture in Blick genommen, weiter wird der fundamentale Wandlungsprozeß im Selbst-, Welt- und Gottesverständnis und dessen Auswirkungen auf den Gottesdienst untersucht und in einem letzten Teil finden sich systematische Reflexionen (Dogmatik, Ökumenische Theologie, Missionstheologie) sowie pastoralliturgische Prozesse (Spiritualität, Religionspädagogik, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft) dargestellt.

Selten ist in einem wissenschaftlichen Sammelbd. ein Vorwort der Hg. vorangestellt (1–12), das in sich schon eine äußerst kritische Rezension der einzelnen Beiträge bietet. Tatsächlich ist ja zu fragen, ob es heute noch angemessen ist, einen Beitrag des als Gegner der Reform hinlänglich bekannten Mainzer Kanonisten GEORG MAY (Die Liturgiereform ... Bemerkungen eines Kirchenrechtlers, 77–116) abzudrucken, der völlig unangemessen u. a. von Unkenntnis, Irrtum und Täuschung der Konzilsväter spricht. Die Hg. bemerken dazu: „Uns schien es wichtig, Kritik ernst zu nehmen und das vor allem aus zwei Gründen: Kritik im allgemeinen schützt vor harmonisierender Vereinfachung der Problemlage und fordert zu dezidierten Stellungnahme heraus. Im besonderen Fall der Liturgiekonstitution haben es deren Befürworter nicht nötig, die Gegner mundtot zu machen, während die Kritiker von Konstitution und Reform sich selbst mehr der öffentlichen Kritik stellen sollten, als dies bisher geschehen ist. Diese Gegenkritik findet sich in vielen anderen Beiträgen unseres Sammelbds., die aber nun ihrerseits keineswegs unkritische Bejahung der Liturgiekonstitution und der auf sie gegründeten Reform sind ... Hinzu kommt ein Zweites: Wer sich heute mit SC beschäftigt, muß nicht nur mit einem Höchstmaß an wissenschaftlicher Objektivität das Dokument selbst untersuchen, sondern er muß bereit sein, sich mit dessen Wirkungsgeschichte auseinanderzusetzen. Wirkungsgeschichte aber heißt nicht nur Ernstnehmen soziokulturellen Wandels, sondern auch Geltenlassen personaler Betroffenheit. Denn: 25 Jahre SC ist die Geschichte von 25 Jahren Hoffnungen und Enttäuschungen, Versuchen und Mißerfolgen. Die menschliche Betroffenheit aus der Wirkungsgeschichte herausfiltern heißt, diese selbst manipulieren“ (6f).

Daß dieses Programm mit diesem Bd hervorragend umgesetzt wurde, darf den Hg. bescheinigt werden. Sie hielten es mit Recht für überflüssig, SC hinter den schützenden Mauern lobender Beiträge zu verteidigen.

Unter „Historische Kontexte“ finden sich vier Beiträge. ARNO KLÖNNE (Die Liturgische Bewegung: ‚erblich‘ belastet?, 13–21) geht der Frage nach, ob ideengeschichtliche und sozialkulturelle Zusammenhänge mentaler und emotionaler Art zwischen Liturgischer Bewegung und Jugendbewegung einerseits sowie der politischen Bewegung des Faschismus andererseits bestehen. BALTHASAR FISCHER (Konziliare Reform und kirchliche Politik, 23–27) widerlegt als Augen- und Ohrenzeuge des Werdens von SC den oft erhobenen Vorwurf der Protestantisierung. JERZY STEFANSKI (Die Rolle des ‚Conciliums‘ in der nachkonziliaren Liturgiereform, 29–46) stellt in Kürze die Bedeutung des ‚Rates zur rechten Ausführung von SC‘ für die nachkonziliare Reform dar (vgl. dazu A. Bugnini, Die Liturgiereform 1948–1975. Zeugnis und Testament, Freiburg 1988). HEINRICH RENNINGS (Kirchenamtliche Beiträge zur nachkonziliaren liturgischen Erneuerung im deutschen Sprachgebiet, 47–58) gibt einen (wohl zu knappen) Einblick in die offizielle Nachgeschichte von SC.

Unter „Interdisziplinäre Relecture“ finden sich besonders interessante Beiträge vornehmlich von Nichttheologen. Der Literaturwissenschaftler HERMANN KURZKE (Am Scheideweg zwischen Fundamentalismus und Postmoderne. Erinnerungen an die alte Liturgie, 59–67) richtet in persönlichen Beobachtungen sowie Erwägungen kulturpsychologischer und ästhetischer Art das Interesse auf Bedingungen, unter denen Zeichen sich sinnfällig präsentieren. Sein Stimmungsbild ruft manche Enttäuschungen über die Reform in Erinnerung. Der Germanist ALBRECHT GREULE (Sprachkultur und Sprachkultivierung in der muttersprachlichen Liturgie, 137–144) skizziert geradezu ein Forschungsprogramm zur deutschen Sprachkultur in der Liturgie. Der Soziologe GERHARD SCHMIED wiederholt seine kritischen Anfragen an die Liturgie als Zeichen- und Handlungssystem und klagt vor allem die in SC 1 geforderte Vertiefung des Glaubenslebens ein. ALFRED LORENZER (SC: der Anfang der ‚Buchhalterei‘, 153–161) will mit psychoanalytisch-kulturkritischem Instrumentarium „von außen die Art und Weise des Vollzugs des Aggiornamento als ‚Unterwerfung unter den Zeitgeist‘ analysieren“; der Pädagogisierung und dem Verbalismus sei durch Besinnung auf und sich Einlassen in nichtdiskursive Symbolik gegenzusteuern. Eine kritische Diagnose bietet auch der Kommunikationswissenschaftler MAXIMILIAN GOTTSCHLICH (Bewußtseinsindustrie und Heilsmysterium, 163–177), der eine Anpassung der Kirche an die moderne Bewußtseinsindustrie vermutet und demgegenüber den fundamentalen Unterschied zwischen der Logik der Medienwelt und der anderen Strukturbedingungen folgenden Glaubensverkündigung hervorhebt. Weitere Beiträge dieses Teils befassen sich u. a. mit Reaktionen auf SC aus orthodoxer (Metropolit DAMASKINOS PAPANDREOU) und evangelischer (JOHANNES BROSEDER) Sicht.

Der dritte Teil befaßt sich mit „anthropologischen und theologischen Perspektiven“. MIKLÓS TOMKA (Wandel der Welterfahrung – Wandel des Gottesdienstes, 179–201) weist in seinen soziologischen Überlegungen darauf hin, daß die Ausdifferenzierung der Gesellschaft in eigenständige Subsysteme der Religion ihre universal-integrierende sinnstiftende Funktion raube, was einen Vorgang von erheblichen Konsequenzen für die Feier der Liturgie bedeute. Auf dem Hintergrund kirchen- und religionssoziologischer Forschungsergebnisse erörtert KARL GABRIEL (Wandlungen im Erscheinungsbild von Kirche, 203–216) Konsequenzen für das liturgische Leben in der Kirche: Wiedergewinnung des unmittelbaren Zusammenhangs und der Nähe zu den elementaren Sinngestaltungsakten der Menschen in ihrer Lebenswelt, stärkere Akzentuierung der symbolisch-kulturellen Integration und Entwicklung einer spezifischen Laienkultur. ULRICH WILERS (Wandel der Gotteserfahrung – Wandel des Gottesdienstes, 217–243) analysiert die Interdependenz von Gotteserfahrung und Gottesdienst. Besonders hervorzuheben ist der Beitrag von HANSJAKOB BECKER (Liturgiegeschichte in Bildern, 245–300), der am Beispiel von 16 Bild-Dokumenten vom Judentum bis zur Kunst der Gegenwart herausarbeitet, welche soziokulturellen Bedingtheiten die Ausdrucksformen der christlichen Liturgie bestimmt und verändert haben; darüber hinaus zeigt er auf, daß Tradition als Inkulturation verstanden werden muß und was der Kontext von Industrialisierung und Säkularisierung für die Zukunft der Liturgie bedeutet.

Der vierte Teil, der sich „systematischen und praktischen Aspekten“ widmet, soll nur in aller Kürze skizziert sein. FRANZISKUS EISENBACH befaßt sich mit der Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst (301–318), der Dogmatiker BERND JOCHEN HILBERATH mit dem ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms im Rahmen der vom Konzil angezielten Communio-Ekklesiologie (319–338). TERESA BERGER zeigt ökumenische Aspekte von SC auf (339–356). FRANZ WOLFINGER handelt über Erfahrungen, Probleme und Chancen der Liturgiereform in den Jungen Kirchen (357–370). Von den weiteren Beiträgen sei besonders hingewiesen auf RALPH SAUER, der die liturgische Bildung aus religionspädagogischer Sicht behandelt (383–404), BALTHASAR FISCHER mit einer Rezeption der Grundaussagen von SC (417–428) sowie MARTIN KLÖCKNER mit einem Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zu SC und Reform in den ersten 25 Jahren (429–459).

Das Werk enthält eine Dokumentation des Vigiltages, der u. a. auf der Studententagung gefeiert wurde. Das ist deshalb bemerkenswert, weil dieser zu einem Brief ALFRED LORENZERS (499–502) führte, in dem er u. a. mitteilt: „Mir imponierte die alles Einzelne abstimme Fassung der liturgischen ‚Feier‘-Handlung zu einer Gestalt auf dem hohen Niveau einer Vermitt-

lung von geschichtlicher Form und neuer Formbereitschaft, kultur-kollektiv Vorgegebenem und produktiv neuem Sinnausdruck.“ Im Gegensatz zu anderen Veröffentlichungen erläutert Lorenzer, weshalb es nicht zu bestreiten sei, daß die Liturgiereform auch ein Berechtigungsmoment enthält: die Wendung gegen erstarrte Formen und das Verlangen nach einem freieren Ausdruck anstelle bis ins Detail gehender Reglementierung.

Daß das Werk ein ausgezeichnetes Register und eine hervorragende Ausstattung besitzt, muß nach den bisher erschienenen Bdn dieser Reihe (1 u. 2: Liturgie und Dichtung, 1983; 3 u. 4: Im Angesicht des Todes, 1987; 6: Wozu Bilder im Christentum? Beiträge zu einer theologischen Kunsttheorie, 1990; 7: Liturgie und Frauenfrage, 1990) kaum eigens hervorgehoben werden.

Der vorliegende Bd ist ein bedeutender Beitrag zu dem Verhältnis von „Kultur – Liturgie – Spiritualität“, der der Beachtung nicht nur aller theologischen Disziplinen wert ist. Er zeigt vor allem, daß Liturgiewissenschaft heute notwendig interdisziplinär betrieben werden muß. Es ist daher zu hoffen, daß er zu weiterführendem Gespräch auch über die Theologie hinaus beitragen wird.

Münster

Klemens Richter

Richter, Klemens / Schilson, Arno: Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung. – Mainz: M. Grünewald 1989. 163 S. (Rothenfelder Reihe), kart. DM 24,80

Dieses anregende Buch, erwachsen aus einer „Rothenfelder Tagung zur liturgischen Erneuerung im Mai 1987“ (9), vereinigt fünf Referate, die bei dieser Gelegenheit auf Burg Rothenfels am Main gehalten worden sind, an einem Ort im Bistum Würzburg, der ganz von selbst an Romano Guardini und den „Quickborn“ denken läßt.

Drei Referaten von ARNO SCHILSON folgen in diesem Band zwei Beiträge von KLEMEENS RICHTER. Schilson behandelt die Themen: „Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe“ (11–48), „Romano Guardini und die Liturgische Bewegung. Aspekte einer spannungsvollen Beziehung“ (49–77) und „Feier und ‚heiliges Spiel‘. Wandlungen im heutigen Gottesdienst- und Sakramentenverständnis“ (78–108). Mit dem dritten Beitrag Schilsons ist das Tor zu gegenwärtigen Fragestellungen aufgestoßen, die Richter ausbreitet, indem er auf das Desiderat einer „mystagogischen Liturgie“ und auf die Frage nach der „Liturgiefähigkeit“ des heutigen Menschen eingeht: „Eine mystagogische Liturgie. Wunsch und Wirklichkeit nach einem Vierteljahrhundert Liturgiereform“ (109–135). – „Die erneuerte Liturgie im Horizont der Fragestellung Romano Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des Menschen von heute“ (136–163).

In allen fünf Beiträgen werden – ganz im Sinne des Untertitels – „Wege liturgischer Erneuerung“ markiert, bezogen auf die Vergangenheit wie auf die Gegenwart. Und dies geschieht darin mit aller gebotenen Sachlichkeit. Demgegenüber „schießen“ LUDGER BRADENBRINK und HANNA-BARBARA GERL in ihrem Vorwort allzu schnell und nicht genau genug, wenn sie behaupten: Die Liturgische Bewegung habe „seinerzeit den Weg dazu geöffnet, den bewußten Vollzug der Liturgie für alle Beteiligten zu ermöglichen, d. h. eine Sprache zu finden, die zum Leben befreit und eine Haltung einzuüben, die aus der Gottesbegegnung zum wahren Menschsein führt“ (10).

Die Leichtfertigkeit solchen Redens wird bereits durch den ersten Beitrag ARNO SCHILSON entlarvt, der sich mit Recht gegen eine Gleichsetzung von Liturgischer Bewegung mit Liturgiereform wendet und für „notwendige Unterscheidungen“ plädiert:

„Die Liturgische Bewegung ist ihrem Ansatz und ihren verschiedenen Ausgestaltungen nach mehr und anderes als eine Bewegung zur Erneuerung der Liturgie: Sie ist mehr, weil sie zwar mit einer gewissen inneren Logik im Laufe der Jahre und Jahrzehnte auch eine Reform der Liturgie mit sich brachte, indem sie dazu die notwendigen theoretischen und praktischen Voraussetzungen geschaffen hat. Eine solche Reform selbst aber hat sie keineswegs als ihre eigentliche und zentrale Aufgabe betrachtet“ (11).

Mit dieser Einsicht spricht Schilson aus, was durch einschlägige Forschungen als gesichert gelten kann und vor kurzem auch von einem hochqualifizierten „Zeitzeugen“ wie Johannes Wagner bestätigt worden ist: Die große Masse der „Liturgischen Bewegten“, betont der inzwischen 85 Jahre alte ehemalige Leiter des Liturgischen Instituts Trier, habe die Liturgie für unveränderlich gehalten. „Sie bemühte sich, sie zu verstehen, in ihre Tiefe einzudringen, sie würdig zu feiern und geistlich aus ihr zu leben. Aus diesem Bemühen entstand das Verlangen nach einem wenigstens teilweisen muttersprachlichen Vollzug“ (Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Freiburg, Basel, Wien 1993, 1). Mit allem Recht erklärt Schilson denn auch: „Ihrer ganzen Art nach ist die Liturgische Bewegung ... etwas völlig anderes als eine bloße liturgie-reformerische Bewegung: Sie stellt eine innerkirchliche Erneuerungsbewegung von hohem Rang und von fundamentaler Bedeutung dar, die

sich zwar an der Liturgie orientiert und von deren lebendigem Vollzug getragen und charakterisiert bleibt, damit jedoch Motive, Ziele und Anliegen verbindet, die den engeren liturgischen Bereich und die hier praktizierten Reformen weit überragen" (11f).

Die römische Diss. (Gregoriana) von Rudolf Michael Schmitz (Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Jesu Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918 bis 1943, St. Ottilien 1991), die in anderer Akzentsetzung durch eine bei Michael Seybold entstandene und demnächst in den „Eichstätt-Studien“ erscheinende Untersuchung von Josef Schierl ergänzt wird, stützt auf ihre Weise die Darlegungen Schilsons.

Daß die komplexe Geschichte der Liturgischen Bewegung noch längst nicht hinreichend erforscht ist, daran läßt Schilsons „vorläufiger Versuch“ (15) nicht zweifeln. Dieser keineswegs aus falscher Bescheidenheit so gekennzeichnete Versuch erweist sich gleichwohl als höchst aufschlußreich. Denn der Vf. ist sensibel genug, nicht mit voreiligen Simplifizierungen an diese „Lebensäußerung des kirchlichen Organismus“ heranzugehen. Dagegen ist er dank früherer Studien – vor allem auf Grund seiner Habil.-Schrift (Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels. Mainz 1987) – bestens gefeilt, wie auch sein Referat über Guardini (49–77) und der ökumenisch orientierte Beitrag zum heutigen Gottesdienst- und Sakramentenverständnis (78–108) erkennen lassen. Diese beiden Stücke fußen teils auf früheren Arbeiten, die in den Anmerkungen genannt werden. Folgender Einwand muß jedoch erhoben werden: Es ist gewiß zu begrüßen, daß Schilson am Ende seiner drei Beiträge eine „intensive Neubesinnung auf Gottesdienst und Sakrament“ als „lebenswichtig“ und dringlich betont – gute Gründe dafür ins Feld führend –, aber es ist mißverständlich und wohl utopisch, deswegen nach einer „neuen“ Liturgischen Bewegung „am Ende des 20. Jh.s“ zu rufen (vgl. 107f).

Eine Fülle von Aspekten und Desideraten verbirgt sich in den Darlegungen KLEMENS RICHTERS zum Thema „Mystagogische Liturgie“ (109–135), die schließlich zu der Feststellung führen, die Liturgie sei dann eine mystagogische, wenn sie so gefeiert werde, daß sie „Lebensveränderung in der Nachfolge unseres Herrn“ sei und eine solche bewirke (vgl. 135). In diesem Fazit spiegelt sich die Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Freilich wird man nicht übersehen, daß die von der Autorität der Kirche geordnete Liturgie als *actio sacra* wesensgemäß Handlung ist, aber eine Handlung voll tiefer Beschauung, die sich nur im angemessenen Vollzug voll erschließt. Demnach wären nicht nur die Kriterien zu beachten, die der Vf. in Anlehnung an Séan Swayne herausstellt (vgl. 121f), sondern es ist auch Richters Bemühen um das „Verständnis von Mystagogie“ (112–117) zu würdigen, ebenso das, was er in Punkt 3 („Liturgische Bildung und Mystagogie“) aufzeigt (117–121). Die „gewissermaßen exemplarisch“ (133) angesprochenen Fragen der Praxis bzw. des liturgischen Vollzugs (122–133) und die in diesem Zusammenhang erhobenen Postulate konvergieren in der Frage nach der Liturgiefähigkeit (vgl. 117f). Ihr geht der Vf. im letzten Beitrag dieses Buches eigens nach (136–163).

Wo das tägliche Gebet ausstirbt, wo der Umgang mit Christus im Alltag nicht mehr stattfindet, da fehlen die Voraussetzungen einer Begegnung mit IHM in der Liturgie. Als isolierter Vollzug gerät nicht zuletzt die sonntägliche Meßfeier zur Routine – ein zunächst verborgener Prozeß, der dann auch im Rückgang der Sonntagspraxis, der ein ganzes Bündel von Ursachen haben dürfte, sich erkennbar niederschlägt. Mit der Diskussion der Frage Guardinis nach der Liturgiefähigkeit des modernen Menschen, aufgeworfen anläßlich des Liturgischen Kongresses in Mainz (1964) und vielfach mißverstanden, wie eine Umfrage Theodor Bologers OSB zeigt (Ist der Mensch von heute noch liturgiefähig? Hg. v. Theodor Bogler, Maria Laach 1966 [Liturgie und Mönchtum, 38]; s. dazu J. Ratzinger, Von der Liturgie zur Christologie. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft, in: Ders. [Hg.], Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini. Düsseldorf 1985, 121–144, bes. 124–127), bringt Richter zu Recht erneut jene Voraussetzungen ins Spiel, an die der wirkliche (bewußte, fromme, tätige, lebendige) Mitvollzug des liturgischen Aktes gebunden ist. Im einzelnen betont er – wiederum in Anlehnung an Guardini – die Notwendigkeit liturgischer Bildung (vgl. 144–150), deckt er die Grundintentionen der Liturgiereform auf (150–153), beleuchtet er die wesentliche Dimension der Zeichenhaftigkeit der liturgischen Feier (153–156), benennt er „positive Aspekte der Reform“ (156–158) und bekennt sich schließlich zur Aktualität Guardinis hinsichtlich entscheidender Fragen der Gegenwart. Liturgisches Tun kann sich nur im Maße gläubigen Mitvollzugs fruchtbar auswirken. Und dies um so mehr, „je weniger Absichten man mit ihr [der Liturgie] verbindet“, wie Guardini schon in seinem „Wort zur liturgischen Frage“ (1940) hellsichtig hervorgehoben hat.

Worin besteht das Besondere dieses gemeinsamen Buches von Richter und Schilson? Nach meinem Ermessen darin, daß es trotz seiner engagierten Auseinandersetzung mit heute drängenden liturgischen Fragen – im Rückgriff auf Guardinis Einsichten, Wege und Weisungen – eine destruktiv (weil verwirrend) sich auswirkende, viel zu kurz greifende Unterscheidung zwischen vor- und nachkonziliaren Bemühungen um die Feier der Liturgie überwindet. Nicht zuletzt angesichts der propagandistisch eingesetzten Simplifizierungen traditionalistischer Provenienz, vertreten von Gruppen, die sich weder scheuen noch schämen, mit schier unermüdlicher Verbissenheit eine vermeintliche „alte“ Liturgie z. B. gegen eine angeblich „neue Messe“ auszuspielen und so – bei einem offenbar gestörten „Sentire cum Ecclesia“ – der Feier des Glaubens der Kirche (wie ihr selbst) erheblich zu schaden, könnte dieses Buch bei ernsthaft fragenden geradezu befreiend wirken. Natürlich kann und muß man herausfinden, was einem tieferen Eindringen in die Liturgie förderlich und wie ihre lebendigere Feier erreichbar ist. Wo aber dies als eine Art Schutzbehauptung mißbraucht wird, wo die Liturgie unter höchst fragwürdigen, allzu durchsichtigen Vorwänden für bestimmte Ziele oder Zwecke vereinnahmt wird, welcher Art sie auch sein mögen, da tut man ihr Gewalt an. Ohne Zweifel wird das schon längst ins Fanatische ausartende traditionalistische Bewahren früher festgelegter (nunmehr aber offiziell und amtlich verbesserter) liturgischer Ordnungen sich am Ende ebenso zerstörerisch auswirken wie ein kurzsichtiges, angeblich aus pastoralen Motiven resultierendes, avantgardistisches oder progressistisches, jedenfalls willkürliches Verfügen über die Liturgie der Kirche. Als Feier der Kirche, die das Sakrament der Einheit ist (vgl. SC 26), und ihres Glaubens wird die Liturgie in ihrer konkreten Gestalt (glücklicherweise!) gerade nicht von einzelnen Gruppierungen und Gemeinden verantwortlich. Mit „Gestalt“ ist die Ordnung der Liturgie gemeint, ihr Geordnetsein, das auf keinen Fall durch „Gestaltung“ privater Art aufgelöst werden darf. Einem Mann wie Guardini ist diese Einsicht niemals fremd geblieben, sondern sehr vertraut gewesen, hat er doch am 15. Februar 1943 – angesichts bestimmter Gruppen und einzelner Priester, welche „die gottesdienstlichen Dinge nach ihrem Gutdünken machen wollen“ – etwas so Hoffnungsvolles wie dies ausgesprochen: „Je besser sie erkennen, was Liturgie ist, desto klarer sehen sie, daß diese auf der gleichen Autorität ruht, welche auch die Lehre und Ordnung der Kirche trägt“ (Maas-Ewerd, Theodor, Romano Guardinis „Beurteilung der liturgischen Bestrebungen“. Ein bisher unveröffentlichtes Dokument, in: Bibel und Liturgie 49, 1976, 176–184, 180). Hat nicht das „Gutdünken“ extremer Traditionalisten, noch angestachelt durch eklatante Mißbräuche, die aus dem „Gutdünken“ entgegengesetzter Prägung resultieren, inzwischen schon deutlich genug gezeigt, wie schnell man in „Sackgassen“ gerät, wenn man die Liturgie, die Lebensausdruck der Kirche ist und dies bleibend sein will, aus fragwürdigen Motiven beschlagnahmt? Wer immer Liturgie und Kirche trennt, zerstört nicht nur die Liturgie, sondern stellt „Altar gegen Altar“. Man muß wissen, was man feiert.

