theol

THEOLOGISCHE REVUE

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

Jährlich 6 Hefte | VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER | Jährlich DM 158,– / öS 1264,– / sFr 158,–

Nummer 5 | 1993 | 89. Jahrgang

Perry Schmidt-Leukel: Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht . . . . . Sp. 353

Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (Perry Schmidt-Leukel)
Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen (Markus Büker)
Waldenfels, Hans: Begegnung der Religionen. Theologische Versuche I (Wolfgang Gantke)
Theologische Realenzyklopädie, Bd XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh (Remigius Bäumer)

Exegese des AT und NT . . . . . Sp. 380
Preuß, Horst Dietrich: Theologie des Alten Testaments, Bd 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln / Bd 2: Israels Weg mit JHWH (Frank Crüsemann)
Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag (Joachim Becker)
Merklein, Helmut: Der erste Brief an die Korinther. Kap. 1–4 (Andreas Lindemann)
Probst, Hermann: Paulus und der Brief. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10) (Thomas Söding)

Kirchen- und Dogmengeschichte . . . Sp. 391
Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Dritter Bd, Teil 1, Buch III, Kap. 1–83 (William J. Hoye)
Euler, Walter Andreas: Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues (Hermann Schnarr)
Schleiermacher, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, Bd 3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802 (Reinhold Rieger)
Schleiermacher, Friedrich: Kritische Gesamtausgabe. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, Bd 10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften (Reinhold Rieger)
Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums (Reinhold Rieger)
Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec 18–22 août 1986. (Erdmann Sturm)
Riemer, Matthias: Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers (Reinhold Rieger)
Fischer, Konrad: Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers (Reinhard Rieger)

Fundamentaltheologie, Dogmatik . . Sp. 403
Krieger, David J.: The New Universalism. Foundations for a Global Theology (Edmund Arens)
Werbick, Jürgen: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen (Karl Josef Lesch)
Werbick, Jürgen: Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre (Jochen Hilberath)

Moraltheologie . . . . . Sp. 407
Küng, Hans: Projekt Weltethos (Peter Schallenberg)

Pastoraltheologie, Religionspädagogik . Sp. 408
La Dynamique Symbolique. L'apport d'une catéchèse pour ceux qui ne peuvent pas suivre (Ralph Sauer)
Fraas, Hans-Jürgen: Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie (Norbert Mette)

Missionswissenschaft . . . . . Sp. 410
Ching, Julia / Oxtoby, Willard G.: Moral Enlightenment. Leibniz and Wolff on China (Werner Promper)
Steyler Missionare in China. Bd IV: Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev.mus P. Wilhelm Gier SVD 1922. Beiträge zu einer Geschichte (Karl Josef Rivinius)
Janssen, Arnold SVD: Briefe nach Südamerika. Bd I: 1890–1899 (Karl Josef Rivinius)

Religionswissenschaft / Religionsphilosophie . . . . . Sp. 415
Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nânak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi (Günter Riße)
World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts. A Project of the International Religious Foundation (Günter Riße)
Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag (Günter Riße)
Iḫwān aṣ-Ṣafā': Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. (Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra) (Jean Clam)
Weier, Winfried: Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie (Richard Schaeffler)
Kirchberg, Julie: Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen (Richard Schaeffler)
Schweizer, Gerhard: Ungläubig sind immer die anderen. Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus (Basilius Doppelfeld)
Nevin, Thomas R.: Simone Weil. Portrait of a Self-Exiled Jew (Rolf Kühn)
Beyer, Dorothee: Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil (Rolf Kühn)

Biblische Motive in der modernen Literatur . . . . . Sp. 429
Habbel, Marie-Luise: „Diese Wüste hat sich einer vorbehalten". Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns (Georg Langenhorst)
Hartberger, Birgit: Das biblische Ruth-Motiv in deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts (Georg Langenhorst)

Christliche Spiritualität . . . . . Sp. 433
Wenn du deinem Gott begegnest. Erzählungen über Sich-Finden-Lassen, Suchen und Glauben (Siegfried Uhl)

Theologische Literatur . . . . . Sp. 433

Gd 128.4

Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht

von Perry Schmidt-Leukel, München

Es braucht heute nicht mehr eigens betont zu werden, daß die dialogische Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen längst zu einer der wichtigsten Aufgaben der Gegenwartstheologie avanciert ist. Sie ist begleitet von jener grundsätzlichen Reflexion auf das Selbstverständnis des Christentums in Relation zu den nichtchristlichen Religionen für die sich die Bezeichnung „Theologie der Religionen" eingebürgert hat. Insbesondere im anglo-amerikanischen Bereich wird seit etwas mehr als zwanzig Jahren ein „Pluralistisches Modell" in der Theologie der Religionen vertreten, das sich gegenüber bisherigen religionstheologischen Entwürfen durch die Preisgabe sowohl eines exklusiven Allein- als auch eines inklusiven Höchstgeltungsanspruchs auszeichnet und demgegenüber nach Wegen zu einer theologischen Würdigung genuin religiöser Vielfalt sucht: So glauben Vertreter einer „Pluralistischen Religionstheologie"[1] (im folgenden abgk. „PRT") an die Möglichkeit, daß

[1] Im anglo-amerikanischen Bereich wird hierfür häufig einfach die Bezeichnung „religious pluralism" verwendet, so daß jeweils anhand des engeren Zusammenhangs zu prüfen ist, ob mit „religious pluralism" die faktische Pluralität der Religionen gemeint ist oder die pluralistische Religionstheologie.