In der Liturgie geht es um nichts Geringeres als um den Glauben der Kirche. So ist der Titel „Den Glauben feiern“ Feststellung und Appell zugleich. Alle wahrhaft heutigen „Wege liturgischer Erneuerung“ führen zum Leben mit der Kirche aus den unverfügbaren Quellen ihrer Kraft.

Eichstätt/Bayern

Theodor Maas-Ewerd

Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht. Hg. von Reinhild Ahlers, Libero Gerosa und Ludger Müller. – Paderborn: Bonifatius 1992. 140 S., kart. DM 26,80

Die Aufgabe einer Theologie des Kirchenrechts sei darin zu erkennen, „daß die theologische Legitimität und Sinnhaftigkeit der einzelnen kirchlichen Rechtsinstitute herausgearbeitet wird“, meint Ludger Müller in seinem Beitrag zu diesem Sammelbd., der über die Weihe handelt. In der Tat erscheint es als die Zielsetzung der Aufsätze über die sieben Sakramente und über „Die Kirche als Wurzelsakrament“ (L. Müller), eine sichtbare Verbindung zwischen Theologie und Sakramentenrecht herzustellen, wobei die ekklesiologische Bedeutung der Sakramente im Vordergrund steht. In der Einleitung begründen die Hg., warum sie den Titel „Ecclesia a Sacramentis“ gewählt haben: weil die ekklesiale Dimension der Sakramente besonders deutlich die Spiegelfunktion des Kirchenrechts betrifft.

Der Aufbau des Buches nimmt bei der Eucharistie seinen Anfang, die von R. Ahlers behandelt wird. Es folgen die Taufe (E. Corecco), Firmung (R. Ah-

lers), Bußsakrament und Krankensalbung (L. Gerosa), Ehe (Ch. Huber) und Weihe (L. Müller), schließlich der schon genannte Beitrag über die Kirche.

Die Zielsetzung, die Sakramente als Entstehungsort von Kirche zu beschreiben, wird nicht in allen Beiträgen erreicht, kann wohl auch nicht gleichartig verwirklicht werden. Der in der Codex-Reform-Phase vorgeschlagene Ansatz, das kirchliche Gesetzbuch nach den sieben Sakramenten zu gliedern, wurde seinerzeit nicht realisiert. Wenn man die Behandlung der Sakramente in diesem Sammelbd daraufhin betrachtet, scheint das berechtigt. Es gelingt nicht (schon gar nicht durch mehrere Autoren), die Sakramente als Strukturmodell der Kirche und ihres Rechtes zu erweisen. Zu sehr sind ekklesiale und biographische Ansätze der Heilszusagen Gottes miteinander vermischt. Aber das schmälert nicht das Verdienst, sich expressis verbis mit den theologischen Grundlagen der Sakramentendisziplin auseinanderzusetzen.

Zu einzelnen dabei vertretenen Thesen seien würdigende Bemerkungen erlaubt. Es ist zu begrüßen, daß E. CORECCO in aller Knappheit die Frage nach der rechtlichen Eingliederung eines Christen in eine Rituskirche oder eine Konfession aufwirft, wozu die Taufe als solche nicht ausreicht (27). Bemerkenswert ist, daß er die Sonderbestimmungen der cann. 1108, 1117 und 1127 über die teilweise Aufhebung der Geltung rein kirchlicher Gesetze für Abgefallene als ein Vorzeichen dafür deutet, daß die Kirche die in can. 11 getroffene Regelung der Rechtsunterworfenheit doch noch einmal überdenken könnte (29). Nicht nachvollziehen kann ich dagegen die in seinem Beitrag nicht zum ersten Male vorgetragene These, die sogenannten Grundrechte der Gläubigen könnten in juristischer Hinsicht nicht als fundamental bezeichnet werden, weil sie keine vorkirchliche Existenz hätten, sondern erst durch die Taufe begründet würden (31). Wenn Rechte mit dem Existenzgrund eines Rechtssubjektes innerhalb der Rechtsordnung zugleich gegeben sein können, dann steht die Taufe in der Kirche der Menschwerdung im Staat gleich. Fundamental sind beide Rechte, da sich diese Fundamentalität auf nichts anderes als die jeweils anzuwendende Rechtsordnung bezieht.

Warum erwähnt R. AHLERS in ihrem Beitrag über die Firmung nicht an einer einzigen Stelle, daß die theologische und rechtliche Ortsbestimmung dieses Sakramentes ihren Schwierigkeitsgrund im Regelfall der Kindertaufe hat? Der Zusammenhang zwischen Taufe als Sündenvergebung und Firmung als Geistverleihung, beide Voraussetzungen der Eucharistiegemeinschaft und damit Teile der vollen Initiation – ohne Blick auf diese Soll-Struktur läßt sich die Bedeutung der Firmung in unserer lateinisch-rechtlichen Praxis nicht erklären.

Daß L. GEROSA seine Darlegungen über das Bußsakrament zum Anlaß nimmt, seine Theorie über den Charakter der Kirchenstrafen, vornehmlich der Exkommunikation, als Selbstausschluß aus der communio zu explizieren, ist nicht zu beanstanden. Und es ist hier auch nicht der Ort, um diese These zu relativieren. Aber es muß doch widersprochen werden, wenn der Eindruck erweckt wird, die Androhung der Exkommunikation als Tatstrafe bestätige, daß sie von ihrem Wesen her reine „Erklärung“ oder Feststellung sei (Anführung im Original). Der Zusammenhang zwischen der Form des Strafeintritts und der ekklesiologischen Bedeutung der Tat genügt zwar in einzelnen Fällen diesem Modell; es kann aber keine Rede davon sein, daß der Gesetzgeber diesen Zusammenhang hat ausdrücken wollen (vgl. die Debatten der Kommission um die Exkommunikation bei Häresie, dem Paradebeispiel für G.s Ansatz), noch davon, daß er auch nur für die Exkommunikation allgemein zutrefte.

G. stellt ferner die These auf, das Verbot, im Falle der Exkommunikation das Bußsakrament zu empfangen, sei keine Strafe, sondern eine Buße. „Das Verbot, ohne weiteres das Bußsakrament zu empfangen, ist als eine Art höhere Schwelle für die Wiederaufnahme in die Gemeinschaft gedacht: Wenn der Exkommunizierte hierzu bereit ist, ist das auch ein Beweis für die Ernsthaftigkeit seines Verlangens, sich mit der Kirche zu versöhnen. Gerade aufgrund dieser heilenden Funktion ist das mit der Exkommunikation verbundene Verbot des Empfanges des Bußsakraments nicht als eine Strafwirkung der Exkommunikation, sondern vielmehr als eine Art Buße oder als eine ‚aggravatio paenitentiae‘, d. h. als eine vor der Versöhnung erbrachte Buße, betrachtet worden, so wie es in den Anfängen in der Kirche Brauch war, als es noch keine Trennung zwischen Bußsakrament und kirchlichem Strafrecht gab“ (65–66). Im Hintergrund steht die in der Reform diskutierte und von der Plenaria 1977 verneinte Frage, ob auch dem Exkommunizierten das Bußsakrament zugänglich sein solle, ob also eine Aussöhnung mit Gott und der Kirche in foro interno zugelassen werden könne ohne Behebung des Strafstandes in foro externo. Man hat nicht zuletzt um der Einheit der inneren und äußeren Rechtslage willen den Zugang des Exkommunizierten zur Buße verneint. Was es bedeuten soll, daß diese Sperre keine Strafwirkung sei, sondern eine Buße – das ist dann wohl ein anderer Begriff als die Buße, von deren sakramentaler Form G. handelt –, wo doch der durch die innere Umkehr nicht automatisch entfallende Strafstand die Ursache der Sperre ist, leuchtet mir nicht ein. Folgt man G.s Idee, Strafen grundsätzlich als Ausdruck eines Selbstausschlusses zu behandeln, dann sind die Voraussetzungen für den Strafnachlaß und das Bußsakrament grundsätzlich deckungsgleich, es bedarf keiner eigenständigen Betrachtung des Beicht-Verbots. Folgt man ihr jedoch nicht, sondern hält Kirchenstrafen für möglich, denen keine büßenswerte Schuld zugrunde liegt, ist das Verbot nicht generell gerechtfertigt, stellt sich dann aber erst recht als Straffolge dar.

Bei der Charakterisierung des Sanktionssystems der Kirche als „pastoral-disziplinäres System der Buße“ (69) gerät G. in begriffliche Schwierigkeiten: „Der Unterschied zwischen Buße und Strafe ist hier nicht unwichtig: Im Gegensatz zur Strafe setzt die Buße immer ein Minimum an gutem Willen und Bereitschaft beim Pönitenten voraus“ (ebd.). Verkennt G., wenn er die paenitentia im Sinne des can. 1340 so charakterisiert, daß seine Beschreibung nur auf die Ableistung der Buße durch den Täter zutrifft (was man von einer Strafe nur begrenzt sagen kann), während can. 1340 die Buße als eine Pflicht versteht, die auferlegt wird und keineswegs Gutwilligkeit beim Täter voraussetzt? Buße als Pflicht (can. 1340) und Buße als Werk der Umkehr („Zur Buße bete . . .“, vgl. can. 981) sind nicht dasselbe, Strafe ist immer Pflicht, niemals Werk der Umkehr. Ob die Charakterisierung des Sanktionssystems als System der Buße (als Pflicht) oder der Strafe (als Pflicht) bezeichnet wird, verschlägt meines Erachtens nicht viel, nimmt höchstens dem Strafrecht seinen Ernst. Das von G. erstrebte engere Band zwischen Strafrecht und Bußsakrament zu knüpfen, setzt jedenfalls exakte Begrifflichkeit voraus.

CH. HUBER handelt in seinen Ausführungen über die Ehe hauptsächlich über deren Sakramentalität, wobei er auf das in dieser Zeitschrift von Manfred Probst und mir vorgestellte Büchlein über die „Eheschließung – mehr als ein rechtlich Ding?“ und auf eben diese Vorstellung öfter Bezug nimmt (vgl. ThRv 86, 1990, 265–280). Nicht einverstanden bin ich mit seiner Auffassung, man müsse den Vertragsbegriff bei der Ehe deswegen ablehnen, weil das Sakrament nicht nur in der Eheschließung bestehe, sondern in der Ehe selbst (89–90). Ist denn ein Vertrag immer nur ein Vertragsschließungsakt und kein Dauerverhältnis zwischen den Partnern? Damit soll das Vertragsmodell nicht verteidigt, wohl aber ein ungeeignetes Gegenargument als solches aufgedeckt werden. Im übrigen bin ich mit H.s Überlegungen weitestgehend einig.

L. MÜLLER verspürt in seinem Beitrag über die Weihe bei der Frage nach dem Unterschied zwischen gemeinsamem und besonderem Priestertum das Problem, daß das Konzil mehr um den Zusammenhang und die Zuordnung bemüht war als um die Definition dieses Unterschieds. Er findet ihn in der doppelten Repräsentation: des Hauptes der Kirche gegenüber und des Volkes Gott gegenüber. Diese sei sakramental grundgelegt (116). Darüber hinaus hebt er mit Rahnner die Notwendigkeit einer ermöglichenden Gnade hervor, einer Amtsgnade, die dem Priester möglich macht, sein Amt als ihn heiligendes zu verwalten und so zu leben, daß er sein Amt recht verwalten kann (119–120). Wie alle Autoren für ihr behandeltes Gebiet, stellt auch M. Defizite in den Normen des CIC fest, und zwar u. a. in der Ausweisung eines eigenen Katalogs der Rechte und Pflichten der Laien (122–123).

Die Mehrheit der Autoren und die nicht vollkommen separierbaren Themenbereiche, die sie bearbeiten, führen dazu, daß man durchaus unterschiedliche Akzente beobachten kann, etwa bei der Würdigung der cann. 915 und 916 über das Recht auf Eucharistieeilnahme. Es bedürfte eingehenderer Überlegungen, die unterschiedlichen Rechts-Konzepte zu vergleichen. Interessant wäre auch, dem communio-Verständnis bei den einzelnen Autoren nachzugehen, dem Kirchenbild, das, wie Müller Barion zitiert (113), den Kirchenrechtsbegriff nach sich zieht.

Eines zusammenfassenden Lobes bedarf das Buch nicht, denn daß es lesens- und diskussionswürdig ist, geht aus den vorstehenden Anmerkungen hoffentlich hervor.

Münster

Klaus Lüdicke

Studies in Canon Law: Presented to P. J. M. Huizing. Ed. by J. H. Provost and K. Walf. – Leuven: University Press 1991. xxix, 241 p. (Annua Nuntia Lovaniensia, XXXII), bfr 1500

Der Niederländer Peter Huizing SJ ist ein international angesehener Kanonist, dessen Größe auch in der Fähigkeit liegt, aus einem starken Realitätssinn Vorschläge für die Zukunft zu machen. Zwölf Kollegen aus mehreren Ländern ehren Huizing mit diesem Buch. Ihre Aufsätze sind alle in englischer Sprache verfaßt.

Das Buch beginnt mit einer Bibliographie von Huizings Veröffentlichungen, die zeigt, daß Huizing auf allen Gebieten des Kirchenrechts aktiv gewesen ist, jedoch auf das Eherecht spezialisiert war. Die Themen der Aufsätze sind sehr unterschiedlich.

Der niederländische Kanonist H. EYSINK bespricht die Änderungen, die sich im neuen Codex gegenüber dem Schema von 1982 ergeben. Er gibt die Unterschiede an, überläßt es jedoch dem Leser zu beurteilen, ob eine Änderung als positiv oder negativ zu werten ist. Sein Ergebnis ist dann auch, daß auf Grund seiner Beispiele nicht angegeben werden kann, ob die Änderungen insgesamt eine Verbesserung bedeuten.

Der amerikanische Kanonist J. CORIDEN hat einen interessanten Art. geschrieben über Rechte in der Kirche. Die zugrundeliegende Idee ist, daß die Kirche nicht nur Gerechtigkeit verkündigen muß, sondern selbst auch Zeugin der Gerechtigkeit sein soll. Der CIC beinhaltet eine Reihe von Rechten, aber wie sollen diese Rechte Realität werden? C. erklärt, wie Rechte eines Individuums nicht gegen das Gemeinwohl stehen. Er sagt: „canonical rights are based on the dignity of the Christian person in communion, that is, the human person who has been fully initiated into the communion of the Church“ (32).

Der Niederländer R. HUYSMANS untersucht die Beziehung zwischen neuen Elementen in der Verfassung der Kirche – dem Missionsauftrag aller Getauften sowie der Entdeckung der Teilkirche – und dem universalen päpstlichen Recht. Er verwendet hierzu sehr häufig den CIC/1917 und seine Kommentare; der CIC/1983 wird deshalb sehr stark aus der kanonistischen Tradition interpretiert und weniger aus dem II. Vatikanum. Obgleich er zu dem Ergebnis kommt, daß diese neuen konstitutionellen Elemente zu einer Schwächung des gesamten päpstlichen Rechts führen, meint er, daß sie doch mehr ein Programm sind als eine Norm; ihre fundamentale Bedeutung muß noch übersetzt werden in die konkreten Normen der Beziehungen in der Kirche.

Der Amerikaner T. J. GREEN analysiert die Rolle der Bischofskonferenz für den Heiligungsdienst (Buch IV des CIC). Er kommt zu dem Ergebnis, daß es oft nicht klar ist, aus welchem Grund sich eine Kompetenz der Konferenz ergibt; es gibt aber manche Trends: 1. Damit das Evangelium besser in einem ekklesialen Kontext Gestalt annimmt, muß der CIC an die jeweilige kulturelle, soziale, juristische und religiöse Umgebung angepaßt werden. Eine Konferenz würde besser in der Lage sein, hierzu Normen zu formulieren. 2. In einer Region soll eine bestimmte Einheitlichkeit bestehen. G. schlägt vor, daß die Normen der Bischofskonferenzen analysiert werden. Solch ein Studium könnte dazu beitragen, die Leitungsgewalt der Konferenz bezüglich der Liturgie zu analysieren. Ergebnisse könnten dann als Modell für eine dezentralisierte Leitungsgewalt in anderen Bereichen dienen.

Die Amerikanerin E. McDONOUGH bespricht den Niedergang von aktiven weiblichen Orden in den USA. Sie beginnt mit einer Darstellung der Bedeutung von Oberin, Räten und Kapiteln auch unter historischer Perspektive. Dann beschreibt sie, wie die Aufforderung des II. Vatikanums und das Verständnis von Gehorsam, Sendung und eigenem Charisma zu neuen Strukturen in den Instituten beigetragen haben. Sie nennt mehrere Faktoren, die einen Niedergang des Ordenslebens verursacht haben. Hierbei sieht sie besonders, daß die Institute, nachdem sie aufgefordert waren, zu ihren Ursprüngen zurückzukehren, herausfanden, daß sie entweder kein Erbe hatten, das in klösterliche Strukturen paßte, oder daß ihr klösterliches Erbe angepaßt worden war an klösterliches Leben für Frauen hingeeordnet auf Apostolatsaufgaben. Dies beinhaltet, so meint die Vf.in, daß Ordensfrauen sich fragen müssen, ob sie eigentlich ein Säkularinstitut sind oder ob sie sich für ein wirklich klösterliches Leben entscheiden wollen.

Der Niederländer P. STEVENS argumentiert, daß ein Bischof keine Gesetze für katholische Schulen (806 § 1) promulgieren kann, wenn die Bischofskonferenz noch keine Normen für katholische Erziehung in allen Schulen promulgiert hat (804 § 1). Anlaß für diesen Artikel ist eine Kontroverse in den Niederlanden, an der St. selber beteiligt war. In diesem Artikel tritt scharf hervor, welche Spannung zwischen möglichen Rechten des Bischofs, Gleichberechtigung aller Gläubigen in einem Land, Adaption an lokale Umstände, usw. entstehen kann.

Der Belgier R. TORFS hat einen originellen Beitrag geschrieben. Er vergleicht *holding* Gesellschaften und Weihe miteinander. Zunächst beschreibt er, wie Macht in einer *holding* Gesellschaft funktioniert, und dann wie Kleriker und Gläubige sich zueinander in den drei Ämtern Christi verhalten. Er kommt schließlich zu zwei Ergebnissen: (1) Eine Kontrolle ist nur wichtig, wenn es unterschiedliche Belange gibt, wie bessere Ergebnisse erreicht werden können. (2) Hierbei kann man den Markt und die Nachfrage des Konsumenten nicht außer Betrachtung lassen. Haben diese beiden Punkte auch eine Bedeutung in der Kirche? Es bleibt für T. eine Frage, ob die Rolle der Weihe – wie die der *holding* Gesellschaft – das Resultat eines unterschiedlichen Belanges ist. Dazu meint er, daß die Behauptung, der Markt korrigiere in einem bestimmten Umfang die Kirchenpolitik, zu kühn ist. Obgleich c. 213 in diesem Kontext ein Ansatz ist, ist es für die Kirche nicht absolut notwendig, diesen zu verfolgen. Im Gegensatz zu einem Unternehmen kann die Politik der Kirche nicht zu einem Konkurs führen, wenigstens nicht offiziell.

Der Franzose J. BERNARD hat wirklich einen Punkt der Arbeit P. Huizingas aufgegriffen, denn Huizing hat viel beigetragen zum Eherecht. B. erklärt, wie das alte Verständnis der Ehe als Vertrag zu einem Verstehen der Ehe als interpersonale Beziehung wurde. Dieses neue Verständnis hat aber auch Konsequenzen für die Unauflöslichkeit und die Sakramentalität der Ehe. B. fragt, ob man gemäß dem personalistischen Verständnis der Ehe noch von einer Ehe sprechen kann, wenn *de facto* nichts mehr besteht? Er wertet die Ehe als unauflöslich, fragt sich aber, ob die Unauflöslichkeit nicht eine ethische Aufgabe der beiden Partner ist. Kanonisches Recht ist fixiert auf den Ehekonsens, aber das Sakrament der Ehe ist die eheliche Beziehung selber. Es ist also eine dynamische Dimension des Ehekonsenses. „In the sacrament of marriage, the sacramental bond is a communion of persons, born from the encounter of a man and a woman who never cease to create it“ (171).

Diese personalistische Definition tritt, so sagt der Amerikaner J. H. Provost, auch in dem neuen Kanon über Ehevorbereitung hervor. P. bringt mit seinem Beitrag eine schöne Ehrung für Huizing, in dem er über c. 1063 reflektiert. Der geforderte *novus habitus mentis* wird in diesem Kanon deutlich, indem er in einem *communio*-Verständnis der Kirche verwurzelt wird. Obgleich Ehevorbereitung ein Recht der Menschen ist, ist es schwierig, es geltend zu machen (gemäß cc. 221 und 1400).