UB Tübingen
11 JAN 1994
ZKD

mehrere Religionen – gerade in ihrer Mannigfaltigkeit – gleichrangige, aber unterschiedliche Artikulationen eines echten Transzendenzbezugs verkörpern.

Die Diskussion um das „Pluralistische Modell" hat auf internationaler Ebene inzwischen längst eine solche Breite angenommen, daß eine vollständige Berichterstattung hier nicht möglich ist.[2] In einem merkwürdigen Mißverhältnis dazu gewinnt diese Debatte im deutschsprachigen Raum allerdings erst allmählich an Aufmerksamkeit. Dieser Situation entsprechend bezieht sich der folgende Literaturbericht in einem ersten Teil auf besonders substantielle Beiträge im anglo-amerikanischen Bereich und wird im zweiten Teil Veröffentlichungen pluralistischer Religionstheologen sowie die ersten Reaktionen in Deutschland vorstellen.

I.

Als die „Väter"[3] der PRT können Wilfred Cantwell Smith und John Hick angesehen werden. Beide sind von zunächst anders angesetzten Problemkreisen her zur Entwicklung der PRT vorgedrungen.

Für Smith war die Frage nach der Funktion des Religionsbegriffs in der theologischen und nicht-theologischen Religionswissenschaft leitend. Sie führte ihn zu dem Postulat, methodisch zu unterscheiden zwischen der individuellen religiösen Haltung des Gläubigen („*faith*") und den empirischer Forschung zugänglichen historischen Phänomenen („*cumulativ traditions*"), die gemeinhin als „Religionen" bezeichnet werden. Die „kumulativen Traditionen" mit ihren Institutionen, Heiligen Schriften, Lehren, Riten, Kunstwerken etc. können die persönliche Religiosität der Menschen, die in ihnen leben, unterhalten und artikulieren. Wird ihr „faith" nicht reduktionistisch, sondern als echte Gottesbeziehung gedeutet, dann erscheinen die „kumulativen Traditionen" als Wege, deren sich Gott gleichermaßen zu seiner Offenbarung bedient. Theologie, verstanden als nicht-reduktionistische Religionswissenschaft, muß danach streben, diesen einen, aber in vielfältigen Formen auftretenden „faith" im Licht der gesamten Religionsgeschichte und in einem universalen Kolloquium der Gläubigen zu thematisieren – sie muß zur „Welt-Theologie" werden.

Diese hier nur äußerst grob charakterisierten Überlegungen hat Smith in zahlreichen Aufsätzen und einigen wichtigen Buchveröffentlichungen entfaltet.

Grundlegend ist sein moderner Klassiker *The Meaning and End of Religion. A Revolutionary Approach to the Great Religious Traditions*, New York 1963 (seither mehrere Neuauflagen, darunter 1978 mit einem Vorwort von John Hick). Ungefähr zur gleichen Zeit erschien – mit einem noch stärkeren theologischen Akzent – *The Faith of Other Men*, Toronto 1962; erw. Ausgabe: New York 1963. Die Linie wurde weiterverfolgt in: *Questions of Religious Truth*, London 1967. Eine Reihe wichtiger Essays zu grundsätzlichen methodologischen Fragen erschienen gesammelt in *W. G. Oxtoby* (ed.), *Religious Diversity. Essays by Wilfred Cantwell Smith*, New York 1976. Danach publizierte Smith in rascher Folge eine Trilogie, die die theologischen Konsequenzen seines Ansatzes mit großer Deutlichkeit zog: *Belief and History*, Charlottsville 1977, *Faith and Belief*, Princeton 1979 und *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Philadelphia 1981. Dieses letztgenannte Werk empfiehlt sich besonders für einen ersten Einblick in die PRT von Smith.

Unter den Monographien, die sich mit Smith auseinandersetzen, seien genannt:

W. I. Nicholson, *Toward a Theology of Comparative Religion: A Study in the Thought of Hendik Kraemer and Wilfred Cantwell Smith*, Ann Arbor 1979 und E. J. Hughes, *Wilfred Cantwell Smith. A Theology for the World*, London 1986. Eine Festschrift, deren Beiträge explizit auf das Werk von Smith eingehen, erschien als *F. Whaling* (ed.), *The World's Religious Traditions. Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, Edinburgh 1984. Hier finden sich auch weitere umfangreiche bibliographische Hinweise.