Auch der Italiener G. CERRETI beschäftigt sich mit der Ehe. Er untersucht, welche Stellung Wiederverheiratete gemäß c. 8 des Konzils von Nicäa hatten. Es handelt sich hier um alle Wiederverheirateten, egal ob geschieden oder verwitwet. Das Konzil kam zu dem Ergebnis, daß die Kirche alle Sünden, auch Todsünden, vergeben kann. Dies bedeutete, daß nach einer Zeit der Buße, in der eine wirkliche Bekehrung zu spüren war, die Absolution gegeben

und man wieder zur Kommunion zugelassen wurde. Wichtig ist, daß bis zu Hieronymus die Kirche nicht forderte, die neue Beziehung aufzugeben. Fundiert wurde dies in Dtn 24,1–4. Nicäa diskutierte somit einen Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Ekklesiologien: ist die Kirche eine Gemeinschaft der Vollkommenen und Heiligen, in der für Sünder kein Platz ist, oder ist sie eine Heilsinstitution, in die alle, auch Sünder, gerufen sind. Das Konzil von Nicäa hat, weil es die Fundierung des Glaubens formuliert hat, eine hohe Stellung in der Hierarchie der Konzilien. Seine Antwort bezüglich der Stellung der Wiederverheirateten, kann deswegen auch eine Bedeutung für die heutige Kirche haben.

Einen sehr faszinierenden Artikel hat der Amerikaner W. W. BASSETT zum Thema Metaphorische Sprache und Recht geschrieben. Sein Aufsatz macht deutlich, daß Metaphern zur Erlangung und Weitergabe von Wissen verwendet werden. Jede Metapher hat jedoch eine kontextuelle Bedeutung. Irgendwo behält eine Metapher etwas Unklares, weil sie niemals genau das ist, was die Wirklichkeit darstellt. Da Recht aber Präzision und klare Terminologie fordert, ist es leicht zu verstehen, daß metaphorische Sprache sich kaum vereinbaren läßt mit juristischer Sprache. B. illustriert seine Gedanken an der Metapher „Vertrag“ im englischen Eherecht. Er gibt an, daß das Verständnis von Ehe des II. Vatikanums, das nicht mehr von Vertrag, sondern von einer Lebensgemeinschaft spricht, Konsequenzen auf juristischer und judicialer Ebene hat. Im Anschluß an Huizing fragt B., ob es nicht möglich wäre, statt eines Gerichtsverfahrens ein pastorales oder ein Bußverfahren durchzuführen.

Der letzte Beitrag stammt von dem deutschen, in den Niederlanden arbeitenden K. WOLF. Mit Beispielen illustriert er, wie, seiner Meinung nach, das II. Vatikanum auf systematische Weise anders interpretiert worden ist als intendiert war. Er fordert die Kanonisten auf, die Grundlagen des Rechts zu studieren. Er schließt seinen Artikel mit der Bemerkung, daß dieser nicht intendiert, den Leser zu entmutigen; ob jedoch Optimismus berechtigt ist, läßt sich nach dem Lesen seines Artikels bezweifeln.

Mit allgemeinen Äußerungen soll man sehr vorsichtig sein: Ich möchte aber doch sagen, daß – mit Ausnahmen auf beiden Seiten – die in den Niederlanden tätigen Kanonisten zu einem Zurückblicken tendieren und schreiben, „wie es hätte sein können“, während ihre amerikanischen Kollegen mehr den heutigen Stand des Rechts analysieren und dann versuchen, das Beste daraus zu machen.

Münster

Myriam Wijlens

Grundbegriffe der christlichen Ethik, hg. v. Jean-Pierre Wils / Dietmar Mieth. – Paderborn: F. Schöningh 1992. 301 S. (UTB, 1648), kart. DM 29,80

Der Nachwuchswissenschaftler und Privatdozent J. P. Wils (Habilitation 1990) und der Tübinger Moraltheologe Dietmar Mieth haben gemeinsam in der Reihe UTB einen Band mit „Grundbegriffen christlicher Ethik“ herausgegeben, in dem sie „in geschichtlicher und systematischer Absicht fundamentale Informationen und Positionen in 16 zentralen Beiträgen darstellen“ wollen (Umschlagtext). Studierende und die wachsende Zahl an ethischen Fragestellungen Interessierter sind die Adressaten dieser Publikation. „Nach einer weitgehenden Desorientierung“ in einer Zeit religiöser und gesellschaftlicher Umbrüche sei eine „kritische Reflexion gesellschaftlicher Innovationen und eine beratende Begleitung der Veränderungen in der individuellen Lebenswelt unumgänglich“. Moraltheologen aus Deutschland, der Schweiz und den Niederlanden wurden für dieses Projekt gewonnen. Dadurch konnten verschiedene Wissenschaftler aus ihren Spezialgebieten einen Beitrag leisten, so der langjährige Mitarbeiter bei *Justitia et Pax* in der Schweiz Alberto Bondolfi mit seinem Aufsatz zum Thema Recht und Gerechtigkeit.

Aufbau, Sprache und Reflexionsdichte unterscheiden sich in den einzelnen Beiträgen z. T. erheblich. So bringt P. KAUFMANN mit seinem Aufsatz „Freiheit, Wille und Verantwortung“ eine klar gegliederte Einführung in den moraltheologischen und ethischen Gebrauch dieser Wörter, eine begriffsgeschichtliche Darstellung, die von der griechischen Antike ausgehend das biblische Freiheitsverständnis aufgreift und über Patristik, Mittelalter und Reformation bis zum neuzeitlichen Freiheitsdenken (Descartes, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Hegel, Marx, Existenzphilosophen u. a.) und zur Autonomiediskussion unserer Tage reicht. In einem dritten – systematischen – Kap. begründet er den Zusammenhang von Freiheit, Wille und Verantwortung, aus dem sich ergibt, daß mit „Freiheit“ „die Freiheit, frei zu werden (gemeint ist), lebenslanglich der Pflicht des ‚Werde, der Du bist‘ sich zu unterwerfen“ (28).

STEIGLEDER arbeitet in seinem Beitrag „Die Begründung der normativen Ethik“ (84–109) im Unterschied dazu auf einer analytischen und erkenntnistheoretischen Ebene, die eine(n) Studierende(n), der/die in den „Grundbegriffen“ der Reihe UTB eine erste Hinführung und Orientierung sucht, möglicherweise überfordert. Sein Ziel ist es, sich der Begründungsaufgabe der Ethik zu stellen, „ein oberstes moralisches Prinzip auszuweisen, das mit kategorischer Verbindlichkeit und inhaltlich bestimmt vorschreibt, wie Handelnde in ihren Handlungen welchen und wessen Interessen Rechnung tragen müssen“ (85). In stringenter Argumentation leistet er unter Einbezie-

hung der Handlungstheorie des amerikanischen Philosophen A. Gewirth den Aufweis, daß „in der Perspektive jedes Handelnden bzw. Handlungsfähigen die Brücke zwischen Tatsachen und Werten immer schon geschlagen ist“ (90). Von hier aus findet er zu dem obersten moralischen Prinzip (kategorischen Imperativ): „Handele stets in Übereinstimmung mit den konstitutiven Rechten der Empfänger deiner Handlungen wie auch deiner selbst“ (108). Eine Ethik, die darauf aufbaut ist nur als autonome Ethik denkbar. Sie muß „auf die autonome Vernunft von Handlungsfähigen gegründet sein“ (ebd.).

Der Tübinger Ethiker G. W. HUNOLD beschäftigt sich mit dem Thema „Identität“ (31–44). Er folgt dem von den Hg.n gewünschten Gliederungskonzept (vgl. Einleitung, 8) und kommt nach einer ersten Begriffsklärung über einen ideengeschichtlichen Teil zu der Trias „Identität, Gewissen und Glaube“, in die er seine systematische Betrachtung einbindet. „Ich-Identität (bleibt) an die Erfahrung von ethischer Identität, die das Gewissen liefert, zurückgebunden . . .“ Im für ein Leben in Freiheit notwendigen Urvertrauen des Menschen sieht Hunold den Ansatz für die Erkenntnis der Notwendigkeit eines religiösen Glaubens, in dem sich der Mensch in seiner je eigenen Individualität angenommen erfährt und ein bejahendes Weltverhältnis entstehen kann (42).

Mit den in den letzten Jahren viel diskutierten Fragen normativer Ethik (vgl. allein die umfangreiche Bibliographie zum Thema „Gewissen“: 239–242) beschäftigen sich die Beiträge von MIETH. In seinem Aufsatz über das Gewissen (225–242) geht er vom Alltagssprachgebrauch des Wortes aus und stellt nach einem knappen Durchgang durch die Begriffsgeschichte systematische Überlegungen zum Zusammenhang von Gewissen und Verantwortung (Entscheidungs- und Orientierungskompetenz) an, zur Rede von Person und Gewissen im christlichen Kontext sowie zu der gerade für die Moraltheologie selbst brisanten Frage von Autorität und Gewissen in der Kirche.

Den Begriff der „Norm“ in Geschichte und Gegenwart, in Jurisprudenz, Wissenschaft, philosophischer Anthropologie und Ethik zu untersuchen, hat sich MIETH in einem weiteren Beitrag (243–253) vorgenommen. Er spitzt seine Betrachtung zu auf die Frage nach der Bedeutung der sittlichen Normen und religiösen „Normen“. Dabei führt er den Leser in die Unterscheidung von Normen als Prinzipien, Maximen und sittlichen Urteilen ein.

An seine Überlegungen zum Zusammenhang von Norm und Freiheit schließen sich inhaltlich die Gedanken des Tilburger (NL) Moraltheologen K.-W. MERKS zur sittlichen Autonomie an. „In ihrem Kern besagt Autonomie: Die moralische Ordnung ist als Entfaltung der eigenen Verantwortlichkeit zu verstehen“ (254). Die Wende zum Subjekt bei Kant sieht er theologisch rezipiert in der „autonomen Moral“ mit ihren Hauptvertretern A. Auer und F. Böckle. Das Verständnis der „Autonomie im Kontext des Glaubens“ (Mieth) ermöglicht ihm, das Verhältnis von kirchlichem Glauben und Heilsgeschichte auf der einen Seite und der Selbstgesetzgebung des Menschen andererseits zu bestimmen; denn der Vertreter der „autonomen Moral“ sieht sich offensichtlich noch immer einem gewissen Rechtfertigungsdruck ausgesetzt, wenn Merks schreibt: „Zu den zentralen Aufgaben einer theologischen autonomen Morallehre gehört es daher, den transzendenten Charakter von Theonomie gegenüber dem kategorialen Gegensatz von Autonomie und Heteronomie zu verdeutlichen, und in der Erfahrung der eigenen Verantwortung Autonomie selbst als Begegnung mit dem Willen Gottes näher zu entfalten“ (254). Dabei will er jedoch den apologetischen Charakter der Diskussion überwinden, indem er die Kontinuität des neuzeitlichen ethischen Autonomiebegriffs vor allem mit der thomasischen Sittenlehre (*secundum rationem agere*) aufweist. Das von Merks bearbeitete „Autonomie“-Kapitel kann als zentrales Kap. des Buches verstanden werden.

Von hier aus fällt der Blick zum einen auf die Sicht von Schuld und Sünde (G. HÖFER, 282–292), „Gerade der Blick auf diese ursprüngliche Beauftragung des Menschen zur sittlichen Selbstgesetzgebung vermag das Sündenverständnis entscheidend zu vertiefen“ (287). Die Schuldhaftigkeit der Sünde zeigt sich nun eben nicht mehr einfach im Gegenüber zu einer vorgegebenen Norm, die es zu erfüllen gilt. Vielmehr sieht sich der Mensch konfrontiert mit der Forderung, die sich aus seinem Menschsein selbst heraus ergibt, in eigener Verantwortung „für eine gerechtere sittlich-institutionelle Ordnung Sorge zu tragen“ (287).

Zum anderen gibt der Ansatz der autonomen Moral Antwort auf die Frage nach dem lange diskutierten *Proprium* einer christlichen Ethik, mit der sich MIETH in einem weiteren Beitrag beschäftigt (209–224). „An die Stelle der Wesensverschiedenheit (der Sittlichkeit der christlichen Humanitas von allem nur profanen Ethos einer humanitären Moral) tritt die Kommunikabilität“ (210). Die Diskussion der vergangenen Jahre faßt er in einer Verhältnisbestimmung der Autonomie des menschlichen Subjekts (als göttliche Freigabe und Freisetzung!) auf der einen Seite und der göttlichen Offenbarung in Schrift und Tradition sowie des christlichen Lehramtes auf der anderen Seite zusammen. „Das sittlich Richtige ist . . . auch ohne theologische Motivation und ohne theologischen Sinnhorizont verbindlich. Wenn die theologischen Überlegungen die Annahme der sittlichen Verbindlichkeit und ihren Vollzug in einen heilsbedeutsamen Sinn transformieren, dann geht es um die sittliche Gutheit und nicht um die Verbindlichkeit sittlicher Richtigkeit im einzelnen“ (221). Spezifisch christlich sind nicht irgendwelche materiale Normen, sondern „ein spezifisch christlicher Umgang mit der Ethik, der eine ethische Wertbestimmung des Menschen nicht an die Stelle der Wahrheit über den Menschen setzt . . .“ (223).

Die Unterscheidung von gut und böse bzw. richtig und falsch, eine Begriffsklärung der Ethik der 70er und 80er Jahre, hat W. LESCH in seinem Aufsatz (64–83) nachgezeichnet, nachdem er im gleichen Zusam-

menhang notwendige Worterklärungen für das Sprechen von „Moral“ und „Ethik“ gegeben hat.

In dem Beitrag von J. P. WILS über „Natur und Gnade“ (130–146) findet der Leser eine komprimierte geschichtliche Darstellung des Verständnisses der Beziehung zwischen Naturkonzepten und anthropologischen Vorstellungen. Das von Wils entwickelte Verständnis von Natur und Gnade führt zu der Überzeugung, „daß die Gnade die menschliche Person verwandelt vor jeglicher Moral, und daß die Moral selber dieser qualitativen Bedingung als Kriterium und Aufgabe zugleich unterstellt wird“ (145). Diese Überzeugung drückt sich auch in seinen Gedanken über „Sinn und Motivation“ (147–160) aus, wenn er schreibt: „Als Religion ist das Christentum nämlich keine Ethik, sondern verfügt über eine Ethik“ (159). Das Konzept einer dynamischen Anthropologie als Bezugspunkt jeder Ethik entwirft er in philosophiegeschichtlichem Horizont und sucht nach systematischen Leitlinien für eine zeitgenössische Rede vom Menschen. (162–181) Seine Ausführungen zu „Person und Subjektivität“ (110–129) können in gewissem Sinn als Ergänzung dazu gelesen werden.

In ihrem Beitrag über die „Tugend“ (182–198) wollen die Hg. helfen, eine „Leerstelle“ in der Ethik zu füllen, „die die nahezu vollständige Überlagerung der Tugendlehre durch die Normfrage“ hinterlassen habe (182).

A. HOLDEREGGER zeichnet den in der ethischen Theoriebildung neuerer Zeit zentralen Begriff der „Verantwortung“ nach (199–208), der mehr und mehr das Sprechen von „Pflicht“ ablöst. Verantwortung zeigt sich ihm als „Einlösung des ethischen Sinnes von Freiheit“ (206) und „des ethischen Sinnes von Norm und Gesetz“ (207).

Der einzige explizit sozialetische Beitrag beschäftigt sich mit „Recht und Gerechtigkeit“ (45–63). A. BONDOLF will darin essayistisch versuchen, „die Exemplarität und Aktualität einiger Ansätze aus der Geschichte hervorzuheben“ (45f). In soziogenetischer, historischer und ideengeschichtlicher Betrachtung findet er zu dem Ergebnis, daß Ethik und Recht sich nicht auf das jeweilige Andere reduzieren lassen und „ihre Verstrickung so eng (ist), daß Ethik als Bedingung der Denkbarkeit des Rechts definiert und das Recht als die notwendige gesellschaftliche Verkörperung der Ethik angesehen werden kann“ (62).

Als positiv kann die Vielfalt der Beiträge der verschiedenen Autoren dieses Bandes gewertet werden. Aus ihren jeweiligen Fachgebieten besprechen sie die ausgewählten „Grundbegriffe“. Durchgehend wissen sie sich dem Ansatz der „autonomen Moral“ (Auer, Böckle) verpflichtet. Für den Leser hilfreich ist die in der Regel am Ende der einzelnen Beiträge vorgestellte Bibliographie, die eine Vertiefung der angesprochenen Themen ermöglicht. Der für den vorliegenden Band zentrale Aufsatz von Merks zur sittlichen Autonomie zeigt, wie in komprimierter, systematischer und verständlicher Form eine Einführung in einen Grundbegriff christlicher Ethik gelingen kann. Nicht alle Beiträge werden allerdings dieser für ein UTB-Taschenbuch aufzustellenden Forderung gerecht. Wünschenswert wäre eine stärkere Berücksichtigung sozialetischer Stichworte gewesen. Trotz des beabsichtigten Charakters des Buches (Sammlung in sich abgeschlossener Beiträge einzelner Autoren) wäre desweiteren eine auf den ersten Blick z. B. im Inhaltsverzeichnis erkennbare oder in der Einleitung erläuterte Zuordnung der besprochenen Themen hilfreich. Das Register bietet eine begrüßenswerte Studierhilfe für den Leser, auch wenn es unter den Stichworten nicht alle möglichen Verweise erfaßt (vgl. zum „*proprium christianum*“ z. B. auch S. 151).

Trotzdem kann der Band als ein gelungener Versuch bezeichnet werden, unterhalb des Umfangs und Anspruchs eines Fachwörterbuchs eine Einführung in die Grundbegriffe christlicher Ethik und ihres Denkens zu geben. „Einsteiger“ finden Orientierungshilfen – wenigstens in den meisten Teilen des Bandes –, „Fortgeschrittene“ finden Systematisierungen, Zusammenfassungen und hilfreiche Literaturhinweise, die ein Weiterstudium ermöglichen. Die „Perspektiven“ (III. im Beitrag von Merks, 278–280) sind ein Beispiel dafür, wie Anregungen zum Weiterdenken gegeben werden können.

Münster

Albert-Peter Rethmann

Christliche Sozialetik im Anspruch der Zukunft. Tübinger Beiträge zur Katholischen Soziallehre, hg. v. Dietmar Mieth. – Freiburg/Schw. / Freiburg: Universitätsverlag / Herder 1992. 183 S. (Studien zur theologischen Ethik, 41), kart. sFr 34,00

Die erste Sozialenzyklika „*Rerum Novarum*“ (1891) markiert zwar nicht den Anfang, wohl aber einen Meilenstein der Katholischen Soziallehre. Mit ihr stellt sich das kirchliche Lehramt den sozialen Herausforderungen der Industrialisierung und versucht, auf der Basis eines naturrechtlichen Konzepts ethischer Rationalität der neuen Situation gerecht zu werden. Dieses Konzept, das lange Zeit argumentative Kohärenz und verlässliche Orientierung versprach, war jedoch nie vor Versuchen gefeit, es sowohl zur Legitimation fragwürdiger Parteilichkeit als auch politischer Unentschiedenheit

der Kirche heranzuziehen. In dem vorliegenden Band erörtern Tübinger Theologieprofessoren aus ihren unterschiedlichen fachlichen Perspektiven (Kirchengeschichte, Dogmatik, Exegese, Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Sozialethik) Grundlagen- sowie Anwendungsprobleme der Katholischen Soziallehre. Bei aller Disparität der Positionen und der thematischen Streuung sind es zwei Merkmale, welche die einzelnen Beiträge durchgängig kennzeichnen: zum einen das Bemühen um kritische Trennschärfe zwischen einer evangeliumsgemäßen Wahrnehmung sozialer Verantwortung und einer ideologischen Verbrämung der gesellschaftlichen Wirklichkeit sowie zum anderen die Suche nach theologischen Parametern, die zu einer zukunfts-fähigen Fortschreibung christlicher Sozialethik anleiten können.

In diesem Sinne kritisch-provokativ will D. MIEßS Anfrage „Ist die Katholische Soziallehre christlich?“ (7–12) gelesen werden. Eine wirkungsgeschichtliche Analyse katholischer Staatstheorie, exemplarisch durchgeführt am Beispiel der Enzyklika „Quadragesimo Anno“ (1931), legt O. KÖHLER vor (13–37) mit zahlreichen Belegen für eine fatale Nähe der Kirche zu autoritären Systemen. Eher methodologisch orientiert sind die folgenden Beiträge von P. HÜNERMANN (39–76) und O. BAYER (77–90), die das Wissenschaftsverständnis christlicher Sozialethik sondieren. Dem Streit um die Sonntagsarbeit geht W. GROSS aus bibeltheologischer Sicht nach (91–105). Den sozialethischen Hintergrund für M. THEOBALDS Beschäftigung mit dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) bildet die stets aktuelle Frage der Lohngerechtigkeit (vgl. RN Nr. 34f); ebenso aktuell sind seine Hinweise wider eine sozial-ethischen Verwertungs- bzw. Abwiegungsinteressen untergeordnete Bibel-Exegese (107–127). Vom Ende einer ideologisierenden Frontstellung und vom Beginn einer theologischen Neubestimmung des Verhältnisses von Katholischer Soziallehre und Befreiungstheologie handelt der Beitrag von N. GREINACHER (129–153). R. PUZA diskutiert die Frage nach Ort und Geltung der Menschenrechte innerhalb der kirchlichen Rechtsordnung (155–173), ehe D. MIEß abschließend auf die positiven Akzente der Enzyklika „Centesimus Annus“ (1991) zu sprechen kommt.

Die streiflichtartige Vorstellung des Bandes macht klar, daß hier nicht die großen Zukunftsaufgaben der Sozialethik (z. B. Nord-Süd-Konflikt, Welternährungsprobleme, ökologische Krise) angegangen werden. Vielmehr stehen „hausgemachte“ Probleme der Kirche und Selbstblockaden der Katholischen Soziallehre im Mittelpunkt. Diese Probleme nicht zu lösen, dürfte auf Dauer die Kirche ebenso um ihre Zukunft bringen wie ein Ausblenden der Probleme, die die ganze Menschheit bedrängen.

Köln

Hans-Joachim Höhn

Verlaß den Tempel. Antyodaya – indischer Weg zur Befreiung, hg. von Felix Wilfred. – Freiburg: Herder 1988. 208 S. (Theologie der Dritten Welt, Bd 11), kart. DM 34.–

Der vorliegende Sammelband macht den Versuch, auszuloten, was es bedeutet, in Indien „Christ zu sein in einer Situation der Unterdrückung und Gewalt“ (34). Deshalb werden die Ursachen der Armut immer wieder ohne jegliche Beschönigung genannt und gleichzeitig die indischen Werte auf ihre Brauchbarkeit und Übertragbarkeit für die christliche Theologie abgeklöpft, wobei sich fast alle Autoren von Gandhi inspirieren lassen. Insgesamt kann man sicher sagen, daß jeder einzelne Beitrag dieses Buches lesenswert und geeignet ist, in die Reflexion über eine indische Befreiungstheologie einzutreten, die nicht nur eine Übertragung der latein-amerikanischen, sondern eine wirklich kontextgerechte Adaptation darstellt.

Bereits der erste Beitrag von Y. AMBROISE zeigt in Form einer detaillierten Gesellschaftsanalyse, welche Elemente historisch zur gegenwärtigen Situation in Indien geführt haben, und er macht deutlich, daß nach dem karitativen Ansatz und dem institutionellen sowie dem Input-Modell nur noch die Befreiungstheologie übrigbleibt, um den Armen eine Zukunft zu verkünden, „in der sie sich aus den Fesseln dieser Armut befreien werden“ (36).

Da man Indien als „kumulative Ungleichheiten“ aufgrund von Kasten- und Geschlechtsdiskriminierung bezeichnen“ (37) kann und gleichzeitig das religiöse Wiedererwachen vor Augen haben muß, plädiert W. FERNANDES für eine indische Befreiungstheologie auf inter-religiöser Basis, „in der sich alle Religionen als ein prophetisches Ganzes zusammenfinden“ (50).

Für S. PAINADATH ist der indische Befreiungsbegriff mukti „der Zustand des Befreit-, Erlöst-, Freigesetztseins wie auch der Prozeß des Freiwerdens“ (52), der „nicht völlig negativ im Hinblick auf die Werte irdischen Wohlergehens und sozialer Veränderung“ (67) und damit offen für ein inter-religiöses Anliegen in einem neuen Zeitalter des Geistes ist, „in dem die Religionen und die Kulturen ständig herausgefordert werden, den Menschen in den Mittelpunkt zu stellen und gemeinsam für das integrale Wohlergehen und die völlige Befreiung des Menschen zu arbeiten“ (68).

T. K. JOHN zieht aus Gandhis religiösen Idealen Konsequenzen für die christliche Theologie. „Denn in beiden Ansätzen lebt die Überzeugung, daß es eine gesellschaftliche Umwandlung geben wird, wenn moralische, ethische und religiöse Werte ihre praktische Anwendung in den Situationen des konkreten Lebens finden. Das Tun ist der erste Schritt auf dem Weg des Theologierens“ (95).

G. M. SOARES-PRAHU wendet sich Jesus als dem Lehrer zu und stellt fest, „daß er durch die Dörfer (von Galiläa) zog und lehrte (Mk 6,6); daß er lehrte wie einer, der Vollmacht hat, nicht wie die Schriftgelehrten (Mk 1,22); und daß er alles in Gleichnissen lehrte (Mk 4,34)“ (98). Die nähere Erläuterung dieser drei Elemente führt den Vf. zu wichtigen Einsichten für die christliche Theologie in Indien. Für die Gleichnisse etwa bedeutet dies, daß sie die Erwartung der Hörer „umkehren und ihre gewohnten Einstellungen und Werte über den Haufen werfen“ (112). Als Fazit kann deshalb der Vf. sagen: „Nicht nur, was Jesus lehrt (das Reich Gottes), sondern wie er lehrt (in den Dörfern), wie einer, der Vollmacht hat, in Gleichnissen“, ist auf umfassende Art befreiend. Jede Pädagogik, die den Anspruch erhebt, christlich zu sein, muß auf die gleiche Weise befreiend sein“ (115).

Bei dem Beitrag von X. IRUDAYARAJ geht es um das uralte Dilemma von Aktion und Kontemplation. Am Beispiel Gandhis wird dann gezeigt, daß sich beides miteinander verbinden läßt (vgl. S. 126f).

Der Beitrag von S. KAPPEN, der bereits vorher schon in der ZMR (1985) veröffentlicht wurde, spricht sich dafür aus, „daß sich die Jesus-Tradition mit den radikalen Strömungen der indischen religiösen Traditionen und den positiven Erkenntnissen des Marxismus verbinden muß“ (145).

M. AMALADOSS ermutigt zur „inter-religiösen Zusammenarbeit“ (166) und will sie als „einen weitgespannten Humanismus entwickeln“ (175).

F. WILFRED fragt schließlich: „Ist die Kirche bereit, – nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis – die Interessen der Armen und Marginalisierten vor ihre eigenen institutionellen Interessen zu stellen?“ (199) Eine solche „kenosis“ (vgl. 195) impliziert auch, daß „die tiefverwurzelten Kastendiskriminierungen innerhalb der christlichen Gemeinschaften selbst“ (193) aufgegeben werden müssen, um das befreiende Potential der christlichen Botschaft sichtbar zu machen.

Diese kurzen Hinweise auf die einzelnen Beiträge zeigen bereits, welche Sprengkraft im Konzept einer christlichen Befreiungstheologie für Indien liegt. Es ist dem Bd zu wünschen, daß er viele Leser findet und die Diskussion über das, was die christliche Botschaft letztlich will, auch bei uns neu belebt.

Hannover

Peter Antes

Theologische Literatur

Übersicht über die bei der Schriftleitung eingegangenen Bücher, bearbeitet von Martin Jähndel und Klaus-Manfred Henze

Allgemeines

Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie, hg. v. Peter Hünermann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 127 S. (Quaestiones disputatae, 144), kart. DM 34,00 ISBN 3-451-02144-7: S. 11–41: Kaufmann, Xaver: Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie. Zur kulturellen und gesellschaftlichen Physiognomie Europas; S. 42–62: Laddrière, Jean: Die Sicht Europas vom Standpunkt der Philosophie und der Geisteswissenschaft – ein schwieriges Gelände für die Theologie; S. 63–81: Alberigo, Giuseppe: Europa und die anderen Kontinente – Spannungen, Begegnungen, Beziehungen; S. 82–99: Conzemius, Victor: Die Kirchen und der Nationalismus; S. 100–110: Duquoc, Victor: Jesus Christus, Mittelpunkt des Europas von morgen; S. 111–127: Tischner, Józef: Glaube in düsteren Zeiten

Discernment and Commitment, ed. by Jurjen Wiersma. – Kampen: Pharos 1993. 222 S. (On the making of Europe, 1) ISBN 90-390-0022-0: S. 7–17:

Wiersma, Jurjen: Introduction; S. 21–36: Ramonet, Ignacio: The New Order, Rebellion, Nationalism; S. 39–64: Hampson, Daphne: On Listening to the British; S. 67–98: Forrester, Duncan B.: The Place of the Church in the New Europe; S. 101–122: Sedgwick, Peter: Nation-hood and Theology: Europe's Heritage Revisited; S. 125–152: Ackermann, Bruno: The Spiritual Foundations of the European Thinking of Denis de Rougemont; S. 155–167: De Lange, Harry M.: Struggling for the Human Face of Europe; S. 169–181: Van Putten, Maartje: Will the Indians Outlast Europe?; S. 185–219: Niessen, Jan: Migrants, Refugees and Minorities in the New Europe

Die Einigung Europas und die Staat-Kirche-Ordnung, hg. v. Heribert Heine-mann und Heiner Marré. – Münster: Aschendorff 1993. VIII, 144 S. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 27), kart. DM 42,00 ISBN 3-402-04357-2: S. 1–3: Luthe, Hubert: Eröffnungsansprache; S. 4–5: Hollerbach, Alexander: Einführung in die Tagung; S. 6–21: Kimminich, Otto: Europa als (geistes)geschichtliche Erscheinung und politische Aufgabe; S. 46–59: Frowein, Jochen Abr.: Die Bedeutung des Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit garantierenden Artikels 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention; S. 91–100: Robbers, Gerhard: Die Fortentwicklung des Europarechts und seine Auswirkungen auf die

- Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland; S. 122-123: Luthé, Hubert: Schlußwort
- Verantwortung, hg. v. Eduard Christen / Walter Kirchschräger. – Luzern: Raebler 1989. 95 S. (Nikolaus von Flüe Ranftseminar 1987), kart. sFr 18,80 ISBN 3-7239-0073-9: S. 11-27: Gasser, Albert: Bruder Klaus – Mystiker, Politiker, Seelsorger in Verantwortung vor Gott und der Welt; S. 28-36: Kirchschräger, Rudolf: Politische Verantwortung – Gedanken zur Unteilbarkeit ethisch bestimmten Handelns; S. 37-47: Furger, Franz: Wertsorge Gottes und Verantwortung des Menschen; S. 48-57: Cerletti, Aurelio: Verantwortung im Bereich Naturwissenschaft; S. 59-72: Cassetti, Guido: Verantwortung als Thema der Wirtschaft; S. 73-82: Schnyder, Bernhard: Verantwortung im Bereich der Wirtschaft; S. 83-89: Christen, Eduard: Nachwort zur Besinnung; S. 91-92: Gasser, Albert: «Gedanken im Ranft»; S. 92-93: Gempeler, Josef: «Meine Weggefährten im Glauben». Eine Besinnung in der Eucharistiefeier am Grabaltar des Hl. Bruder Klaus, Sachseln
- Bund, hg. v. Eduard Christen / Walter Kirchschräger. – Luzern: Raebler 1989. 94 S. (Nikolaus von Flüe Ranftseminar 1989), kart. sFr 18,80 ISBN 3-7239-0076-3: S. 11-20: Krätzel, Helmut: Bund – Kirchliche Erfahrungen; S. 21-23: Segmüller-Weber, Eva: Der Bundesgedanke in der eidgenössischen Politik; S. 25-31: Mürner-Gilli, Brigitte: Bund – Erfahrungen mit dem Bundesgedanken in der kantonalen Politik; S. 33-47: Kälin, Walter: Der verfasste Bund. Zur Aktualität des Bundesgedankens im modernen Verfassungsstaat; S. 49-64: Peyer, Hans Conrad: Bruder Klaus und der Bundesgedanke; S. 65-83: Kirchschräger, Walter: Bund und Bundesschluss. Das Bundesverhältnis zwischen Gott und Mensch als Grundlage zwischenmenschlicher Begegnung; S. 85-88: Gempeler, Josef: Vater und Heiliger des Bundes. Gedanken im Ranft; S. 89-91: Spichtig, Ernst: Besinnung in der Eucharistiefeier in der Grabkapelle des heiligen Bruder Klaus in Sachseln
- Staatsfähigkeit, hg. v. Eduard Christen / Walter Kirchschräger. – Luzern: Raebler 1991. 74 S. (Nikolaus von Flüe Ranftseminar 1992) ISBN 3-7239-0079-8: S. 11-21: Abbt, Imelda: Menschenbild und Demokratie; S. 24-30: Christen, Eduard: Der Mensch, ein Abbild Gottes – Leitbild sozialer Kreativität; S. 31-39: Gasser, Albert: Staatsbildung und Nationalbewußtsein in der Geschichte der Schweiz; S. 41-59: Kley, Roland: Wieviel Staat braucht der Mensch?; S. 61-67: Riklin, Alois: Die Schweiz im internationalen Geflecht. Für eine solidarische Außenpolitik; S. 69-71: Kirchschräger, Walter: Die Staatsfähigkeit des Verantwortungsträgers. Meditation in der oberen Ranftkapelle
- Unus Mundus. Kosmos und Sympathie. Beiträge zum Gedanken der Einheit von Mensch und Kosmos, hg. v. Thomas Arzt / Maria Hippus-Gräfin Dürckheim / Roland Dollinger. – Frankfurt/M., Berlin, Bern, New York, Paris, Wien: Peter Lang 1992. 465 S., kart. DM 78,00 ISBN 3-631-44994-1: S. 9-28: Arzt, Thomas: Einführende Betrachtungen zur Idee des Unus Mundus; S. 29-42: Böhme, Gernot: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Die vier Elemente in Geschichte und Ökologie; S. 43-54: Craemer-Ruegenberg, Ingrid: Plotins idealistische Lehre von der Einheit der Welt; S. 55-74: Schipperges, Heinrich: Zum «Mundus»-Begriff in der mittelalterlichen Heilkunde; S. 75-92: Dollinger, Roland: Die Welt als Sprache und der Mythos: Ganzheitsideen in der modernen deutschen Literatur; S. 93-116: Sudbrack, Josef: Pater Pierre Teilhard de Chardin SJ. Christliches Nachdenken über die Idee des Unus Mundus; S. 117-134: Erkelens, Herbert van: Die Idee des Unus Mundus als Grundlagen-Konzept für moderne Physik, Tiefenpsychologie und Religion; S. 135-181: Atmanspacher, Harald: Alchemie und moderne Physik bei Wolfgang Pauli; S. 183-202: Just, Wilhelm: Erfahrungen des Einen: Unus Mundus – Vir Unus; S. 203-214: Peat, David: Synchronizität: Das Speculum zwischen Inschaft und Landschaft; S. 215-242: Laurikainen, Kalervo: Vom Dualismus zur Einen Welt: Wolfgang Paulis ontologische Ansätze; S. 243-256: Hippus-Gräfin Dürckheim, Maria: Grenzüberschreitende Ganzheitserfahrungen im Kontext der existentialen Natur- und Geisteswissenschaft; S. 257-290: Wertenschlag-Birkhäuser, Eva: Die Beziehung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos in tiefenpsychologischer Sicht; S. 291-310: Obrist, Willy: Archaische und heutige Vorstellung vom Unus Mundus; S. 311-343: Müller, Rüdiger: Unus Mundus und das Ende der Zeit; S. 345-368: Schwery, Walter: Der Stein des Weisen: Kundalini-Yoga und Analytische Psychologie; S. 369-390: Kurpershoek-Scherft, Tonny: Mikrokosmos und Makrokosmos im Frühbuddhismus; S. 391-404: Walf, Knut: TAO – Unus Mundus des Fernen Ostens?; S. 405-429: Bürgel, Johann-Christoph: Die Einheit von Mensch und Kosmos im Islam Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek SVD. – Nettetal: Steyler 1993. 149 S. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn) kart. DM 20,00 ISBN 3-8050-0309-9: S. 11-24: Zeller, Dieter: Heil durch Teilnahme am göttlichen Leiden und Erfahrung der Unterwelt. Die Mysterien von Eleusis und in ägyptischen Kulturen; S. 25-38: Zeller, Dieter: Erlösung durch Außer-sich-Sein. Reinigung und Lösung vom Leibe. Von den Dionysosmysterien über die Orphik zur Gnosis; S. 39-51: Kehl, Alois SVD: Mithrasmysterien und Christentum; S. 53-70: Rivinius, Karl Josef SVD: Das Verhältnis von Gnosis und frühem Christentum; S. 71-89: Hoheisel, Karl: Heil und Erlösung durch Gnosis und Mysterien heute; S. 91-112: Schilson, Arno: Das Christentum – eine Mysterienreligion? Geschichtliche und grundsätzliche Hinweise zu einer aktuellen Frage; S. 113-141: Kochanek, Hermann SVD: Mystagogie – eine bleibende Herausforderung für Kirche und Theologie. Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral
- Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche – Wege – Begegnungen. FS für Bischof Reinhard Lettmann, hg. v. Arnold Angenendt / Herbert Vorgrimmler. – Kevelaar: Butzon & Bercker 1993. 375 S. ISBN 3-7666-9828-1: S. 13-27: Loersch, Sigrid: „Sie wandern von Kraft zu Kraft“ Glück und Segnung auf dem Pilgerweg nach Ps 84,6-8; S. 29-47: Zenger, Erich: Der Psalter als Wegweiser und Wegbegleiter. Ps 1-2 als Proömium des Psalmenbuches; S. 49-71: Löning, Karl: Die Tora als Weg zum ewigen Leben nach Lk 10,25-37; S. 73-90: Dormeyer, Detlev: Wege des charismatischen Wanderlehrers und Wanderpropheten Jesus von Nazaret in Palästina; S. 93-107: Cramer, Winfrid: „Wege, die zu Gott hinführen“ Gedanken des Kelsos und des Origenes zum Weg-Motiv; S. 109-113: Khoury, Adel Theodor: Ein Mann auf dem Weg zu Gott. Kurzmeditation zur Gestalt Abrahams im Koran; S. 115-125: Angenendt, Arnold: Liudgerus Peregrinus. Unterwegs um des Evangeliums willen; S. 127-141: Pfür, Vinzenz: Die Fahrt auf dem Meer als Bild des menschlichen Lebens in der Sicht spätmittelalterlicher Theologie; S. 143-154: Kallis, Anastasios: „Fremdlinge und Pilger“ (1 Petr 2,11). Die eschatologische Dimension der Kirche in orthodoxer Sicht; S. 157-165: Furger, Franz: Unser Leben gleicht der Reise; S. 167-179: Lüdick, Klaus: Nicht das letzte Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils; S. 181-187: Rolinck, Eberhard: Weggefährten unserer Schüler? Ein Gespräch zwischen zwei Religionslehrern; S. 189-202: Schumacher, Ferdinand: Auf dem Weg zur Predigt; S. 205-219: Richter, Klemens: Liturgie: Gemeinde auf dem Weg; S. 221-233: Schmälzle, Udo F.: Der Mensch als Weg der Kirche; S. 235-249: Collet, Giancarlo / Steinkamp, Hermann: Wider Willen unterwegs; S. 251-273: Stobbe, Heinz-Günther: Vom Verschwinden und der Wiederkehr des Fremden und des Feindes in der modernen Gesellschaft. Fragmentarische Gedanken aus der Sicht ökumenischer Friedensforschung; S. 275-289: Holz, Harald: Vom Imperium zur Ökumene. Gedanken zur Suche Hispano-Amerikas nach seiner Identität; S. 293-299: Metz, Johann Baptist: In der Spur des Lebens; S. 301-319: Präpper, Thomas: „Daß nichts uns scheiden kann von Gottes Liebe ...“ Ein Beitrag zum Verständnis der „Endgültigkeit“ der Erlösung; S. 321-327: Garjoguembé, Miguel M^a: Wandern – Pilgern – Beten am Beispiel eines russischen Pilgers; S. 329-339: Autiero, Antonio: Grenzen menschlicher Mobilität. Ethisches Plädoyer für eine gesunde Langsamkeit; S. 341-253: Hoyer, William J.: Die Bedrohung der Zufriedenheit. Zur Frage nach dem Glück; S. 355-368: Vorgrimmler, Herbert: Wandern in der Vollendung?; S. 371-375: Laudatio zur Verleihung der theologischen Ehrendoktorwürde an Bischof Dr. Reinhard Lettmann
- Veritati et caritati. W służbie teologii i pojednania. Prace dedykowane księdzu biskupowi Alfonsowi Nossolowi z okazji sześćdziesiątej rocznicy urodzin i piętnastolecia święceń biskupich. Pod redakcją ks. Piotra Jaskóła. – Opole: Wydawnictwo Św. Krzyża 1992. 509 S. (Instytut Ekumeniczny KUL: Rozprawy i opracowania, 6) ISBN 83-85025-40-5; S. 7: Ks. Prymas Kard. Glemp, Józef: Przedmowa; S. 11-12: Kalendarium. Ważniejsze daty z życia Księdza Biskupa Alfonsa Nossola; S. 13-22: Kopiec, Jan: Bibliografia naukowa Księdza Biskupa Alfonsa Nossola; S. 23-36: Kopiec, Jan: Prace Naukowe pisane pod kierunkiem Księdza Biskupa Alfonsa Nossola oraz prace recenzowane; S. 37-43: Richter, Klemens: Die Zeichen der Zeit deuten. Interpretować znaki czasu (Streszczenie – P. Jaskół); S. 44-54: Piegsa, Joachim: Im Dienst der Versöhnung. Eine Würdigung. W służbie pojednania. Laudacja (Streszczenie – J. St. Koza); S. 55-68: Strzeduła, Gerard: Tajemnica śmierci i życia wiecznego w przepowiadaniu Biskupa Alfonsa Nossola. Das Geheimnis des Todes und des ewigen Lebens in der Verkündigung des Bischofs Alfons Nossol (Zusammenfassung); S. 71-81: Szymik, Jerzy: Slovo u źródeł Teo-Logii. The Word at the Sources of Theo-Logi (Summary); S. 82-90: Uglorz, Manfred: Sola scriptura. Sola scriptura (Zusammenfassung – H. Gawelczyk); S. 91-96: Staniecki, Krzysztof: U źródeł terminologii trynitarniej. Aux sources de la terminologie trinitaire (Résumé – M. Lis); S. 97-105: Benedyktowicz, Witold: Teologie genitywów. Les théologies «génitives» (Résumé – E. Gogoliński); S. 106-118: Hemmerle, Klaus: Wahrheit und Liebe – ein perichoretisches Verhältnis. Prawda i miłość – perychoretyczna relacja (Streszczenie – P. Jaskół); S. 119-130: Ziegler, Josef: Wahrheit in Liebe (Eph. 4,15) Prawda w miłości (Streszczenie – P. Jaskół); S. 131-142: Nagy, Stanisław: Hierarchia dogmatów w świetle współczesnej myśli teologicznej. La gerarchia dei dogmati alla luce del contemporaneo pensiero teologico (Riassunto – B. Użsko); S. 143-151: Herbut, Józef: Struktura ideologii a struktura doktryny religijnej. Die Struktur der Ideologie und der religiösen Doktrin – ein Vergleich (Zusammenfassung – J. Cichor); S. 155-160: Langkammer, Hugolin: Autentyczne chrześcijaństwo według Pierwszego Listu św. Piotra. Authentisches Christentum nach dem Ersten Petrusbrief (Zusammenfassung); S. 161-179: Schneider, Theodor: Das Apostolische Glaubensbekenntnis als Grundriß unseres Glaubens Apostolische Wyznanie Wiary jako kompendium naszej wiary (Streszczenie – P. Morciniec); S. 180-193: Vogt, J. Hermann: Lex orandi – lex credendi. Lex orandi – lex credendi (Streszczenie – P. Jaskół); S. 194-215: Scheele, Paul Werner: Friedrich Spees Zeugnis vom Wirken des Heiligen Geistes. Świadek F. Spee o działaniu Ducha Świętego (Streszczenie – K. Wolsza); S. 216-222: Jaskół, Piotr: Spiritualis imago Dei. Spiritualis imago Dei (Zusammenfassung); S. 223-235: Simon, Herbert: Slovo i Duch. Wort und Geist (Zu-