Nach John Hicks eigener Auskunft war neben persönlichen Begegnungen mit gelebter nichtchristlicher Religiosität der Einfluß von Smith für ihn einer der entscheidenden Faktoren, die ihn zur Entwicklung einer PRT führten. Vor allem aber waren es die offenen Sachfragen, die sich aus seinen bisherigen Arbeiten zur Theologie und Religionsphilosophie ergeben hatten, die in die Richtung einer PRT drängten: In seinem frühen Hauptwerk *Faith and Knowledge* (1. Aufl. 1957, seither – wie alle wichtigen Werke Hicks – in mehreren Neuauflagen) hatte Hick in Auseinandersetzung mit der Religionskritik der Analytischen Philosophie den Glauben als das interpretative Element innerhalb der religiösen Erfahrung bestimmt und auf der Kognitivität der entsprechenden Glaubensannahmen insistiert. Im Anschluß daran galt es, die Rationalität des auf diese Weise rekonstruierten Glaubens zu klären. In *Evil and the God of Love* (1. Aufl. London 1966) setzte sich Hick mit der Theodizee-Problematik als dem gewichtigsten Einwand gegen die Rationalität des Glaubens auseinander, und in *Arguments for the Existence of God*, London 1970, diskutierte Hick die Frage der Beweisbarkeit Gottes. Das Resultat beider Arbeiten war, daß der Glaube an die Existenz Gottes weder widerlegbar noch beweisbar ist, und daher die in religiöser Erfahrung wurzelnden Glaubensannahmen als rational gerechtfertigte Hypothesen zu gelten haben.

Dieses Resultat war jedoch von zwei Gegeneinwänden bedroht, die unmittelbar in die religionstheologische Problematik führten: Ist nicht die Vielfalt der religiösen Glaubensannahmen, die allesamt aus religiöser Erfahrung resultieren, ein Argument gegen ihre Wahrheitsansprüche insgesamt, so daß sich die Religionen quasi gegenseitig widerlegen? Und war nicht der im Zusammenhang mit der Theodizee-Problematik verteidigte Glaube an einen gegenüber allen Menschen gütigen Gott durch die Annahme eines exklusiven Heilsweges erneut infrage gestellt?

Im Horizont dieser beiden Fragen (und – wie gesagt – unter dem Einfluß von Smith sowie seiner eigenen Kontakte mit den Anhängern anderer Religionen[4]) entwarf Hick ab 1970 in einer Serie von Aufsätzen seine Version der PRT.

Die meisten von ihnen erschienen sukzessive in den folgenden Sammelbänden: *God and the Universe of Faiths* (1. Aufl. London 1973), *God Has Many Names* (1. Aufl. London 1980; erheblich erweiterte US-Ausgabe Philadelphia 1982), *The Second Christianity*, London 1983, *Problems of Religious Pluralism*, 1. Aufl. London 1985. Besonders der letztgenannte Bd bringt eine angesichts erster kritischer Einwände vertiefte Darstellung der PRT und empfiehlt sich zur Einführung. Der darin enthaltene Essay „A Philosophy of Religious Pluralism" (es handelt sich um einen Nachdruck von Hicks Beitrag zur Festschrift für W. C. Smith) bietet die beste mir bekannte Kurzfassung der Position John Hicks. Dieser Aufsatz ist auch enthalten in der von *Paul Badham* hg. Aufsatzsammlung: *John Hick, A John Hick Reader*, London 1990, dessen vorzügliche Auswahl einen guten Einstieg in das Gesamtwerk Hicks erlaubt. Ein Opus Magnum seiner religionstheologischen Position, in dem Hick auch erneut in großem Umfang seinen ursprünglichen Überlegungen zur religiösen Epistemologie und zur Frage der Kognitivität religiöser Rede aufgreift und teilweise reinterpretiert, ist die Buchform seiner Gifford-Lectures (1986/87): *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989. Dieses Werk hat in kürzester Zeit weltweit ein solches Echo ausgelöst, wie es nur bei ganz wenigen theologischen Arbeiten der Fall ist, und es gehört zweifellos zu den herausragenden theologischen Arbeiten dieses Jahrhunderts. Wird der deutschsprachige Leser auch bei diesem Werk, wie schon bei allen anderen Klassikern von Smith und Hick, wieder einmal vergeblich auf eine Übersetzung warten müssen?

Zwei Seitenlinien der PRT Hicks dürfen nicht unerwähnt bleiben.