- sammenfassung); S. 236–242: Gajek, Jan Sergiusz: Duch Święty w sakramentach Kościoła. *Puha Vaim Kiriku sakramentides (Resümee)*; S. 243–254: Dobiosch, Hubert: Die sakramentale Gnade und das sittliche Handeln. *Laska sakramentalna a postpowanie moralne (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 243–254: Hryniewicz, Wacław: Droga ku zatraceniu. Argumenty soteriologiczne w prawosławnej opozycji wobec Unii Brzeskiej. *Path towards perdition. Soteriological Arguments in Orthodox Opposition to the Union of Brest (Summary)*; S. 270–280: Dola, Tadeusz: Komplementarność współczesnych modeli soteriologicznych. *Die Komplementarität der gegenwärtigen soteriologischen Modelle (Zusammenfassung)*; S. 281–288: Schürmann, Heinz: Die spirituelle Mitte des Konzils. *Duchowe centrum Soboru (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 291–308: Suttner, Ernst Chr.: Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft; Eine ekklesiologische Aussage oder eine ökumenische Höflichkeitsformel? *Kościół Siostrzane w prawie pełnej wspólnoty: wypowiedź ekklezjologiczna czy ekumeniczna formula uprzejmościowa (Streszczenie – Z. Glaeser)*; S. 309–318: Sobieczko, Helmut J.: Ku liturgicznej jedności. *Einer liturgischen Einheit entgegen (Zusammenfassung)*; S. 319–325: Górka, Leonard: Ewangelizacja misyjna a ekumenizm. *Missionarische Evangelisation und Ökumenismus (Zusammenfassung)*; S. 326–335: Dola, Kazimierz: Próba unii Kościelnej króla Wład. Jagiełły i metropolity Grzegorza Camblaka. *Versuch einer Kirchenunion des Königs W. Jagiełło und des Metropoliten G. Camblak (Zusammenfassung)*; S. 336–345: Czerski, Janusz: Ikony Bogarodzicy w Kościele Bizantyńskim. *Ikony der Gottesgebärerin in der Byzantinischen Kirche (Zusammenfassung)*; S. 346–355: Kasper, Walter: Apostolische Sukzession im Kontext der Ökumene. *Sukcesja apostolska w kontekście ekumenizmu (Streszczenie – Z. Nabzdzyk)*; S. 356–367: Tranda, Zdzisław: Rola kościołów mniejszościowych w ruchu ekumenicznym w Polsce. *Le role des Eglises minoritaires dans le mouvement oecuménique en Pologne (Résumé – B. Uszko)*; S. 368–379: Napiórkowski, Stanisław Celestyn: Eku-
menia z perspektywy Kościoła większościowego. *Doświadczenia – zagrożenia – szanse. L'Oecuménisme du point de vue de l'Eglise catholique. Les expériences, les mariages et les chances. (Résumé – B. Uszko)*; S. 380–384: Klein, Aloys: Die Sekten – Eine Herausforderung an die Kirchen. *Sekty – wyzwania dla Kościołów (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 385–393: Bartnik, Czesław: Dialog między katolicyzmem a judaizmem. *Der Dialog zwischen dem Katholizismus und Judaismus (Zusammenfassung – A. Czaja)*; S. 394–403: Beinert, Wolfgang: Das Mosaik des Königs. Über das Gespräch der Kirche mit den Religionen. *Mozaika króla. O dialogu Kościoła z religiami (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 407–415: Kus, Gerhard: Ekumeniczna orientacja duszpasterstwa. *Ökumenische seelsorgliche Orientierung (Zusammenfassung)*; S. 416–428: Rak, Romuald: Uczyć się od duszpasterzy niemieckich? *Lernen von den deutschen Seelsorgern? (Zusammenfassung)*; S. 429–438: Ullrich, Lothar: Mission und Evangelisierung im Europa heute. *Ekklesiologische Reflexionen aus katholischer Sicht. Misje i ewangelizacja w dzisiejszej Europie. Refleksje ekklezjologiczne z katolickiej perspektywy (Streszczenie – P. Jaskóła)*; S. 439–447: Kamphaus, Franz: Weniger Menschen durch weniger Armut. *Mniej ludzi dzięki mniejszemu ubóstwu (Streszczenie – Z. Nabzdzyk)*; S. 44–457: Marcol, Alojzy: Wyzwania współczesnego fundamentalizmu. *Herausforderungen des heutigen Fundamentalismus (Zusammenfassung)*; S. 458–466: Kosmol, Piotr: Państwo neutralne, świeckie czy tolerancyjne? *Ein neutrale, säkularisierter oder toleranter Staat? (Zusammenfassung)*; S. 467–476: Kampka, Franciszek: Odpowiedzialność chrześcijan za demokrację. *Die Verantwortung der Christen für die Demokratie (Zusammenfassung – H. Gawelczyk)*; S. 477–489: Rycań, Kazimierz: Wartości ostateczne katolików środowiska miejskiego. *Les valeurs principales des catholiques du milieu urbain (Résumé – E. Gogoliński)*; S. 490–496: Król, Józef: Kształtowanie się pojęcia Boga u dzieci i młodzieży w świetle badań empirycznych. *Die Entwicklung der Gottesvorstellung bei Kindern und Jugendlichen angesichts empirischer Untersuchungen (Zusammenfassung)*; S. 497–503: Szulc, Franciszek: Godność i prawa człowieka w nauczaniu kard. Stefana Wyszyńskiego. *La dignité et l'homme dans le magistère du cardinal Stefan Wyszyński (Résumé)*
- Lebendige Überlieferung. Prozesse der Annäherung und Auslegung. Festschrift für Hermann-Josef Vogt zum 60. Geburtstag, hg. v. Nabil el-Khoury / Henri Crouzel / Rudolf Reinhardt. – Ostfildern / Beirut: Schwabenverlag / Friedrich-Rückert. 399 S., geb. DM 68,00 ISBN: 3-7966-0715-2; S. 10: Wetter, Friedrich Card.: Grußwort; S. 11–12: Spital, Bischof Dr. Hermann Josef: Grußwort; S. 13–17: Kasper, Bischof Dr. Walter: Grußwort; S. 18–22: Braun, Bischof Dr. Karl: Über die Herausforderung der Christen durch den Prozeß der Einigung Europas; S. 23–54: Lodovica Arduini, Maria: „Sola ratiōne“. Sant'Agostino, Giovanni Scoto Erigena, sant'Anselmo; S. 55–82: Brock, Sebastian: Two Syriac Poems on the Invention of the Cross; S. 83–90: Crouzel, Henri: *θεολογία* et mots de même racine chez Origène; S. 91–108: Feld, Helmut: Urban VIII. und der Hochaltar-Baldachin von St. Peter in Rom; S. 109–117: Greinacher, Norbert: Ambivalenz des Scheiterns – Ambivalenz des Menschen; S. 118–135: Groß, Walter: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 2,26.27 in der Diskussion des letzten Jahrzehnts; S. 136–152: Kannengiesser, Charles: Athanasian and Pseudo-Athanasian Legacy. Alfred Stüclken's Athanasiana (1899) Revisited; S. 153–170: Kany, Roland: Die gottgeschenkte Freiheit. Eine antike Sentenz bei Porphyrius, Sextus und Pelagius; S. 171–204: Kessler, Michael: Über die Verborgenheit der Wahrheitsbestände. Ansätze für eine Philosophie und Theologie der Geschichte im Werk Siegfried Kracauers; S. 205–219: el-Khoury, Nabil: Das Antiochenische Erbe in der maronitischen Kirche; S. 220–227: Nolte, Josef: Ambrosiana integritas. Das Ambrosius-Interesse der beiden Regularerklarer Paul und des Mailänder Ritus nach Regensburg zwischen 1126 und 1146; S. 228–243: Osborn, Eric: Philo and Clement: Citation and Influence; S. 244–259: Puza, Richard: Stifter, Patrone und Heilige in der christlichen Antike; S. 260–270: Reinhardt, Rudolf: Kirchengeschichte – Teil der Theologie? Reflexionen eines Kirchenhistorikers; S. 271–293: Riesenhuber, Klaus: Naturverständnis bei Augustinus; S. 294–320: Schulz, Hans-Joachim: Überlieferungskontinuität aus apostolischer Tradition als Kriterium der kirchlichen Koinonia im Katholisch-Orthodoxen Dialog; S. 321–343: Theobald, Michael: Angstfreie Religiosität. Röm 8,15 und 1 Joh 4,17f im Licht der Schrift Plutarchs über den Aberglauben; S. 344–355: Uertz, Rudolf: Die politische Ethik in der Soziallehre Johannes Pauls II.; S. 356–364: Waldmann, Helmut: Mani, das Christentum und der Iran; S. 365–383: Walter, Peter: Erasmus von Rotterdam und Gregor von Nazianz; S. 384–387: Bibliographie der Werke Hermann-Josef Vogts
- The Divine Life, Light, and Love, FS Petro B. T. Bilaniuk, hg. v. Renate Pillinger / Erich Renhart. – Graz: Andreas Schnider Verlags-Atelier 1992. 344 S., kart. \$ 40,00 ISBN 3-900993-23-8; S. 13–26: Massey, Isabel Ann: The Wind from the East: The Life and Work of The Right Reverend. Professor Petro Borys Tereshkovych Bilaniuk; S. 27–54: Cheng, John: An Introduction to Petro Bilaniuk's Theological Work; S. 57–65: Bruns, J. Edgar: The Priestly Lineage of Mary and Jesus Reconsidered; S. 67–79: Pillinger, Renate: The Image of Fire (Pyrophania) as a Sign of Divine Power (in German); S. 81–88: Renhart, Erich: „... loquere, ait Evangelium, loquere.“ The Example of a *eumasia* tu tropu in the Early Days of the Persian Church (in German); S. 89–93: Schatkin, Margaret A.: The Preparation of the Greco-Roman World for Christianity; S. 97–109: Krahl, Adelheid: The Veneration and Acquisition of Relics in the 9th Century (in German); S. 111–123: Koley, Stefan D.: The Golden Century of Ancient Bulgarian Ecclesiastical Literature (in Bulgarian); S. 125–136: Rudnytzky, Katerina A.: Pilate in Mediaeval Drama: Notes towards the N-Town Cycle Passion; S. 137–147: Watanabe, Morimichi: Nicholas of Cusa, the Council of Florence and the Acceptatio of Mainz (1439); S. 151–164: Tkachenko, Tetiana: Ukrainian Professional Music in the XVIIIth Century (in Ukrainian); S. 165–188: Ch'ing-Yün, Tai: Word and Sacrament (in Chinese); S. 205–217: Fishbane, Simcha: Modernity and Change Amongst Eastern European Jewry at the End of the 19 Century (in Modern Hebrew); S. 219–230: Pathikulangara, Varghese: The Liturgical Heritage of the St. Thomas Christians of India (in Malayalam); S. 231–241: Mady, John: Catholic-Orthodox Ecumenical Dialogue in India. Joint Efforts on the Local and Universal Levels – A Hope for the Future?; S. 243–256: Krekhovetsky, Yakiv: Evolution and Divinization: The Orientation of the Human Being to Perfection and His Divinization in the Thought of Pierre Teilhard de Chardin (in Ukrainian); S. 257–264: Brün-
gel, Ferdinand: Attempts at Integration and Identity Formation (in German); S. 265–278: Stebelskyj, Bohdan: The Ukrainian People and the Theory of „the Confluence of Nations“ (in Ukrainian); S. 295–305: Kim, Young Sook: Reconstruction of the Ideal of Educated Person for the New Era (in Korean); S. 307–321: Potichnyj, Peter J.: Referendum and Predilection Elections in Ukraine; S. 323–330: Shepetycky, Martha R.: Taras Yuri Snihurowycz and His Icons; S. 189–203: Simándi, Agnes: Totality of Reality in Christ Pantocrator (in Hungarian)

Bibelwissenschaft

- Jahrbuch für Biblische Theologie, Bd. 7: Volk Gottes, Gemeinde und Gesellschaft. I. V. mit Luis M. Alfonso Schökel / J. Severino Croatta / John R. Donahue / Paul D. Hanson / Ulrich Mauser / Magne Sæbo, hg. v. Ingo Baldernann / Ernst Dassmann / Ottmar Fuchs / Berndt Hamm / Otfried Hofius / Bernd Janowski / Norbert Lohfink / Helmut Merklein / Werner H. Schmidt / Günter Stemberger / Peter Stuhlmacher / Marie-Theres Wacker / Michael Welker / Rudolf Weth. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. 350 S., kart. DM 54,00 ISBN 3-7887-1433-6; S. 3–20: Hanson, Paul D.: War das Alte Israel einmalig?; S. 21–50: Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: »Selig, wer auf die Armen achtet« (Ps 41,2). Beobachtungen zur Gottesvolktheologie des ersten Davidpsalters; S. 51–75: Steck, Odil Hannes: Gottesvolk und Gottesknecht in Jes 40–66; S. 77–100: Sacchi, Paolo: Das Problem des »wahren Israel« im Lichte der universalistischen Auffassung des Alten Orients; S. 101–123: Theissen, Gerd: Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu; S. 125–144: Klaiber, Walter: Proexistenz und Kontrastverhalten. Beobachtungen zu einer Grundstruktur neutestamentlicher Ekklesiologie; S. 145–164: Hainz, Josef: Vom »Volk Gottes« zum »Leib Christi«. Biblisch-theologische Perspektiven paulinischer Theologie; S. 165–185: Fander, Monika: Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas; S. 189–208: Dassmann, Ernst: Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft; S. 209–239: Brennecke, Hanns Christof: *Ecclesia est in re publica, id est in imperio Romano* (Optatus III 3). Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum Konstantinischen Zeitalter; S. 241–279: Hamm, Berndt: Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft; S. 323–303: Link, Christian: Kirche in der Krise der Moderne; S. 305–319: Klinger, Elmar: Das Volk

- Gottes auf dem Zweiten Vatikanum. Die Revolution in der Kirche; S. 321–342: Fuchs, Ottmar: Volk Gottes im Horizont der Befreiung; S. 343–368: Weth, Rudolf: Diakonische Kirche und sozialer Staat; S. 369–384: Reiher, Dieter: Kirche und Gesellschaft am Beispiel der Kontroverse »Religionsunterricht – Christenlehre« in den evangelischen Kirchen in Ostdeutschland; S. 387–398: Lohfink, Norbert: Ein Wolkenspalt. Neue Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Israels; S. 399–413: Hübner, Hans: Zur gegenwärtigen Diskussion um die Theologie des Paulus; S. 415–420: Kraus, Wolfgang: Rezension zu Arndt Meinhold/Rüdiger Lux (Hg.), Gottesvolk. Beiträge zu einem Thema Biblischer Theologie
- Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ, hg. v. Georg Braulik OSB / Walter Groß / Sean McEvenue. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 416 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-451-23236-7: S. 9–31: Braulik, Georg: Das Deuteronomium und die Gedächtniskultur Israels. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zur Verwendung von *למד*; S. 32–47: Campbell, Antony F.: The Priestly Text: Redaction or Source?; S. 48–60: Christensen, Duane L.: Jonah and the Sabbath Rest in Pentateuch; S. 61–72: Clifford, Richard J.: Woman Wisdom in the Book of Proverbs; S. 73–82: Dion, Paul E.: La procédure d'élimination du fils rebelle (Deut 21,18–21). Sens littéral et signes de développement juridique; S. 83–100: Engel, Helmut: Auf zuverlässigen Wegen und in Gerechtigkeit. Religiöses Ethos in der Diaspora nach dem Buch Tobit; S. 101–124: Füglistner, Notker: „Die Hoffnung der Armen ist nicht für immer verloren.“ Psalm 9/10 und die sozio-religiöse Situation der nachexilischen Gemeinde; S. 125–141: Girard, René: How Can Satan Cast out Satan; S. 142–165: Groß, Walter: Die Wolkensäule und die Feuersäule in Ex 13+14. Literarkritische, redaktionsgeschichtliche und quellenkritische Erwägungen; S. 166–180: Hossfeld, Frank Lothar / Zenger, Erich: „Wer darf hinaufziehen zum Berg JHWHs?“ Zur Redaktionsgeschichte und Theologie der Psalmengruppe 15–24; S. 183–198: Janowski, Bernd: Herrschaft über die Tiere. Gen 1,26–28 und die Semantik von *רָבָה*; S. 199–219: Jüngling, Hans-Winfried: »Die Eichen der Gerechtigkeit.« »Protojesajanisches« in Jes 61; S. 220–236: McEvenue, Sean: The Speaker(s) in Ex 1–15; S. 237–251: Miller, Patrick: Things Too Wonderful. Prayers of Women in the Old Testament; S. 252–259: Moran, William L.: An Ancient Prophetic Oracle; S. 260–278: Otto, Eckart: Vom Bundesbuch zum Deuteronomium. Die deuteronomistische Redaktion in Dtn 12–26; S. 279–295: Perlt, Lothar: Hebraismus – Deuteronomismus – Judaismus; S. 296–306: Sanders, James A.: Psalm 154 Revisited; S. 307–314: Ska, Jean Louis: Ex 19,3–8 et les parénèses deutéronomiques; S. 315–329: Trebolle, Julio: Textual Affiliation of the Old Latin Marginal Readings in the Book of Judges and Kings; S. 330–344: Vanoni, Gottfried: Wie Gott Gesellschaft wandelt. Der theologische Grund der YHWH-Furcht nach Psalm 130,4; S. 345–358: Weimar, Peter: Der Tod Aarons und das Schicksal Israels. Num 20,22–29* im Rahmen der Priesterschrift; S. 359–416: Bibliographie Norbert Lohfink, zusammengestellt von Katharina Escher und Alfred Friedl
- Der Neue Bund im Alten. Zur Bundestheologie der beiden Testamente, hg. v. Erich Zenger. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993 (Quaestiones disputatae, 146), kart. DM 49,80 ISBN 3-451-02146-3: S. 7–12: Zenger, Erich: Einführung; S. 13–49: Zenger, Erich: Die Bundestheologie – ein derzeit vernachlässigtes Thema der Bibelwissenschaft und ein wichtiges Thema für das Verhältnis Israel – Kirche; S. 51–83: Dohmen, Christoph: Der Sinaibund als Neuer Bund nach Ex 19–34; S. 85–112: Schenker, Adrian: Der nie aufgehobene Bund. Exegetische Beobachtungen zu Jer 31,31–34; S. 113–148: Jüngling, Hans-Winfried: Eid und Bund in Ex 16–17; S. 149–167: Groß, Walter: Israel und die Völker. Die Krise des YHWH-Volk-Konzepts im Jesajabuch; S. 169–176: Hossfeld, Frank Lothar: Bundestheologie im Psalter; S. 177–197: Marböck, Johannes: Die „Geschichte Israels“ als „Bundesgeschichte“ nach dem Sirachbuch; S. 199–212: Lang, Bernhard: Der Becher als Bundeszeichen: „Bund“ und „neuer Bund“ in den neutestamentlichen Abendmahlstexten
- Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, hg. v. Christoph Dohmen / Franz Mußner. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 143 S., kart. DM 22,80 ISBN 3-451-23067-4: S. 9–15: Dohmen, Christoph: Die Zweiteilung der Heiligen Schrift als Schlüssel zu ihrem Verständnis. Eine Problemskizze; S. 16–74: Dohmen, Christoph: Das Alte Testament nicht kennen heißt das Christentum nicht kennen; S. 75–121: Mußner, Franz: Die Auslegung des Alten Testaments im Neuen Testament und die Frage nach der Einheit der Bibel; S. 122–134: Dohmen, Christoph: Mit Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achten! Ausblick und Anregungen
- Armenia and the bible. Papers presented to the international Symposium held at Heidelberg, July 16–19, 1990, hg. v. Christoph Burchard. – Atlanta, Georgia: Scholars Press 1993. 251 S. ISBN 1-55540-597-5: S. 1–14: Adalian, Rouben P.: From Scripture to Text on Icon: The Armenian Bible in View of Modern Technology and Scholarship; S. 15–21: Ajamian, Shahe: An Introduction to the Book of Psalms by David Anghaght; S. 23–33: Boudjikian, Aida: Valeurs morales et religieuses dans la vie pratique des Arméniens du Liban. Résultats comparatifs d'une enquête menée parmi la population chrétienne libanaise en 1987; S. 35–45: Cox, Claude: The Translations of Aquila, Symmachus and Theodotion Found in the Margins of Armenian Manuscripts; S. 47–71: Drost-Abgarjan, Armenuhi: Biblisches in moderner armenischer Literatur am Beispiel von Parujr Sewaks „nimmerverstummender Glockenturm“; S. 73–78: Van Esbroeck, Michel: Une exégèse rare d'Isaie 29,11–12 conservée en arménien; S. 79–86: Hannick, Christian: Biblexegese in armenischen Handschriftenkolophonen; S. 87–96: Hoyer, Friedrich: Biblische Bezüge in den 95 Elegien des Gregor von Nareg; S. 97–123: Jinbajian, Manuel M.: Modern Armenian Translations of the Bible; S. 125–142: Kouymjian, Dickran: The Evolution of Armenian Gospel Illumination: The Formative Period (9th–11th Centuries); S. 143–152: Leloir, Louis: Comment les premiers moines arméniens ont-ils la Bible; S. 153–169: Merguerian, Barbara J.: The Armenian Bible and the American Missionaries: The First Four Decades (1820–1860); S. 171–179: Mouradian, Parouir: Importance des citations bibliques rencontrées dans les documents littéraires et épigraphiques médiévaux arméniens; S. 181–184: Outtier, Bernard: Réponses oraculaires dans des manuscrits bibliques caucasiens; S. 185–193: Sarkissian, Avedis K.: Esayi N'ec'i and Biblical Exegesis; S. 195–206: Sarkissian, Gagik: Les phases préliminaires de la langue littéraire arménienne vues par un historien; S. 207–211: Siegert, Folker: Die rhetorische Qualität der armenischen Bibel; S. 213–219: Terian, Abraham: The bible in verse by Gregory Magistros; S. 221–231: Weitenberg, Joseph J.S.: The Language of Mesrop: L'Arménien pour lui-même?; S. 233–243: Zeitounian, Andranik: Les divergences des manuscrits grecs et arméniens du „Livre de la Genèse“
- Otto, Eckart. / Uhlig, Siegfried: Bibel und Christentum im Orient. Studien zur Einführung der Reihe Orientalia Biblica et Christiana. – Glückstadt: J.J. Augustin 1991. 87 S. (Orientalia Biblica et Christiana, 1) ISBN 3-87030-150-3: S. 9–28: Otto, Eckart: Der Stand der Alttestamentlichen Wissenschaft und ihre zukünftige Gestalt im Rahmen der theologischen Disziplinen; S. 29–61: Uhlig, Siegfried: Der Äthiopier Sagä Za'ab und der portugiesische Humanist Damian de Gois: eine äthiopisch-europäische Kulturbegrenzung im 16. Jahrhundert und ihre Bedeutung; S. 63–87: Otto, Eckart: Die Geburt des moralischen Bewusstseins. Die Ethik der Hebräischen Bibel
- Logos. Festschrift für Luise Abramowski zum 8. Juli 1993, hg. v. Hanns Christof Brennecke / Ernst Ludwig Grasmück / Christoph Marksches. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1993. 658 S. (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 67) ISBN: 3-11-013985-5; S. 1–11: Böhl, Alexander: Von Ägypten nach Israel. Zur hermeneutischen Methode heiliger Schriften; S. 12–29: Löhner, Winrich A.: Epiphaneus' Schrift „Περὶ δικοισύνης“ (= Clemens Alexandrinus, Str. III,6,1 – 9,3); S. 30–56: Colpe, Carsten: Selbstdefinition durch Rituale im hellenistisch-christlichen Kleinasien. Zu den Abgrenzungen zwischen Kybelismysterien, Taurabolien, Montanismus und Bischofskirche; S. 57–86: Hübner, Reinhard M.: Der antivalentianische Charakter der Theologie des Noët von Smyrna; S. 87–123: Frickel, Josef: Hippolytus' Schrift Contra Noetum: ein Pseudo-Hippolyt; S. 124–139: Bienert, Wolfgang A.: Sabellius und Sabellianismus als historisches Problem; S. 140–150: Stead, Christopher: Marcel Richard on Malchion and Paul of Samosata; S. 151–169: Williams, Rowan: Damnos haereditas: Pamphilus' Apology and the Reputation of Origen; S. 170–192: Brennecke, Hanns Christof: Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites; S. 193–219: Marksches, Christoph: „Die wunderliche Mär von zwei Logoi.“ Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 – Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?; S. 220–238: Tetz, Martin: Zur strittigen Frage arianischer Glaubenserklärung auf dem Konzil von Nicaea (325); S. 239–263: Hall, Stuart G.: Eusebian and other Sources in Vita Constantini I; S. 264–280: Kannengiesser, Charles (Ps.): Athanasius, Ad Afros Examined; S. 281–296: Seibt, Klaus: Beobachtungen zur Verfasserfrage der pseudoathanasianischen „Expositio fidei“; S. 297–327: Grasmück, Ernst Ludwig: Kaiser Julian und der *θεός λόγος* der Christen; S. 328–360: Schäferdiek, Knut: Märtyrerüberlieferungen aus der gotischen Kirche des vierten Jahrhunderts; S. 361–383: Osborn, Eric: Theology and Economy in Gregory the Theologian; S. 384–401: Rubenson, Samuel: Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste; S. 402–410: Stüder, Basil: Das nizänische Consubstantialis bei Augustinus von Hippo; S. 411–428: Halleux, André de: Le dyophysisme christologique de Cyrille d'Alexandrie; S. 429–451: Vogt, Hermann-J.: Unterschiedliches Konzilsverständnis der Kyrillianer und der Orientalen beim Konzil von Ephesus 431; S. 452–471: Ritter, Adolf Martin: Der gewonnene christologische Konsens zwischen orthodoxen Kirchen im Licht der Kirchenvätertradition; S. 472–485: Brock, Sebastian P.: Christ „The Hostage“: A Theme in the East Syriac liturgical Tradition and its Origins; S. 486–498: Wickham, Lionel: Teachings about God and Christ in the Liber Graduum; S. 499–510: Winkler, Gabriele: Ein Beitrag zum armenischen, syrischen und griechischen Sprachgebrauch bei den Aussagen über die Inkarnation in den frühen Symbolzitate; S. 511–533: Schmidt, Andrea: Das armenische „Buch der Briefe“. Seine Bedeutung als quellenkundliche Sammlung für die christologischen Streitigkeiten in Armenien im 6./7. Jh.; S. 534–544: Chadwick, Henry: Theodore of Tarsus and Monothelism; S. 545–553: Mühlenberg, Ekkehard: Das Mittelalter in evangelischer Kirchengeschichte: ein Vorschlag; S. 554–588: Wlosok, Antonie: Christlich-figurale Deutungen der Aeneis im Ovide moralisé; S. 589–606: Heck, Eberhard: Lactanz im Kulturkampf (1873–1875); S. 607–618: Schindler, Alfred: Augustin als Vater der Ökumene. Zu einem Grundsatz des Dokuments: Lehrverurteilungen – kirchentrennend?; S. 619–632: Bibliographie Luise Abramowski; S. 633–640: Bibliographie Rudolf Abramowski

Kirchengeschichte

Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt. Protokolle einer Ring-Vorlesung, gehalten im SS 1989 an der Universität Wien, hg. v. Helmut Birkhan. – Bern, Frankfurt/M., New York, Paris: Peter Lang 1992. 296 S. (Wiener Arbeiten zur Germanischen Altertumskunde und Philologie, 33) kart. DM 73,00 ISBN 3-261-04500-0: S. 3–23: Schubert, Kurt: Möglichkeiten und Grenzen des christlich-jüdischen und des jüdisch-christlichen Gesprächs; S. 25–35: Stemberger, Günter: Juden und Christen in der spätantiken Umwelt; S. 37–56: Brunner, Karl: Juden und Christen im Frühmittelalter; S. 57–78: Palme, Rudolf: Die Stellung der Juden im Hochmittelalter außerhalb des Reiches; S. 79–95: Smolak, Kurt: Die Juden als Mittler I: Petrus Alfonsi als Vermittler zwischen Judentum und Christentum und Übermittler orientalisch-arabischer Weisheit; S. 97–107: Simon, Heinrich: Die Juden als Mittler II: Arabische, jüdische und europäische Wissenschaft; S. 109–141: Schultz, Magdalena: Fest- und Alltagsbräuche der Juden im Mittelalter – Ursache von Antijudaismus?; S. 143–178: Birkhan, Helmut: Die Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters; S. 179–196: Simon, Bettina (ZfL): Die Sprache der Juden im Mittelalter und ihre Literatur; S. 197–206: Hirshager, Ulrike / Birkhan, Helmut: Zu den jüdisch-deutschen Texten des Mittelalters; S. 207–224: Kirsch, Fritz Peter: Die Juden in den romanischen Literaturen des Mittelalters; S. 225–247: Schultz, Magdalena: Projektion versus Realität: Der Ritualmord; S. 249–287: Maier, Johann: Magisch-theurgische Überlieferungen im mittelalterlichen Judentum. Beobachtungen zu *Terafim* und *Golem*

Religionsgespräche im Mittelalter, hg. v. Bernard Lewis / Friedrich Niewöhner. – Wiesbaden: Harrassowitz 1992. 388 S. (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4), kart. DM 148,00 ISBN 3-447-03349-5: S. 11–26: Ben-Shammai, Hagai: The Karaite Controversy: Scripture and Tradition in Early Karaism; S. 27–41: Schwarzschild, Steven S.: Proselytism and Ethnicism in R. Yehudah HaLevi; S. 43–59: Awerbuch, Marianne: Die Religionsgespräche in Salomo Ibn Vergas Schevet Jehuda; S. 61–76: Jordan, William Chester: Marian Devotion and the Talmud Trial of 1240; S. 77–91: Chazan, Robert: The Barcelona Disputation of 1263: Goals, Tactics, and Achievements; S. 93–114: Cohen, Jeremy: Towards a Functional Classification of Jewish anti-Christian Polemic in the High Middle Ages; S. 115–130: Berger, David: Christians, Gentiles, and the Talmud: A Fourteenth-Century Jewish Response to the Attack on Rabbinic Judaism; S. 131–148: Abulafia, Anna Sapir: Christians disputing disbelief: St Anselm, Gilbert Crispin and Pseudo-Anselm; S. 149–167: Graboïs, Aryeh: Le dialogue religieux au XIIe siècle. Pierre Abélard et Jehudah Halévi; S. 169–183: Stroumsa, Gedaliahu G.: Anti-Cathar Polemics and the Liber De Duobus Principiis; S. 185–205: Sahas, Daniel: The Arab character of the Christian disputation with Islam. The case of John of Damascus (ca. 655 – ca. 749); S. 207–215: Sivan, Emmanuel: Islam and the Crusades: Antagonism, Polemics, Dialogue; S. 217–236: Colomer, Eusebio: Raimund Lulls Stellung zu den Andersgläubigen: Zwischen Zwie- und Streitgespräch; S. 237–250: Cantarino, Vicente: Juan de Torquemada's Crusade against Islam; S. 251–273: Griffith, Sidney H.: Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286); S. 275–287: Arat, Kristin: Gregor von Tat'ew und seine Einstellung zum Islam; S. 289–304: Zachariadou, Elizabeth A.: Religious Dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman Expansion; S. 305–323: Turki, Abdel-Magid: Pour ou contre la légalité du séjour des musulmans en territoire reconquis par les chrétiens: justification doctrinale et réalité historique; S. 325–350: Kohlberg, Etan: 'Ali B. Musa ibn Tawus and his Polemic against Sunnism; S. 351–356: Perlmann, Moshe: Samau'al al-Maghribi (XII century); S. 357–369: Niewöhner, Friedrich: Die Wahrheit ist eine Tochter der Zeit. Ibn Kammuna's historisch-kritischer Religionsvergleich aus dem Jahre 1280; S. 371–382: Lewis, Bernard: The Other and the Enemy. Perceptions of Identity and Difference in Islam

Heliga Birgitta – budskapet och förebilden, Föredrag vid jubileumssymposium i Vadstena 3–7 oktober 1991. Redaktörer: Alf Härdelin och Mereth Lindgren. – Stockholm: Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien 1993. 343 S., kart. skR 236,00 ISBN 91-7402-232-6: S. 7–9: Strömholm, Stig: Inledning; S. 11–12: Brandenburg, Hubertus: Hälsningsord; S. 15–21: Odelman, Eva: Uppenbarelsernas retorik; S. 23–33: Morris, Bridget: Labyrinths of the Urtext; S. 35–48: Jörnsson, Arne: Birgitta i Birgittalegenderna; S. 51–65: Pernér, Sven-Erik: „Tres leges sunt.“ Om lagmansdottern och lagarna; S. 67–88: Piltz, Anders: Inspiration, vision, profetia. Birgitta och teorierna om uppenbarelser; S. 89–98: Hidal, Sten: „Jag är den Gud som gav lagen åt Mose.“; S. 99–122: Roelvink, Henrik: Andlig släktskap mellan Franciskus och Birgitta; S. 125–143: Ferm, Olle: Heliga Birgittas program för uppror mot Magnus Eriksson. En studie i politisk argumentationskonst; S. 145–152: Fogelqvist, Ingvar: De kristna och kyrkan i Heliga Birgittas uppenbarelser; S. 153–174: McGuire, Brian P.: Friendship in Birgitta of Vadstena: Tradition or Renewal?; S. 175–185: Birgitta, Sr. O.S.S.: Levdt birgittinsk spiritualitet; S. 189–201: Cavallin, Lars: Manligt och kvinnligt i Birgittas klosteratänke; S. 203–212: Härdelin, Alf: „Guds brud och egendom.“ Om „nunnebilden“ i Birgittinregels nunnevigningssrit; S. 213–227: Sahlin, Claire: „His heart was my heart.“ Birgitta of Sweden's devotion to the heart of Mary; S. 231–251: Lindgren, Mereth: Birgitta och bilderna; S. 253–264: Servatius, Viveca: Heliga Birgitta som musikalisk visionär; S. 265–273: Segelberg, Eric: Mässan i Revelationerna; S. 275–285: Greffäck, Göran: Birgitta

och bönen; S. 289–297: Bergh, Birger: Birgittabilden i kanonisationsakterna; S. 299–310: Borgehammar, Stephan: Birgittabilden i liturgin; S. 311–327: Hedlund, Monica: Vadstenapredikan om Birgitta

Begrifflichkeit und Bildlichkeit der Reformation, hg. v. Italo Michele Battafarano. – Bern, Frankfurt/M., New York, Paris: Peter Lang 1992. 241 S. (Forschungen zur europäischen Kultur, 5) kart. DM 54,00 ISBN 3-261-04528-0: S. 9–37: Berns, Jörg Jochen: Die Macht der äußeren und der inneren Bilder. Momente des innerprotestantischen Bilderstreits während der Reformation; S. 39–85: Busch, Walter: Vom Eigennutz der Kreatur und von den Listen des Junkers Wucher. Zwei Formen des Gesellschaftsbezugs in der religiösen Polemik Müntzers und Luthers; S. 87–113: Battafarano, Italo Michele: Wider das vergiftete Wort. Zur Metaphorik bei Thomas Müntzer; S. 115–128: Schubert, Werner: Thomas Müntzer und sein auserwähltes Volk; S. 149–165: La Rocca, Tommaso: Volksreligion und Volkskultur bei Thomas Müntzer; S. 167–195: Campi, Emidio: „Foedus Christianitatis Causa Adversus Impios.“ Zur Bedeutung des Bundes bei Thomas Müntzer; S. 197–231: Eilert, Hildegard: Sebastian Franks Apologie des Friedens

Fundamentaltheologie

Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, hg. v. Tiemo Rainer Peters / Thomas Pröpper / Hermann Steinkamp. – Düsseldorf: Patmos 1993. 276 S., kart. DM 44,80 ISBN: 3-491-77940-5: S. 12–20: Zenger, Erich: Von der rettenden Kraft der jüdischen Gotteserinnerung; S. 21–25: Schwenhorst-Schönberger, Ludger: »Ein König für das bebaute Land« (Koh 5,8)? Politische Theologie in weisheitlichem Kontext; S. 26–37: Hoffmeister-Höfener, Thomas: Die vergessene Klage. Über die Erzählung vom gottverlassenen Schrei Jesu (Mk 15,22ff); S. 38–49: Söding, Thomas: Hoffnung für Lebende und Tote. Perspektiven paulinischer Eschatologie; S. 50–60: Schumacher, Ferdinand: Erlöst vom Schrecken der Zeit. Fragmente zum Verhältnis von Mythos und Verkündigung; S. 61–72: Pröpper, Thomas: Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee; S. 74–84: Löning, Karl: Erinnerung und Erkenntnis. Zu den offenbarungstheologischen Leitmotiven der lukanischen Ostererzählungen; S. 85–94: Dormeyer, Detlev: Erinnerung, Erzählung, Interaktion. Zum Konflikt des charismatischen, prophetischen Weisheitslehrers Jesus mit seinem Heimatdorf Nazareth (Mk 6,1–6a); S. 95–103: Bickmann, Jutta: »Wie ich unablässig euer gedenke.« Ein Versuch zur paulinischen Briefpragmatik am Beispiel von Röm 1,8–15; S. 104–112: Feldmann, Erich: »Gefährliche Erinnerung« in der vita des jungen Augustinus; S. 113–122: Pfür, Vinzenz: Impulse für die Kirchengeschichte – Kirchengeschichtliche Impulse. Ein Gespräch mit Johann Baptist Metz; S. 123–134: John, Ottmar: Theologie nach Auschwitz und postmoderne Mentalität; S. 136–140: Kertelge, Karl: Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist; S. 141–149: Kieffaber, Martin: Ärgernis Christentum. Provokationen Sren Kierkegaards; S. 150–158: Peters, Tiemo Rainer: Asketische und anamnetische Existenz; S. 159–163: Steinkamp, Hermann: Die Botschaft der »kleinen Propheten«; S. 166–172: Angenendt, Arnold: Subjektwerdung – historisch; S. 173–182: Lutterbach, Hubertus: Das frühmittelalterliche Mönchtum – Kontrastgesellschaft in Kirche und Welt? Ein Fallbeispiel aus der Bußgeschichte; S. 183–190: Garjo-Gueme, Miguel M.: Subjekt sein in der Kirche. Über die Verantwortung der Laien in der Kirche und die Bedeutung ihrer Erfahrungen; S. 191–195: Emeis, Dieter: Kirche des Volkes in Glaubensgemeinschaften; S. 196–205: Arens, Edmund: Religion – Kontingenzmanagement oder Praxis der Solidarität; S. 208–216: Vorgrimler, Herbert: Die »Stunde« des jungen Johann Baptist Metz; S. 217–229: Furger, Franz / Heimbach-Steins, Marianne / Lienkamp, Andreas: Christliche Sozialethik und Politische Theologie. Schwestern, die sich viel zu sagen haben; S. 230–239: Richter, Klemens: Praktische Fundamentaltheologie und Liturgiewissenschaft. Plädoyer für ein noch ausstehendes Gespräch; S. 240–249: Schmälzle, Udo: Wie praktisch muß die Fundamentaltheologie sein, wie fundamental die Pastoral?; S. 250–262: Schladoth, Paul: Politik im Religionsunterricht? Die Bedeutung der Theologie von J. B. Metz für die Religionsdidaktik und die Praxis des Religionsunterrichts; S. 263–274: Stobbe, Heinz-Günther: »So wähle denn die Verzweiflung...« (Kierkegaard). Persönliche Skizze zur spirituellen Grundlage politischer Existenz heute

Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen-Positionen-Konsequenzen, hg. v. Hans-Joachim Höhn. – Paderborn: Schöningh 1992. 233 S., kart. DM 38,00 ISBN: 3-506-73936-0: S. 11–15: Höhn, Hans-Joachim: Distanz und Dissens: Theologie zwischen Moderne und Postmoderne; S. 17–34: Höhn, Hans-Joachim: Das Erbe der Aufklärung: Beiträge zur Theorie der Moderne; S. 35–57: Bucher, Rainer M.: Die Theologie in Moderne und Postmoderne: Zu unterbliebenen und zu anstehenden Innovationen des theologischen Diskurses; S. 59–80: Bucher, Rainer M.: Gott, Mensch, Zeit: Theologische Hinweise aus Nietzsches Spätwerk; S. 81–111: Jung, Matthias: Fundamentalontologie und Glaubenswissenschaft: Schwierigkeiten einer theologischen Heidegger-Rezeption; S. 113–137: Schmidt, Thomas M.: Funktionalisierung des Absoluten: Handlungstheoretische Fundamentalttheologie im Lichte der Hegelschen Religionsphilosophie; S. 139–173: Höhn, Hans-Joachim: Die Vernunft, der Glaube und das Nichts: Zur Rationalität christlicher Existenzhermeneutik; S. 175–229: Scobel, Gert: Postmoderne für Theologen? Hermeneutik des Widerstreits und Bildende Theologie.

Das Ende der alten Gewiheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne, hg. v. Walter Lesch / Georg Schwind. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1993. S. 165, kart. DM 36,00 ISBN 3-7867-1691-9: S. 13-26: Valentin, Joachim: Dekonstruktion. Theologie. Eine Anstiftung; S. 27-47: Lesch, Walter: Wer hat Angst vor Dekonstruktion? Jacques Derridas Herausforderung der Theologie; S. 48-72: Wendel, Saskia: Ästhetik des Erhabenen – Ästhetische Theologie? Zur Bedeutung des Nicht-Darstellbaren bei Jean-François Lyotard; S. 73-114: Bellmann, Johannes: Religion als Opfer oder Kritik der zynischen Vernunft? Eine politisch-theologische Auseinandersetzung mit Peter Sloterdijk; S. 115-133: Lienkamp, Christoph: Denken nach Auschwitz in der Philosophie Jean-François Lyotards. Eine Herausforderung für die Politische Theologie?; S. 134-150: Füssel, Kuno: Kritik der postmodernen Verblendung. Ein politisch-theologischer Essay; S. 151-164: Praetorius, Ina: Theologie in der fragmentierten Zeit. Reflexionen aus dem weiblichen Lebenszusammenhang

Theologie zwischen Zeiten und Kontinenten. Für Elisabeth Gössmann, hg. v. Theodor Schneider / Helen Schüngel-Straumann. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1993. XIV, 495 S. geb. DM 88,00 ISBN 3-451-22879-3: S. 2-18: Morimura, Nobuko: Tamar und Judah – A Feminist Reading of Gen 38; S. 19-30: Schüngel-Straumann, Helen: Mutter Zion im Alten Testament; S. 31-43: Schottroff, Luise: „Freue dich, du Unfruchtbare“ – Zion als Mutter in 4 Esra 9-10 und Gal 4,21-31; S. 46-63: Sugano, Karin: Amor ohne Animus? Augustinus und die Frauen in den Confessiones; S. 64-83: Børessen, Kari Elisabeth: Matricists: Ancient and Medieval Church Mothers; S. 84-97: Leisch-Kiesl, Monika: Irritation des Göttlichen. Zur Frage des Zusammenwirkens von Text und Bild am Beispiel des Wiesbadener Scivias Hildegards von Bingen; S. 98-114: Hödl, Ludwig: Umkehr und Buße in der mittelalterlichen Theologie der thüringischen Magister Witelo und Eckhart; S. 115-135: Schmidt, Margot: Der Einfluß Mechthilds von Magdeburg im Süddeutschen Raum; S. 136-152: Tomihara, Mayumi: Birgitta of Sweden: Visionary and founder; S. 153-172: Wodtke-Werner, Verena / Acklin-Zimmermann, Béatrice: Von Mäusefängerinnen, Teufelstieren und Klosterkatzen; S. 173-184: Zimmermann, Albert: Galileis Überlegungen zum Phänomen der Trägheit. Ihre Wurzeln und ihre Nebenwirkungen; S. 185-197: Wunder, Heide: Konfession und Frauenfrömmigkeit im 16. und 17. Jahrhundert; S. 198-210: Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Gedanken zu einem „plus ultra“. Frau und Mann in der Geistesgeschichte seit der Aufklärung; S. 211-222: Schlette, Heinz Robert: „La Russie sera belle“ – Bemerkungen zu Albert Camus' Drama „Les Justes“; S. 224-238: Nagl-Docekal, Herta: Kritische und feministische Theorie. Ein Bericht; S. 239-243: Yamazaki, Hiroko: St. Anselm's Concept of Evil: Concerning debere non facere; S. 244-266: Müller, Daniela: Die Kirche und die Hexen. Einige Überlegungen zur Entstehung und zur Funktionalität des Hexenparadigmas; S. 267-282: Moltmann-Wendel, Elisabeth: Rückkehr zur Erde. Beobachtungen zu einem vernachlässigten Thema; S. 283-294: Fietze, Katharina: Der Begriff als Korrelation und das Symbol des Bogens; S. 295-317: Horiguchi, Ikido R.S.C.J.: Metaphors of the Divine; S. 318-345: Pesch, Otto Hermann: Feministisch-theologische Gotteslehre? Anmerkungen eines Sympathisanten; S. 346-356: Riedel-Spangenberger, Ilona: Officium, ministerium et mundus. Die Rechtmäßigkeit der Dienste und Ämter von Frauen in der katholischen Kirche; S. 358-363: Katô, Shinrô: Kata, Katachi, Sugata. Besinnung auf die Grundstruktur der Seinerfassung in der japanischen Sprache; S. 364-378: Immoos, Thomas: Der weibliche Urgrund der Welt; S. 379-397: Langet-Kaneko, Christiane: Konfuzianisches Denken und sein Einfluß auf die Bildung und Erziehung im Japan der frühen Edo-Zeit; S. 398-413: Dumoulin, Heinrich SJ: Erlösungswege der Frau im Buddhismus; S. 414-430: Scholz-Cionca, Stanca: Weiber im Zorn. Zum Frauenbild im klassischen japanischen Lustspiel; S. 431-444: Okano, Haruko: Tadanomakuzu (1763-1825). Gelehrte Kritikerin des konfuzianischen Feudalsystems und Vorläuferin der neuzeitlichen Frauenbewegung; S. 445-465: Dietrich, Margret: Gratia Hosokawa. Ein japanisches Vorbild für die Habsburger Dynastie; S. 466-480: Lühmer, Klaus SJ: Katholische Mädchenschulen in Japan. Relikt der Vergangenheit oder Wegweiser für die Zukunft?; S. 483-488: Schüngel-Straumann, Helen: Zum Werdegang von Elisabeth Gössmann; S. 489-495: Bibliographie 1957-1992

Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. Michael von Brück / Jürgen Werbeck. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Quaestiones Disputatae, 143) ISBN 3-451-02143-9: S. 11-61: Werbeck, Jürgen: Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege; S. 62-106: Brück, Michael von: Heil und Heilswege im Hinduismus und Buddhismus – eine Herausforderung für christliches Erlösungsverständnis; S. 107-143: Zirker, Hans: Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus? Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Christentum und Islam; S. 144-200: Bernhardt, Reinhold: Deabsolutierung der Christologie

Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen, hg. v. Raúl Fornet-Betancourt. Eichstätt: dritto 1992

Bd 1: Interdisziplinäre und interkulturelle Forschung in der Theologie. Autochthone Theologien und Kulturen. 237 S. ISBN: 3-927728-30-6: S. 13-29: Fornet-Betancourt, Raúl: Skizzierung einiger Grundvoraussetzungen des Themas aus hermeneutisch epistemologischer Perspektive; S.