Sowohl in „Faith and Knowledge" als auch in „Evil and the God of Love" hatte Hick die Bedeutung der Individual-Eschatologie herausgestellt: zum einen für die Bewahrung der Kognitivität christlicher Glaubensannahmen, zum anderen für die Lösung der Theodizee. Im Horizont seiner neu gewonnenen PRT legte Hick nun in *Death and Eternal Life* (1. Aufl London 1976) eine intensive Behandlung eschatologischer Fragen vor, die konsequent wichtige Einsichten anderer Religionen einbezieht. Das Ergebnis ist eine der umfassendsten und anregendsten Studien auf dem Gebiet der Eschatologie, die zugleich sehr gut die Chancen eines interreligiösen Horizonts für die Behandlung systematischer Probleme illustriert.

Die andere Seitenlinie betrifft die Christologie. Die These, wonach die einzigartige Superiorität des Christentums durch die Christologie zwangsläufig vorgegeben sei, veranlaßte Hick zu einer immer intensiver und radikaler verlaufenden Auseinandersetzung mit christologischen Fragen. Wichtige Aufsätze zu dieser Thematik sind in den oben genannten Sammelbänden enthalten. Darüber hinaus ist vor allem auf den von Hick hg. Bd *The Myth of God Incarnate*, London 1977 und den unmittelbar daran anschließenden Diskussionsband (mit mehreren Stellungnahmen Hicks) *M. Goulder* (ed.), *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, Grand Rapids 1979, hinzuweisen. Wei-

[2] Der vorliegende Bericht wurde im Februar 1993 abgeschlossen. Für einige wichtige Hinweise danke ich Herrn Dr. R. Bernhardt. Zu weiteren Literaturberichten und Bibliographien vgl. R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch, Hamburg 1990, 303–335; dies. (Hg.) Engel – Elemente – Energien. Religionen im Gespräch 2, Hamburg 1992, 526–590, 675–714.

[3] Auf die Debatte um theologische „Vorläufer" dieses Modells – wie sie vereinzelt geführt wird – gehe ich hier nicht ein, sondern beschränke mich auf jene Autoren, die unmittelbar an der Ausgestaltung dieses Modells beteiligt sind.

[4] Vgl. hierzu den autobiographischen Essay in J. Hick, God Has Many Names, Philadelphia 1982, 13–28.

tere Diskussionen der Christologie auf dem Hintergrund seiner voll entwickelten Fassung der PRT enthalten die Beiträge von Hick in *S. Davis* (ed.), *Encountering Jesus. A Debate on Christology*, Atlanta 1988. Für 1993 sind eine eigene Monographie von Hick zur Frage der Christologie mit dem Titel *The Metapher of God Incarnate* (London: SCM Press) sowie ein weiterer Aufsatzband zur PRT: *Disputed Questions in Theology and Philosophy of Religion* (London: Macmillan, New Haven: Yale University Press) angekündigt.

In zahlreichen Diskussionen hat Hick in den letzten Jahren seine Version der PRT gegen Kritik verteidigt und dabei immer präziser gefaßt. Es würde zu weit führen, diese alle aufzuzählen, aber einige besonders aufschlußreiche Beiträge seien doch noch genannt.

In Hicks religionsphilosophischem Standardwerk *Philosophy of Religion*, findet sich in der dritten (Englewood Cliffs 1983) und vierten Auflage (1990) ein gegenüber den vorangegangenen Auflagen jeweils neu geschriebenes Kap. zum Thema der widerstreitenden Wahrheitsansprüche der Religionen. Verteidigungen seiner Thesen im direkten Austausch mit Kritikern enthalten die Beiträge Hicks in: *L. J. Tessier* (ed), *Concepts of the Ultimate*, London 1989 und in den folgenden Zeitschriften: *Faith and Philosophy 5 (1988) no. 4, Modern Theology 6 (1990) no. 2; 7 (1991) no. 1.* In *H. Hewitt* (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies in the Work of John Hick*, London 1991, setzt sich Hick mit den Beiträgen von 17 Autoren auseinander, die kritisch zu seinem Gesamtwerk Stellung beziehen. Eine der persönlich gefärbtesten Darlegungen seiner Theologie gibt Hick in dem aufwühlenden Streitgespräch mit dem ehemaligen Theologen Michael Goulder, nach dessen Konversion zu einer atheistischen Weltanschauung: *Michael Goulder, John Hick, Why Believe in God?*, London 1983. Gemeinsam mit *Hasan Askari* hat Hick 1985 den Sammelband *The Experience of Religious Diversity* (Aldershot) hg., in dem die PRT in den Kontext einer interreligiösen Erörterung gestellt wird. Auf den Trialog zwischen den drei monotheistischen Religionen bezieht Hick seine Thesen in dem gemeinsam mit *E. S. Meltzer* hg. Bd *Three Faiths – One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, London 1989. Eine Festschrift zum siebzigsten Geburtstag gab *Avind Sharma* unter dem Titel: *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick*, London 1992, heraus.

Die von Smith und Hick initiierte PRT fand bedeutsame Befürworter, die diese z. T. in eigenen Varianten fortführten.