30-37: Collet, Giancarlo: Bemerkungen zur Notwendigkeit einer interkulturellen Theologie; S. 38-65: Hoornaert, Eduardo: Für eine Befreiungstheologie von Laien; S. 67-99: Mella, Bartomeu: Theologie der Guaraní-Kultur; S. 100-131: Irarrazaval, Diego: Aymara-Theologie. Ihre Bedeutung für die interkulturelle Theologie; S. 132-161: Miranda-Luizaga, Jorge: Andine Zahlzeichen und Kosmologie. Ein Versuch zur Deutung des alt-andinen Schöpfungsmythos; S. 162-196: Lujambio, Leonardo: Die implizite Theologie der Nahua-Kultur; S. 197-228: Tamez, Elsa: Quetzalcoatl und der Gott der Christen: verbündete und sich bekämpfende Götter

Bd 2: Theologien in der Praxis von Mission und Kolonialisierung. Ethnizität und nationale Kultur. 353 S. ISBN: 3-927728-31-4: S. 13-27: Moreno-Rejón, Francisco: Moraltheologie und historisch-kultureller Kontext. Einige Grundzüge der Theologie des 16. Jahrhunderts; S. 28-53: Sievernich, Michael: Wandlungen in der „Theologie“ der Konquistadoren; S. 54-70: Gutiérrez, Gustavo: Las Casas und Paul III.; S. 71-99: Ainsa, Fernando: Die Entstehung des utopischen Diskurses; S. 100-137: Boff, Leonardo: Die franziskanisch-missionarische Utopie in Lateinamerika als Impuls für die neue, inkulturierte Evangelisierung; S. 138-167: Nguyen Thai-Hop, Pablo: Die Dominikaner und ihre Verteidigung der Andenbewohner; S. 168-186: García Castellón, Manuel: Poma de Ayala: Vorkämpfer der Theologie der Befreiung; S. 187-211: Lértora Mendoza, Celina A.: Theologisches Gedankengut in den unter Ordensleuten im La-Plata-Gebiet gebräuchlichen juristischen Nachschlagewerken (16.-18. Jhdt.); S. 222-256: Suess, Paulo: Étiopie resgatado. Zur Geschichte und Ideologie von Sklaverei und Sklavenbefreiung in Brasilien; S. 258-292: Dietschy, Beat: Das Evangelium der indianischen Befreiung. Anfänge des modernen Indigenismus in Peru (1821-1919); S. 293-330: Mires, Fernando: Vom Indianismus zur Identität; S. 331-343: Gómez-Martínez, José Luis: Auf dem Weg zu einer Kirche der Befreiung: Religionen und Priester im indigenistischen Roman

Bd 3: Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert. 345 S. ISBN: 3-927728-32-2: S. 13-50: Cayota, Mario: Das theologische Substrat der Volksbewegungen in der Zeit der Unabhängigkeit. Der Fall der „Artigas-Revolution“; S. 51-74: Trainé, Martín: Das christlich sozialistische Programm E. Echeverrias (1805-1851); S. 75-97: Fornet-Betancourt, Raúl: Martí und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung; S. 98-119: Gómez-Muller, Alfredo: Auf dem Weg zu einer Theologie der Republik im Lateinamerika des 19. Jahrhunderts: der Fall Kolumbien; S. 123-133: Carvalho, Lizbeth: Canaã, Perspektiven von Theologie und Befreiung; S. 134-145: Casañas, Mario: José Lezama Lima und seine Theologie des Paradieses; S. 146-160: Siles, Juan Ignacio: Der Begriff des „Neuen Menschen“ in der bolivianischen Guerrilla-Erzählung und ihren Vorläufern; S. 161-181: Derusha, Will: Ernesto Cardenal: Poesie und Befreiungstheologie; S. 182-194: Fuertes, Roberto: Die Befreiungstheologie und die zeitgenössische mittelamerikanische Literatur; S. 195-218: Hoornaert, Eduardo: Der „Catolicismo moreno“ Brasiliens; S. 219-249: Meier, Johannes: „Dem zerfallenden und dem Verderben zueilenden Katholizismus Brasiliens Hülfe bringen.“ – Zum Wirken der deutschen Franziskaner in Brasilien nach den wiederentdeckten Briefen des deutschen Franziskaners Evaristo (Wilhelm) Schürmann OFM aus den Jahren 1894-1914; S. 250-281: Salinas, Maximiliano: Theologische Träume, soziale Kämpfe und volkstümliche Vorstellungswelt im nachkolonialen Lateinamerika; S. 282-301: Romero Baro, José María: Zum Christentum des Antonio Caso; S. 302-333: Dussel, Enrique: Hinweise zur Entstehung der Befreiungstheologie: 1959-1972

A Subjetividade Moderna, hg. v. A. C. Villaça; L. Bicca; J. N. Heck; H. C. da Silva Tavares; R. de Juan y Penalosa; J. C. Lino Gomes; A. Ribeiro de Almeida. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. 159 S.: S. 5-7: Villaça, Antonio Carlos: O fundador da PUC (Editorial); S. 9-34: Bicca, Luiz: A subjetividade moderna: impasses e perspectivas; S. 35-50: Heck, José Nicolau: Kant e o jovem Peirce. A teoria dos signos e a idéia do indivíduo; S. 51-65: Silva Tavares, Hugo Cesar da: A Polêmica de Marcuse com Freud em torno da felicidade. I. Freud: a felicidade no mal-estar; S. 67-77: Juan y Penalosa, Rafael de: Tem sentido parcelar a ciência econômica? História, Estrutura e Política Econômica; S. 79-91: Lino Gomes, João Carlos: Ética, Política e Poder em Maquiavel; S. 93-130: Almeida, Antônio Ribeiro de: Quem é o Brasileiro?

América. Variaciones de Futuro, hg. v. F. Oliver Alcón / F. Martínez Fresneda. – Murcia: Instituto Teológico Franciscano 1992 XXVIII, 927 S. (PITM, Serie Mayor, 6) ISBN: 84-86042-03-8: S. XVII-XVII: Roca Guillamón, J.: Presentación; S. XIX-XXVII: Oliver Alcón, F.: Introducción; S. 1-28: Warleta Fernández, E.: Iberoamérica: Construir un futuro común; S. 29-44: Gutiérrez Espada, C.: Algunas consideraciones sobre las relaciones entre España e Hispanoamérica en el ámbito de la cooperación internacional; S. 45-63: Landrove Díaz, E.: Latinoamérica y los crímenes de los poderosos. El otro quinto centenario; S. 65-101: Martínez Blanco, A.: Las relaciones Iglesia-Estado en Cuba; S. 103-119: Polo García, V.: Dos literaturas y una lengua. Ideas par el futuro; S. 121-141: Cervera Salinas, V.: Sor Juana Inés de la Cruz, «musa» del relativismo; S. 143-158: Hoornaert, E.: Sobre la metodología del proyecto de Historia de la Iglesia en América Latina; S. 159-177: Martín Hernández, F.: Diferentes lecturas de la evangelización americana; S. 179-193: Molina Molina, A. L.: Castilla en la época del Descubrimiento. Bases políticas, sociales y

económicas; S. 195–345: Riquelme Oliva, P.: La Murcia Franciscana en América; S. 347–380: Mantilla, L. C.: Pedro Simón, cronista indiano olvidado en España; S. 381–394: Vilar, J.-B.: Algunos funcionarios civiles, militares y eclesiásticos murcianos en América y Filipinas durante el s. XIX; S. 395–413: Dussel, E.: Filosofía de la Liberación como praxis de los oprimidos; S. 415–451: Moreno Villa, M.: La Filosofía de la Liberación «mas allá» de la filosofía europea; S. 453–464: Sánchez Meca, D.: México y la Filosofía: la obra de A. Basave; S. 465–480: García-Baró, Miguel: La Filosofía como deber; S. 481–487: Metz, J. B.: Teología e Iglesia en Latinoamérica. Elementos proféticos del cristianismo actual; S. 489–501: Moltmann, J.: Teología Política y Teología de la Liberación; S. 503–592: Tamayo Acosta, J. J.: Elementos de futuro en la Teología de la Liberación; S. 593–608: Tornos, A.: ¿Hacia el descubrimiento y valoración positiva de lo característico de Latinoamérica?; S. 609–635: Pikaza, X.: Apocalypsis de Juan: origen y fin de la violencia; S. 641–655: Moltmann, J.: La pasión de Cristo y el dolor de Dios; S. 657–659: Moltmann, J.: La cuestión de la compasión e impasibilidad de Dios. Carta a K. Rahner; S. 661–682: Borobio, D.: Evangelización y sacramentos en la Nueva España (s. XVI). Lecciones de ayer para hoy; S. 683–689: Marín Heredia, F.: Futuro de Esperanza; S. 691–709: Martínez Fresneda, F.: La Declaración de Guadalupe, fragmento de esperanza; S. 711–722: Bougerol, J.-G.: Reflexiones sobre la Iglesia; S. 723–738: Merino, J. A.: Antropología Franciscana y Liberación; S. 739–803: Tapia, B.: Identidad del Franciscanismo en la América Latina del futuro; S. 805–821: Hernández Valenzuela, J.: Un modelo de evangelización: Francisco de Asís; S. 823–854: Boff, L.: Nueva evangelización: El Evangelio sin poder; S. 855–873: Sanz, R. / Oliver, F.: Publicaciones sobre América, sentido y orientación

Dogmatik

Ordo Sapientiae et Amoris. Image et Message de Saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales. Hommage au Professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65e anniversaire, ed. par Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira OP. – Fribourg: Éditions Universitaires 1993. 688 S., kart. sFr. 98,00 ISBN 2-8271-0611-6. S. 9–11: Pinto de Oliveira, C.-J. OP: Avant-Propos; S. 15–36: Bataillon, Louis J. OP: Saint Thomas et les Pères: de la *Catena* à la *tertia pars*; S. 37–64: Bouthillier, Denise: Le Christ et son mystère dans les *Collationes de Super Isaiam* de saint Thomas d'Aquin; S. 65–83: Chardonnes, Denis OCD: L'espérance de la résurrection selon Thomas d'Aquin, commentateur de Livre de Job. „Dans ma chair, je verrai Dieu“; S. 85–117: Emery, Gilles OP: Le Père et l'œuvre de création selon le Commentaire des Sentences de S. Thomas d'Aquin; S. 119–141: Gunten, A. F. von OP: *In principio erat verbum*. Une évolution de saint Thomas en théologie trinitaire; S. 143–167: Narcisse, Gilbert OP: Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin; S. 169–193: Schenker, Adrian OP: Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem Führer der Unschlüssigen und der Theologischen Summe; S. 197–209: Cessario, Romanus OP: Is Aquinas's *Summa* only about Grace?; S. 211–227: Dodds, Michael J. OP: Ultimacy and Intimacy. Aquinas on the Relation between God and the World; S. 229–246: Nicolas, J.-H. OP: *Una et trina deitas*; S. 247–266: Patfoort, Albert OP: Le vrai visage de la satisfaction du Christ selon St. Thomas. Une étude de la Somme Théologique; S. 267–284: Pinckaers, Servais OP: La voie spirituelle du bonheur selon saint Thomas; S. 285–302: Pinto de Oliveira, Carlos-Josaphat OP: Ordo rationis, ordo amoris. La notion d'ordre au centre de l'univers éthique de S. Thomas; S. 303–352: Somme, Luc: L'amour parfait chasse-t-il toute crainte? Le rôle joué par l'expression *Timor filialis* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin; S. 321–352: Walsh, Liam G. OP: The Devine and the Human in St. Thomas's Theology of Sacraments; S. 355–370: Bedouelle, Guy OP: Lacordaire et saint Thomas; S. 371–386: Bonino, Serge-Thomas OP: La prophétie chez Jean Capréolus; S. 387–398: Bougerol, Jacques Guy OFM: Le mystère pascal chez Saint Bonaventure; S. 399–423: Donneaud, Henry OP: Histoire et théologie spéculative: Une discussion entre Charles Journet et Marie-Michel Labourette; S. 425–433: Gy, Pierre-Marie OP: Divergences de théologie sacramentaire autour de S. Thomas; S. 435–467: La Soujeole, Benoît-Dominique de: „Ut fructum plus afferat.“ Rappels et suggestions d'herméneutique conciliaire; S. 469–486: Leroy, Marie-Vincent OP: Un traité de Cajetan sur la messe; S. 487–508: Montagnes, B. OP: Le thomisme du Père Lagrange; S. 509–537: Principe, Walter H. CSB: *Guerric of Saint-Quentin, O.P., on the Question: Utrum Filius Dei esset incarnatus si homo non peccasset?*; S. 539–553: Saffrey, H. D. OP: Un panegyrique inédit de S. Thomas d'Aquin par Josse Clichtove; S. 555–593: Schenk, Richard OP: Thomas Aquinas and Robert Kilwardby on the Sacrament of Circumcision; S. 595–616: Siegwart, Josef OP: Erziehung, Gerechtigkeit Gottes und Strafe im Psalmenkommentar Manegolds von Lautenbach; S. 617–624: Stirnimann, Heinrich OP: Zu Mariologie und Frauenbild im Mittelalter. Eine Skizze; S. 625–654: Tillard, J. M. R. OP: La marque de Thomas d'Aquin sur le dialogue oecuménique; S. 655–673: Vergauwen, Guido OP: Edward Schillebeeckx – Lecteur de saint Thomas

Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift für Bischof Walter Kasper, hg. v. Eberhard Schockenhoff und Peter Walter. – Mainz: M. Grünewald 1993. 334 S., geb. DM 48,00 ISBN 3-7867-1692-7. S. 9–27: Schäfer, Philipp: „Dogmenfreies Christentum.“

Seine Anliegen in einer Dogmenauslegung; S. 28–49: Ganzer, Klaus: Vom Umgang mit der Geschichte in Theologie und Kirche. Anmerkungen und Beispiele; S. 50–68: Walter, Peter: Humanistische Einflüsse auf die Entstehung der Dogmatik? Ein Beitrag zur Vorgeschichte einer theologischen Disziplin; S. 69–87: Lehmann, Karl: Dissensus. Überlegungen zu einem neueren dogmenhermeneutischen Grundbegriff; S. 88–99: Kertelge, Karl: Biblische Exegese im Kontext katholischer Theologie; S. 101–129: Seckler, Max: Das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Dogmatik; S. 130–141: Hünermann, Peter: Dogmatik – Sprachgeschehen im Glauben; S. 142–151: Pottmeyer, Hermann J.: Der gesellschaftliche Dienst der Dogmatik; S. 152–164: Pannenberg, Wolfhart: Dogmatische Theologie in ökumenischer Perspektive; S. 165–192: Präpper, Thomas: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an W. Kaspers Konzeption der Dogmatik; S. 193–212: Forte, Bruno: „Offenbarung“ oder „re-velatio“? Offenbarung, Hermeneutik und Theologie; S. 213–234: Schilson, Arno: „Gedachte Liturgie“ als Mystagogie. Überlegungen zum Verhältnis Dogmatik und Liturgie; S. 235–252: Greshake, Gisbert: Dogmatik und Spiritualität; S. 253–278: Schockenhoff, Eberhard: Glaubenswahrheit und Handlungssinn. Zur gegenseitigen Beziehung von Dogmatik und Moralthologie; S. 279–293: Collet, Giancarlo: Nachfolge und Erkenntnis. Der latein-amerikanische Beitrag für eine Hermeneutik der Christologie; S. 294–334: Bibliographie Walter Kasper 1960–1992 zusammengestellt von Joachim Drum

Perspectives on Marriage. A Reader. Ed. by Kieran Scott; Michael Warren. – New York, Oxford: Oxford University Press 1993. XI, 441 S. ISBN 0-19-507804-7. S. 4–5: Scott, Kieran / Warren, Michael: Introduction; S. 9–23: Lawler, Michael G.: Marriage in the Bible; S. 24–29: Mackin, Theodore S.J.: The Primitive Christian Understanding of Marriage; S. 30–68: Martos, Joseph: Marriage; S. 71–81: Cooke, Bernard: Christian Marriage: Basic Sacrament; S. 82–98: Martinez, German: Marriage as a Worship: A Theological Analogy; S. 99–109: Nelson, James: Varied Meanings of Marriage and Fidelity; S. 110–122: Farley, Margaret: The Meaning of Commitment; S. 125–129: McGowan, Jo: Marriage Versus Living Together; S. 130–135: Hartinger, Brent: A Case for Gay Marriage; S. 136–145: Whitehead, Evelyn Eaton / Whitehead, James D.: The Passage into Marriage; S. 146–157: Hauerwas, Stanley: The Family as a School for Character; S. 158–167: Bellah, Robert N.: The Church as the Context for the Family; S. 171–179: Stone, Lawrence: Passionate Attachments in the West on Historical Perspective; S. 180–187: Marin, Peter: A Revolution's Broken Promises; S. 188–197: May, William F.: Four Mischievous Theories of Sex; S. 198–206: Whitehead, Evelyn Eaton / Whitehead, James D.: Sexuality and Intimacy in Marriage; S. 207–214: Soile Cahill, Lisa: Can We Get Real About Sex?; S. 217–221: Wheelis, Allen: How People Change; S. 222–231: Tavris, Carol: Anger Defused; S. 232–243: Alberti, Robert E. / Emmons, Michael L.: What Does It Mean to Be Assertive?; S. 244–248: Goleman, Daniel: Two Views of Marriage Explored: His and Hers; S. 249–253: Goleman, Daniel: Marriage Research Reveals Ingredients of Happiness; S. 259–265: Check, James / Malamuth, Neil / Elias, Barbara / Barton, Susan: On Hostile Ground; S. 266–273: Whitehead, Evelyn Eaton / Whitehead, James D.: Communication and Conflict; S. 274–281: Hart, Thomas / Fisher Hart, Kathleen: Communication; S. 285–296: Ruether, Rosemary: Home and Work: Women's Roles and the Transformation of Values; S. 297–315: Bernard, Jessie: The Good-Provider Role: Its Rise and Fall; S. 316–323: Cowan, Connel / Kinder, Melvyn: Men Who Make Women Want to Scream; S. 324–333: Scott, Kieran: The New Man and Male Identity

Moralthologie und Christliche Sozialethik

Homosexuelle Männer in Kirche und Gesellschaft, hg. v. Udo Rauchfleisch. – Düsseldorf: Patmos 1993. 166 S. ISBN 3-491-77935-9. S. 14–39: Donat, Claus: Schwul sein – die alltägliche Diskriminierung; S. 40–64: Gründel, Johannes: Haben Homosexuelle Heimat in der Kirche; S. 65–86: Müller, Wunibald: Wer wird den ersten Stein werfen? Wünsche an Kirche und homosexuelle Menschen; S. 87–108: Rauchfleisch, Udo: Die Angst vor der Homosexualität; S. 109–132: Bruns, Manfred: Selbstbewußt schwul in der Kirche?; S. 133–164: Guckelsberger, Rudolf: Vom andern Ufer – »Lieblings-Texte«

Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, hg. v. Friedhelm Hengsbach / Bernhard Edmunds / Matthias Möhring-Hesse. – Düsseldorf: Patmos 1993. 360 S. ISBN 3-491-77932-4. S. 17–32: Senft, Josef: Moderner Antimodernismus? Zur Entwicklung von Katholizismus und Katholischer Soziallehre; S. 33–56: Edmunds, Bernhard: Das naturrechtliche Schneckenhaus. Kritik der Katholischen Soziallehre am Beispiel des Ansatzes von Lothar Roos; S. 57–87: Möhring-Hesse, Matthias: Tradition verpflichtet. Typen christlicher Gesellschaftsethik in der Folge Katholischer Soziallehre; S. 91–105: Kruip, Gerhard: Gesellschaftsethik im interdisziplinären Dialog. Wilhelm Dreiers Beitrag zur Erneuerung der Gesellschaftsethik nach dem Konzil; S. 106–128: Sander, Ulrich: Komposition politischen Handelns. Herwig Bücheles Ansatz für einen Neuentwurf christlicher Gesellschaftsethik; S. 129–148: Lücking, Stefan: Verbindlichkeit ohne System. Dietmar Mieths Konzeption einer »Modellethik«; S. 149–167: Arens, Edmund: Sozialethik im Diskurs? Hans-Joachim Höhns Beitrag zu einer handlungstheoretisch begründeten Gesellschaftsethik; S. 168–190: Grosse-Kracht, Hermann:

Josef: Gesellschaftsethik als Kritik? Zum Entwurf der Politischen Theologie und zu ihrer Bedeutung für die christliche Gesellschaftsethik; S. 191–212: Lienkamp, Andreas: Die Herausforderung des Denkens durch den Schrei der Armen. Enrique Dussels Entwurf einer Ethik der Befreiung; S. 215–291: Hengsbach, Friedhelm; Edmunds, Bernhard; Möhring-Hesse, Matthias: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag

Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, hg. v. Wilhelm Ernst. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br., Wien: Universitätsverlag / Herder 1992. 193 S. (Studien zur theologischen Ethik, 46), kart. sFr 32,00 ISBN 3-451-22990-0 / 3-7278-0838-1: S. 11–24: Dücke, Karl-Heinz: Tendenzen zu einer neuen Gerechtigkeit nach der Wende; S. 25–30: Juros, Helmut: Die Rolle der Kirche Polens heute; S. 31–56: Fraling, Bernhard: Gerechtigkeit: Option für die Armen; S. 57–67: Heimbach-Steins, Marianne: Die „vorrangige Option für die Armen“ und das Recht der künftigen Generation; S. 69–83: Lesch, Walter: „Option für die Armen“. Von der Schwierigkeit im Umgang mit einer theologisch-ethischen Formel; S. 85–107: Höhn, Hans-Joachim: Konkrete Freiheit und soziale Gerechtigkeit. Handlungstheoretische Analysen – Systemtheoretische Perspektiven; S. 109–113: Inhoffen, Peter: Teilsanierung der Umwelten von Subsystemen statt Revolutionierung des Gesamtsystems; S. 115–133: Homann, Karl: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 135–140: Laux, Bernhard: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 141–148: Ludwig, Heiner: Gerechtigkeit und Wirtschaftsordnung; S. 149–172: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 173–178: Hoppe, Thomas: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit; S. 179–188: Neuhold, Leopold: Der Beitrag politischen Handelns zur Verwirklichung von Gerechtigkeit

Wirtschaftsethik und Theorie der Gesellschaft, hg. v. Josef Wieland. – Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993. 174 S., kart. DM 18,00 ISBN 3-518-28653-6: S. 7–31: Wieland, Josef: Die Ethik der Wirtschaft als Problem lokaler und konstitutioneller Gerechtigkeit; S. 32–53: Homann, Karl: Wirtschaftsethik. Die Funktion der Moral in der modernen Wirtschaft; S. 54–91: Ulrich, Peter; Thielemann, Ulrich: Wie denken Manager über Markt und Moral? Empirische Untersuchungen unternehmensethischer Denkmuster im Vergleich; S. 92–108: Gentz, Manfred: Wirtschaftsethik in der Unternehmensführung. Chancen und Grenzen; S. 109–133: Etzioni, Amitai: Über den Eigennutz hinaus; S. 134–147: Luhmann, Niklas: Wirtschaftsethik – als Ethik; S. 148–171: Herms, Eilert: Das neue Paradigma. Wirtschaftsethik als Herausforderung für die Theologie und die Wirtschaftswissenschaft

Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, hg. v. Honneth, Axel. – Frankfurt / New York: Campus 1992. 226 S. (Theorie und Gesellschaft, 26), kart. DM 39,00 ISBN 3-593-34742-3: S. 7–17: Honneth, Axel: Einleitung; S. 18–35: Sandel, Michael: Die verfahrensrechtliche Republik und das ungebundene Selbst; S. 36–67: Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch; S. 68–83: Gutmann, Amy: Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus; S. 84–102: MacIntyre, Alasdair: Ist Patriotismus eine Tugend?; S. 103–130: Taylor, Charles: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus; S. 131–156: Larmore, Charles: Politischer Liberalismus; S. 157–180: Walzer, Michael: Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus; S. 181–212: Forst, Rainer: Kommunitarismus und Liberalismus – Stationen einer Debatte

Die Zukunft der Menschheit als Gegenwartsaufgabe, hg. v. Bernhard Mensen. – Sankt Augustin: Steyler 1991. 107 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 14 [Vortragsreihe 1990/1991]) ISBN 3-8050-0289-0: S. 9–23: Kötter, Herbert: Welternährung und Agrarentwicklung; S. 25–34: Schulten, Rudolf: Energie als Schicksalsfrage; S. 35–55: Dams, Theodor: Nord-Süd-Gefälle als Konfliktpotential: Vier Jahrzehnte Entwicklungspolitik – Und kein Ende?; S. 57–74: Nuscheler, Franz: Neue Völkerwanderungen; S. 87–99: Vogel, Bernhard: Die Zukunftssicherung als politische Aufgabe; S. 75–86: Gensichen, Hans-Werner: Bevölkerungswachstum und Religionen

Pastoraltheologie / Religionspädagogik

Handbuch der Psychologie für die Seelsorge, Bd. 1, hg. v. Jürgen Blattner / Balthasar Gareis / Alfred Plewa. – Düsseldorf: Patmos 1992. 440 S., geb. DM 64,80 ISBN 3-491-77046-7: S. 13–26: Plewa, Alfred: Psychologie als Wissenschaft; S. 27–44: Schmitz, Edgar: Geschichte der Psychologie; S. 45–79: Brugger, Bernhard: Wahrnehmung; S. 80–109: Schorr, Angela: Motivation; S. 110–138: Sieland, Bernhard: Emotion; S. 139–163: Plewa, Alfred: Lernen; S. 164–174: Todt, Eberhard; Heils, Sigrid: Gedächtnis; S. 175–196: Todt, Eberhard; Heils, Sigrid: Denken; S. 197–211: Göppner, Hans-Jürgen: Sprache; S. 215–230: Sieland, Bernhard: Grundlagen der Entwicklungspsychologie; S. 231–267: Gareis, Balthasar: Entwicklung und Lebenslauf; S. 268–289: Oschkinis, Waldemar: Entwicklung wichtiger Lebensfunktionen; S. 290–320: Oschkinis, Waldemar: Individuum und Gesellschaft; S. 321–338: Walz, Hans D.: Soziale Einstellungen und Vorurteile; S. 339–350: Jahnke, Jürgen: Soziale Wahrnehmung; S. 351–397: Merkel, Carl M.: Gruppe; S. 398–442: Blattner, Jürgen; Plewa, Alfred: Beschreibung und Erklärung der Persönlichkeit; S. 443–463: Birkel, Peter: Möglichkeiten und Grenzen der Persönlichkeitsmessung

Handbuch der Psychologie für die Seelsorge, Bd. 2: Angewandte Psychologie, hg. v. Jürgen Blattner / Balthasar Gareis / Alfred Plewa. – Düsseldorf: Patmos 1993. 565 S., geb. DM 84,40 ISBN 3-491-77047-5: S. 9–20: Hole, Günter; Wolfersdorf, Manfred; Kopittke, Wolfgang: Der leidende Mensch; S. 107–110: Blattner, Jürgen: Psychotherapeutische Ansätze: Einige Vorbemerkungen und praktische Hinweise für den Seelsorger; S. 111–141: Merkel, Carl M.: Psychoanalyse; S. 142–160: Polzer, Hermann: Verhaltenstherapie; S. 161–180: Blattner, Jürgen; Pflug, Helge: Klientenzentrierte Psychotherapie; S. 181–199: Wetzel, Helmut: Gestalttherapie; S. 200–213: Dubischar, Eva: Psychodrama; S. 214–225: Pelz, Georg: Transaktionsanalyse; S. 226–232: Plewa, Alfred: Logotherapie; S. 233–257: Hammers, Alwin J.: Die körperbezogenen Psychotherapien; S. 258–272: Hammers, Alwin J.: Der systemische Ansatz in der Psychotherapie; S. 273–285: Plewa, Alfred: Selbsthilfegruppen; S. 289–310: Fraas, Hans-Jürgen: Religiosität; S. 311–330: Abel, Peter: Gelebter Glaube; S. 331–359: Mischo, Johannes: Okkultismus; S. 360–377: Brunner, Gottlieb: Schule und Erwachsenenbildung; S. 378–403: Gareis, Balthasar: Verwaltung und Organisation der Gemeinde; S. 404–426: Fuchs, Ottmar: Umgang mit Medien; S. 427–450: Gareis, Balthasar: Umgang mit Randgruppen; S. 451–475: Schwermer, Josef: Krisen des Lebens; S. 476–511: Blattner, Jürgen; Pflug, Helge: Seelsorgliches Gespräch; S. 512–535: Sieland, Bernhard: Der Umgang mit sich selbst als Basis und Ziel von Seelsorge; S. 21–106: Wolfersdorf, Manfred; Hole, Günter; Kopittke, Wolfgang: Ausgewählte psychische Störungen

Sozialarbeit und Kriminalpolitik, hg. v. Werner Nickolai, Richard Reindl. – Freiburg: Lambertus 1993. 156 S., kart. DM 22,00 ISBN 3-7841-0667-6: S. 10–27: Müller-Dietz, Heinz: Sozialarbeit und Kriminalpolitik – Entwicklungen und Herausforderungen; S. 28–62: Kerner, Hans-Jürgen: Jugendkriminalität zwischen Massenerscheinung und krimineller Karriere; S. 63–92: Dünkler, Frieder: Perspektiven für die Straffälligenhilfe in Deutschland unter Berücksichtigung internationaler Erfahrungen; S. 93–109: Sessar, Klaus: Wieviel Strafe braucht der Mensch?; S. 110–125: Wagner, Georg: Institution Strafvollzug zwischen unerfüllten Reformansprüchen und neuen kriminalpolitischen Aufgaben; S. 126–137: Steinert, Erika: Frauenzentrierte moralpädagogische Interventionen in der Straffälligenhilfe; S. 138–143: Wörle, Margret / Schuhbauer, Gisela: Inhaftierung von Frauen – Notwendigkeit und Konzept eines frauenspezifischen Hilfsangebotes aus der Sicht der Sozialarbeiterinnen; S. 144–155: Mörsberger, Thomas: Informationsverarbeitung sozialer Intervention im Umfeld der Justiz: Zeugnisverweigerungsrecht, Datenschutz, Schweigepflicht

Handbuch katholische Schule. Im Auftrag des Arbeitskreises katholischer Schulen in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland hg. v. Rainer Illgner. – Köln: J. P. Bachem 1992

Bd 2: Pädagogische Beiträge, 24 Hefte: Heft 1: Hepp, Gerd: Die Familie und die katholische Schule. 32 S. ISBN 3-7616-1049-1; Heft 2: Avenarius, Hermann: Der Staat und die katholische Schule. 49 S. ISBN 3-7616-1050-5; Heft 3: Dikow, Joachim: Die Kirche und die katholische Schule. 42 S. ISBN 3-7616-1051-3; Heft 4: Anzenbacher, Arno: Philosophie und katholische Schule. 40 S. ISBN 3-7616-1052-1; Heft 5: Wiedenhofer, Siegfried: Theologie und katholische Schule. 37 S. ISBN 3-7616-1053-X; Heft 6: Plaum, Ernst: Psychologie und katholische Schule. 40 S. ISBN 3-7616-1054-8; Heft 7: Luthé, Heinz Otto: Soziologie und katholische Schule. 29 S. ISBN 3-7616-1055-6; Heft 8: Feifel, Erich: Christliches Menschenbild in der katholischen Schule. 56 S. ISBN 3-7616-1056-4; Heft 9: Kasper, Helmut: Der Bildungsauftrag der katholischen Schule: Synthese von Kultur und Glauben. 63 S. ISBN 3-7616-1057-2; Heft 10: Kasper, Helmut: Was ist eine gute Schule? 32 S. ISBN 3-7616-1058-0; Heft 11: Martial, Ingbert von: Koedukation und Geschlechtertrennung in der katholischen Schule. 35 S. ISBN 3-7616-1059-9; Heft 12: Ludwig, Harald: Der Lehrer an der katholischen Schule. 43 S. ISBN 3-7616-1060-2; Heft 13: Birkenbeil, Edward J.: Spiritualität des Lehrers in der katholischen Schule. 39 S. ISBN 3-7616-1061-0; Heft 14: Engl, Maria Canisia: Ordensleute an der katholischen Schule. 30 S. ISBN 3-7616-1062-9; Heft 15: Dikow, Joachim: Das Lehrerkollegium an der katholischen Schule. 22 S. ISBN 3-7616-1063-7; Heft 16: Wittenbruch, Wilhelm: Pädagogische Gestaltung des Schullebens. Eine Aufgabe für Christen in der Schule. 35 S. ISBN 3-7616-1064-5; Heft 17: Kasper, Helmut: Lehrerfortbildung an der katholischen Schule. 16 S. ISBN 3-7616-1065-3; Heft 18: Beckmann, Peter: Naturwissenschaftlicher Unterricht an katholischen Schulen. 30 S. ISBN 3-7616-1066-1; Heft 19: Sutor, Bernhard: Historisch-sozialwissenschaftlicher Bereich (Geschichtlich-politische Bildung). 55 S. ISBN 3-7616-1067-X; Heft 20: Sutor, Bernhard: Sozialkunde Politikunterricht. 36 S. ISBN 3-7616-1068-8; Heft 21: Mensing, Roman: Religionsunterricht an katholischen Schulen. 47 S. ISBN 3-7616-1069-6; Heft 22: Beutgen, Gert: Der Schulleiter an der katholischen Schule. 24 S. ISBN 3-7616-1105-6; Heft 23: Feifel, Erich: Der Erziehungsauftrag der katholischen Schule. 63 S. ISBN 3-7616-1106-4

Bd 3: Zur Geschichte des katholischen Schulwesens, bearb. von Christoph Kronabel mit einer Einleitung von Karl Erlinghagen. 361 S. ISBN 3-7616-1045-9

Bd 4: Kirchliches Schulrecht. Textsammlung mit einer Einleitung von Manfred Baldus. 922 S. ISBN 3-7616-1046-7

Bd 5: Verzeichnis der katholischen Schulen, Internate und Schülerheime in freier Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland. 258 S. ISBN 3-7616-1047-5

Bd 6: Joachim Dikow: Bibliographie katholische Schulen und Internate 1962-1992. 243 S. ISBN 3-7616-1048-3

Missionswissenschaft

Verbi Praecones. Festschrift für P. Karl Müller SVD zum 75. Geburtstag, hg. v. Kurt Piskaty / Horst Rzepkowski. – Nettetal: Steyler 1993. 397 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 56), kart. DM 58,00 ISBN 3-8050-0324-2; S. 13-19: Piskaty, Kurt; Karl Müller – Leben und Werk; S. 20-42: Döring, Heinrich: Die ekklesiologische Bedeutung der kontextuellen Theologie; S. 43-50: Lutzbetak, Louis J. SVD: „Inculturation“. A Call for Greater Precision; S. 51-70: Bevens, Stephen SVD: What Makes the „Heart of the Church“ Beat? Motives for Mission in Contemporary Church Teaching; S. 71-82: Sundermeier, Theo: Am Tisch kein Platz für Fremde? Das Herrenmahl in missionstheologischer Perspektive; S. 83-92: Camps, Arnulf OFM: The Organization of Hope. A Missiological Reflection on Current Theories and Situations of Otherness; S. 93-105: Kavunkal, Jacob SVD: Conversion and Baptism: A Disjunction Possible?; S. 106-123: Rzepkowski, Horst SVD: Bildkatechismen als ein Weg zur einheimischen Theologie; S. 125-136: Henkel, Willi OMI: Neuere Entwicklungen im ökumenischen Dialog in Lateinamerika. Eine

neue Haltung; S. 137-149: Vanoni, Gottfried SVD: Bibeltheologische Glossen zum Zeitschriftentitel „Stadt Gottes“; S. 150-165: Piepke, Joachim G. SVD: Die Mission Spaniens und Portugals im Amerika des 16. Jahrhunderts; S. 166-180: Metzler, Josef OMI: Der Fonds des Brevensekretariats im Vatikanischen Archiv. Eine Fundgrube missionsgeschichtlicher Information gezeigt am Beispiel der Evangelisierung Amerikas von Pius V. bis Klemens VIII. (1566-1605); S. 181-219: Rivinius, Karl Josef SVD: Bemühungen von Augustin Henninghaus um Maristen-Schulbrüder für sein Apostolisches Vikariat Süd-Shandong; S. 220-244: Stegmaier, Ortrud SSPS: Die alte Togomission der Steyler Schwestern 1897-1918; S. 245-252: Mercado, Leonardo N. SVD: Lusot and Filipino Philosophy; S. 253-277: Balz, Heinrich: „Geber“ und „Richter“. Hermeneutische Überlegungen zu J. Ittmanns Deutung der vorchristlichen Gotteserfahrung im Waldland von Kamerun; S. 287-293: Gesch, Patrick F. SVD: The Dynamic Element in Traditional Religion; S. 294-308: Schroeder, Roger SVD: Contextualization of Initiation in a Melanesian Community; S. 309-322: Mantovani, Ennio SVD: The Child and Melanesian Values; S. 323-332: Gzella, Henryk SVD: Inkulturation in der katholischen Kirche Indonesiens; S. 333-384: Prawdzyk, Werner SVD: Die Philosophisch-Theologische Hochschule St. Augustin als missionstheologische Sektion des Pontificio Ateneo Sant' Anselmo in Rom; S. 385-393: Striegel, Angelika: Karl Müller – Verzeichnis seiner missionswissenschaftlichen Veröffentlichungen 1953-1993

Anschriften der Mitarbeiter

Prof. DDr. Peter Antes, Seminar für Religionswissenschaft der Universität Hannover Wilhelm-Busch-Str. 22, D-30173 Hannover; Prof. Dr. Konrad Baumgartner, Blumenstr. 16, D-93138 Lappersdorf 2; Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, Himmelreichallee 25, D-48149 Münster; Prof. Dr. Dr. Gerhard Besier, Wiss.-Theol. Sem. der Univ. Heidelberg, Kisselgasse 1, D-69117 Heidelberg; Dr. Stefan Beulertz, Kochstr. 4, D-91054 Erlangen; Dr. Wilhelm Damberger, Vollmerweg 6, D-48159 Münster; Prof. Dr. Gerhard Dautzenberg, Löberstr. 9, D-35390 Gießen; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta 5, I-00153 Roma; Sr. Waltraud Herbristh, Edith-Stein-Karmel, Neckarhalde 64, D-72070 Tübingen; Andreas Holzem, Sem. f. Mittl. u. Neue Kirchengeschichte, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. William J. Hoyer, Inst. f. Lehrerbildung, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Ruhr-Universität, Dogm. Seminar, Postfach 102148, D-44721 Bochum; Prof. Dr. Hans Joachim Höhn, Seminar f. Kath. Theologie Wilhelm-Backhaus-Str. 1a, D-50931 Köln; Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Hattingerweg 5/1, D-78532 Tuttlingen; Prof. Dr. Klaus Lüdike, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerdt, Wacholderheide 2 (Gu), D-85137 Walting b. Eichstätt; Prof. Dr. Cornelius Mayer, Karl-Glückner-Str. 21, D-35394 Gießen; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, FB 1, Evang. Theologie, D-48143 Münster; Prof. Dr. Karl Heinz Neufeld, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Franz Nikolasch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. DDr. Rudolf Pesch, Herzog-Heinrich-Str. 18, D-80336 München 2; AOR Dr. Bruno H. Reifernath, Universität Koblenz, Seminar für Pädagogik, Rheinau 3-4, D-56075 Koblenz; Albert-Peter Rethmann, Domplatz 27, D-48143 Münster; Prof. Dr. Klemens Richter, Johannisstr. 8-10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Udo Schnelle, Sekt. Theol. der Univ. Halle-Wittenberg Universitätsplatz 8/9, D-06108 Halle/Saale; Prof. Richard Schröder, Theol. Fak. der Humboldt-Universität Evang. Theologie, Burgstr. 25, D-10178 Berlin; Priv.-Doz. Dr. Dr. Werner Schübler, Auf Schwarzfeld 3 a, D-54292 Trier; Dr. Hermann-Josef Stipp, Eberhard-Karls-Univ., Kath.-Theol. Seminar Keplerstr. 17, D-72074 Tübingen 1; Prof. Dr. Thomas Söding, Am Thie 7, D-31180 Giesen; Dr. Myriam Wijlens, Hermann-Hesse-Str. 20, D-48161 Münster.

Rezensionsexemplare bitte direkt senden an
review copies please send directly to / exemplaires de presse veuillez envoyer directement à

Theologische Revue – Schriftleitung
Johannisstraße 8-10 – D 48143 Münster

Unverlangt eingesandte Bücher werden nach Möglichkeit in die Bibliographie aufgenommen oder rezensiert.
Eine Verpflichtung hierzu wird jedoch von der Schriftleitung nicht übernommen. Gleiches gilt für unverlangt eingesandte Manuskripte.

Verlag und Anzeigen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Postanschrift: 48135 Münster.

Bezugspreise (jeweils zuzüglich Porto): Einzelheft 30,— DM, jährlich 158,— DM, Studenten-Abonnement 126,40 DM (im Inland jeweils 7 % MwSt. incl.)

© 1993 Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung GmbH & Co., Münster

Die Zeitschrift ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung, des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der Funksendung, der Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwertung, vorbehalten. Die Vergütungsansprüche des § 54, Abs. 2, UrhG, werden durch die Verwertungsgesellschaft Wort wahrgenommen.

Gesamtherstellung: Druckhaus Aschendorff, Münster, 1993

ISSN 0040-568X