Einflußreich wirkte vor allem die Arbeit des Hick-Schülers Alan Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*, London 1983. Hier wurde die seither weit verbreitete Klassifikation der religionstheologischen Modelle in Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus eingeführt[5] und die PRT als die überlegene Position vorgestellt.

Mit seinem Werk *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (1. Aufl. New York 1985) reihte sich der katholische Theologe Paul Knitter in den Kreis der religionstheologischen Pluralisten ein. Seine Weiterentwicklung der theozentrischen Fundierung der PRT zu einer „Soteriozentrik" hat Knitter expliziert in: P. Knitter, *Dialogue and Liberation. Foundations for a Pluralist Theology of Religions. The 1987 Frances Younker Vosburgh Lectures*, in: The Drew Gateway 58/1, 1988.

Im Anschluß an eine 1986 abgehaltene Konferenz gaben John Hick und Paul Knitter gemeinsam den als Streitschrift für die PRT konzipierten Bd *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1987, heraus. Neben Beiträgen von Hick, Knitter und Smith enthält dieser Bd Beiträge von einer ganzen Garde renomierter Theologen, die sich hiermit, trotz divergierender Standpunkte im jeweiligen Ansatz, insgesamt hinter das Projekt der PRT stellten: Gordon Kaufman, Langdon Gilkey, Stanley Samartha, Raimundo Panikkar, Seiichi Yagi, Rosemary Radford Ruether, Marjorie Hewitt Suchocki, Aloysius Pieris und der Tillich-Nachfolger Tom Driver.

Im gleichen Jahr erschien unter der Hg.schaft von Leonard Swidler der Dokumentationsband eines religionstheologischen Symposions von 1984: *Toward an Universal Theology of Religion*, New York 1987, in dem der engagierte Ökumeniker Swidler, Gründer und Hg. des „Journal of Ecumenical Studies", gemeinsam mit Smith, Panikkar und Knitter die PRT unter anderem gegen John Cobb und Hans Küng verteidigten. Seine Form der PRT hat Swidler inzwischen detailliert dargestellt in dem umfangreichen Werk *After the Absolute. The Dialogical Future of Religious Reflection*, Minneapolis 1990. Die Verquickung von Religionstheologie und interreligiösem Dialog diskutieren teilweise kontrovers Leonard Swidler, John Cobb, Paul Knitter und Monika Hellwig in dem gemeinsamen Buch *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, London, Philadelphia 1990.

Für Raimundo Panikkars Wechsel von einer ehemals inklusivistischen zu einer pluralistischen Position mit recht eigenwilliger Färbung ist neben seinen Beiträgen in den genannten Bänden „The Myth of Christian Uniqueness" und „Toward a Universal Theology" auch sein Beitrag in dem von Paul Knitter hg. Sammelband: *Pluralism and Oppression: Theology in World Perspective*, Lanham 1991, aufschlußreich.

Stanley Samartha hat seine religionstheologische Position vor allem im Hinblick auf die Christologie verdeutlicht in: *S. Samartha, One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology*, New York 1991.

Eine weitere Erläuterung des Zusammenhangs zwischen der von Gordon Kaufman vertretenen konstruktivistischen Methode und seiner Version der PRT darf man erwarten von der für 1993 angekündigten Veröffentlichung: *G. Kaufman, In Face of Mystery*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

Die PRT fand – wie bereits angedeutet – keineswegs nur Zustimmung. Im folgenden seien einige wichtige Veröffentlichungen ihrer Gegner genannt.

Sir Norman Anderson setzte sich in *Christianity and World Religions*, Leicester, Downers Grove 1984, auf der Basis einer gemäßigt exklusivistischen Position scharf und ausführlich mit Hick auseinander. Ebenfalls von einer exklusivistischen Basis aus argumentiert Harold Netland in seinem als Antwort an Hick konzipiertem Werk: *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, Grand Rapids 1991.

Ausschließlich der Kritik an Hick gewidmet sind: Terry Mathis, *Against John Hick: An Examination of his Philosophy of Religion*, New York, London 1985; Gavin D'Costa, *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*, New York, London 1987; Chester Gillis, *A Question of Final Belief: John Hick,s Pluralistic Theory of Salvation*, London, New York 1989 und Gregory H. Carruthers, *The Uniqueness of Jesus Christ in the Theocentric Model of the Christian Theology of World Religions: An Elaboration and Evaluation of the Position of John Hick*, Lanham 1990. Gavin D'Costa, ein ehemaliger Schüler Hicks, hat seine eigenen religionstheologischen Auffassungen, die sich als Fortführung der Überlegungen Rahners verstehen, in kritischer Diskussion der drei Modelle des Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus dargelegt in: *Theology and Religious Pluralism*, Oxford, New York 1986. In zahlreichen Aufsätzen hat sich D'Costa seither als einer der ernstzunehmendsten Kritiker Hicks und als wichtiger Vertreter eines religionstheologischen Inklusivismus etabliert.

Besonders der konzertierte Vorstoß durch Hick/Knitters Sammelband „The Myth of Christian Uniqueness" provozierte eine entsprechend heftige Reaktion. Verteidiger exklusivistischer und inklusivistischer Positionen, darunter Gavin D'Costa, M. M. Thomas, John Cobb, Wolfhart Pannenberg, Monika Hellwig, J. A. DiNoia, Leslie Newbigin, Jürgen Moltmann, Paul Griffith und Kenneth Surin, antworteten hierauf in dem von *G. D'Costa* hg. Bd: *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, New York 1990. Seine Kritik, die von einer grundsätzlichen Übereinstimmung mit dem dialogischen Anliegen der PRT aus vorgetragen wird, hatte John Cobb bereits deutlich in *Beyond Dialogue*, Philadelphia 1982, sowie in seinen Beiträgen zu mehreren der oben genannten Sammelwerke vorgetragen. Besonders heftige Ablehnung der PRT bis hin zum Vorwurf des Unglaubens wurde mehrfach von Leslie Newbigin bekundet: so neben seinem Beitrag in D'Costas Christian Uniqueness Reconsidered zuletzt in Newbigins umfangreichen Werk *The Gospel in a Pluralist Society*, Grand Rapids, Geneva 1989. Entschieden gegen die PRT gerichtet sind auch die beiden Monographien S. M. Heim, *Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World*, Valley Forge 1985, und C. E. Braaten, *No Other Gospel! Christianity among the World's Religions*, Minneapolis 1992. In die Frage, inwiefern die Wahrnehmung der religiösen Pluralität eine Herausforderung an alle großen Religionen darstellt, ordnet Harold Coward die Diskussion um die PRT ein in seiner Studie: *Pluralism. Challenge to World Religions*, New York 1985.

Für zahlreiche Gegner der PRT dient als wichtige Stütze jene Dogmenhermeneutik, die der prominente lutherische Theologe George Lindbeck in seiner vielbeachteten Studie *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984, vorgelegt hat. Lindbeck selbst wendet sich hierin unter anderem gegen die These, die unterschiedlichen religiösen Glaubensvorstellungen seien pluraler Ausdruck einer letztlich identischen religiösen Erfahrung. Seither wurde diese Kritik häufig von Gegnern der PRT übernommen und auf diese übertragen. Demgegenüber hat jedoch John Hick wiederholt betont, daß er nicht – wie er im Anschluß an Lindbecks Buch häufig mißverstanden wurde – eine identische Erfahrung für alle Religionen postuliert, sondern verschiedene und gerade durch die religiösen Glaubensannahmen unterschiedlich strukturierte Erfahrungen mit der gleichen transzendenten Wirklichkeit.

Unter den neueren Monographien, in denen zur PRT teils ablehnend und teils befürwortend Stellung genommen wird, sind weiterhin folgende religionstheologische Arbeiten zu nennen:

Paul Varo Martinson, *A Theology of World Religions*, Minneapolis 1987; M. M. Thomas, *Risking Christ for Christ's Sake. Towards an Ecumenical Theology of Pluralism*, Geneva 1987; David Lochhead, *The Dialogical Imperative. A Christian Reflection on Interfaith Encounter*, New York 1988; Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths*, New York 1989; Michael Barnes, *Christian Identity and Religious Pluralism. Religions in Conversation*, London 1989; Eugene Hillman, *Many Paths. A Catholic Approach to Religious Pluralism*, New York 1989; Glyn Richards, *Towards a Theology of Religions*, London 1989; John Tully and Denise Lardner Carmody, *Christian Uniqueness and Catholic Spirituality*, New York 1990; David Tracy, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987; Ders., *Dialogue with the Other. The Inter-Religious Dialogue*, Louvain 1990; Jacques Dupuis, *Jesus Christ at the Encounter of World Religions*, New York 1991; Paul J. Griffith, *An Apology for Apologetics*, New York 1991; Schubert Ogden, *Is There Only One True Religion or Are There Many?*, Dallas 1992; Maurice Wiles, *Christian Theology and Interreligious Dialogue*, London 1992; J. A. DiNoia, *The Diversity of Religions. A Christian Perspective*, Washington 1992.

Aus dem Rahmen dieser Studien fällt die Arbeit von Ninian Smart und Steven Konstantine, *Christian Systematic Theology in a World Context*, Lon-

[5] Vgl. hierzu meine Diskussion dieses Schemas in meinem Beitrag: P. Schmidt-Leukel, Zur Klassifikation religionstheologischer Modelle, in: Catholica 47 (1993) 163–183.

don 1991, da sie nicht bei den allgemeinen religionstheologischen Erörterungen stehen bleibt. Im Sinne eines weit gefaßten Inklusivismus, der jedoch manche Anregung aus der Arbeit der Pluralisten aufgreift, versuchen Smart und Konstantine, was von vielen Religionstheologen heute als der künftige Weg systematischer Theologie beschrieben wird und schon dem späten Tillich als Programm vorschwebte: Die Erkenntnisse und Auffassungen anderer Religionen unmittelbar in die Diskussion christlich-dogmatischer Probleme einzubeziehen!

Während die genannten Arbeiten die PRT vor allem im Kontext der Suche nach befriedigenden religionstheologischen Entwürfen und den dialogischen Erfordernissen der aktuellen pluralistischen Situation erörtern, hat die PRT auch Beachtung gefunden in primär religionsphilosophisch orientierten Werken.

Vorwiegend im Hinblick auf Fragen religiöser Epistemologie wird die Position der PRT mitbehandelt in: J. Runzo, *Reason, Relativism and God*, London 1986; J. Kellenberger, *God-Relationships With and Without God*, London 1989; W. Placher, *Unapologetic Theology. A Christian Voice in a Pluralist Conversation*, Westminster 1989; Hendrik M. Vroom, *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspektives*, Grand Rapids, Amsterdam 1989. Als eine Gefährdung des traditionellen Theismus sieht und bekämpft Brian Hebblethwaite die PRT in: *The Ocean of Truth. A Defence of Objective Theism*, Cambridge 1988. Keith Ward, der in Oxford Dogmatik lehrt, befaßt sich mit der PRT im Zusammenhang seiner Studie über die für den Theismus zentrale Frage nach der Möglichkeit göttlichen Handelns in der Welt: *Divine Action*; London 1990. Nachdem Ward der PRT zunächst sehr kritisch gegenüberstand, hat er – nach erneuter Abwägung der Argumente – in seiner jüngsten Arbeit: A Vision to Pursue: Beyond the Crisis in Christianity, London 1991, eine eigene Variante der PRT vertreten. Im weiteren Zusammenhang philosophiegeschichtlicher Strömungen geht Terry F. Godlove Jr., *Religion, interpretation and diversity of belief. The framework model from Kant to Durkheim and Davidson*, Cambridge 1989, auch kurz auf die PRT ein. Aus der Sicht eines hinduistisch-religionsphilosophischen Standpunktes stimmt Arvind Sharma der PRT weitgehend zu in: *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*, London 1990.

Darüber hinaus wird die PRT in den folgenden, teils recht umfangreichen Sammelbänden unter jeweils verschiedenen Aspekten beleuchtet:

J. Hick (ed.), *Truth and Dialogue. The Relationship between World Religions*, London 1974; G. H. Anderson, T. F. Schransky (eds.), *Christ's Lordship and Religious Pluralism*, New York 1981; L. Rouner (ed.), *Religious Pluralism*, Notre Dame 1984; J. P. Rajashekar (ed.), *Religious Pluralism and Lutheran Theology* (LWF Report 23/24), Geneva 1988; A. Walker (ed.), *Different Gospels*, London 1988; M. Darrol Bryant (ed.), *Pluralism, Tolerance and Dialogue: Six Studies*, Waterloo 1989; F. W. Klos, C.L. Nakamura, D. F. Martensen (ed.), *Lutherans and the Challenge of Religious Pluralism*, Minneapolis 1990; I. Hamnett (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, London 1990; P. Mojzes, L. Swidler (ed.), *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, New York 1990; Dan Cohn-Sherbok (ed.), *Many Mansions*, London 1992.

Eine ganze Reihe international führender theologischer und religionsphilosophischer Zeitschriften haben der PRT eigene Themenhefte gewidmet.

Oben wurde bereits hingewiesen auf die Hefte von Faith and Philosophy und Modern Theology, in denen es primär um die Position Hicks geht. Zentral auf die PRT Hicks beziehen sich auch die Beiträge in *The Journal of Religion 70 (1990) no 4. Faith and Philosophy 6 (1989) no. 2* befaßt sich mit den von der PRT aufgeworfenen Fragen in einem weiteren religionstheologischen Zusammenhang. *International Review of Mission 78 (1988) no. 307* behandelt anläßlich des fünfzigsten Jahrestages der Weltmissionskonferenz von Tambaram das Thema „Mission in a Religiously Plural World" und gibt unter anderem eine Kontroverse zwischen W.C. Smith und L. Newbigin wieder. *Journal of Ecumenical Studies 24 (1987) no. 1* ist den Fragen der Christologie im Kontext der PRT gewidmet; *26 (1989) no. 1* handelt über „Universality and Uniqueness in the Context of Religious Pluralism". In *Anglican Theological Review 74 (1992) no. 4* diskutieren P. Knitter, C. Braaten, R. Schreiter und S. Nishi auf dem Hintergrund der PRT über die theologische Ausbildung angesichts des Pluralismus der Religionen.

Die enorme, weltweite Intensivierung religionstheologischer Fragen hat zur Entstehung zwei neuer englischsprachiger Zeitschriften geführt, in deren Heften sich durchgängig auch Auseinandersetzungen mit der PRT und ihren Vertretern finden: *The Journal of Religious Pluralism*, vol. 1 (1991), hg. von A. Sharma (Montreal) und K. M. Dugan (San Diego), sowie: *Studies in Interreligious Dialogue*, vol. 1 (1991), hg. von H. Vroom (Amsterdam).

Schließlich gibt es eine Fülle von einzelnen Aufsätzen zur PRT an verstreuten Fundorten, auf die hier nicht alle eingegangen werden kann. Wenigstens drei Arbeiten, die für die Entwicklung von Hicks Denken wichtig waren, seien jedoch eigens genannt, nämlich:

Peter Byrne, *John Hick's Philosophy of World Religions*, in: Scottish Journal of Theology 35 (1982) 289–301, Philip Almond, *John Hick's Copernican Theology of Religion*, in: Theology 86 (1983) 36–41 und Paul Griffith, Delmas Lewis, *On Grading Religions, Seeking Truth, and Being Nice to People – A Reply to Prof. Hick*, in: Religious Studies 19 (1983) 75–80. Und wegen ihres besonders herausragenden Niveaus in der kritischen Beschäftigung mit der PRT sei abschließend noch verwiesen auf Keith Ward, *Truth and the Diversity of Religions*, in: Religious Studies 26 (1990) 1–18 und Peter Byrne, *A Religious Theory of Religion*, in: Religious Studies 27 (1991) 121–132.

II.

Inzwischen liegen einige Veröffentlichungen pluralistischer Religionstheologen in deutscher Sprache vor, auch wenn insgesamt bisher relativ wenig übersetzt wurde. Sieht man einmal von einem äußerst kleinen Kreis wirklicher Kenner der PRT ab, so gilt für die theologische Fachwelt, sofern sie die PRT überhaupt wahrnimmt, daß die Rezeption Einseitigkeiten zeigt, die vermutlich mit der völlig ungenügenden Repräsentation der wichtigsten Vertreter PRT in deutscher Sprache zusammenhängen dürften. Kein einziges der Hauptwerke von W. C. Smith und J. Hick wurde bisher ins Deutsche übersetzt! Überdies sind einige der vorhandenen Übersetzungen aus dem Umkreis der PRT teils gekürzt, teils sprachlich recht unbefriedigend. Als Folge davon wird in Deutschland häufig nicht zur Kenntnis genommen, daß die PRT das Resultat langer, tiefgreifender und umfassender Erörterung systematischer Fragestellungen ist – wie etwa bei Smith der Frage nach dem Religionsbegriff, dem Glaubensverständnis und dem theologischen oder reduktionistischen Charakter der Religionswissenschaft, bei Hick der Frage nach der Rationalität und Kognitivität des Glaubens, sowie dem damit verbundenen Versuch, eine kohärente Religionsphilosophie zu entwerfen. Statt dessen besteht die Gefahr, die PRT auf ihre praktischen Komponenten zu verkürzen und im Sinne einer oberflächlich pragmatischen Zweck-Ideologie zur gesellschaftspolitischen Bewältigung der religiös-pluralen Situation mißzuverstehen! Es gibt im Umfeld der PRT Strömungen, auf die diese Charakteristik zutrifft. Doch insgesamt ist damit das Anliegen der PRT nicht richtig erfaßt.

Eine erste Bekanntschaft mit der PRT und den unterschiedlichen Richtungen unter ihren Vertretern ermöglicht der von Reinhold Bernhardt hg. Reader *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991.

Neben einer guten Einleitung von Bernhardt selbst enthält dieser Reader Texte von W. C. Smith (ein Auszug aus „Faith and Belief"), J. Hick (ein Auszug aus „An Interpretation of Religion"), A. Race, P. Knitter, L. Swidler, G. Kaufman, R. R. Ruether, S. Samartha. Der Bd umfaßt jedoch auch einige Beiträge deutschsprachiger Theologen: Heinrich Ott, Michael von Brück, Andreas Grünschloß, Theo Sundermeier und Rudolf Ficker, die der PRT wohl alle mit Interesse, aber nicht mit der gleichen Sympathie gegenüberstehen.

Neben dem genannten Textauszug in „Horizontüberschreitung" liegen von W. C. Smith in deutscher Sprache nur noch sein älteres Werk: *Der Islam in der Gegenwart*, Frankfurt a.M., Hamburg 1963, und drei ebenfalls recht alte, zum Verständnis von Smith jedoch instruktive und sachlich immer noch aktuelle Aufsätze vor: *Die Orientwissenschaft an einer Univ. des Westens*, in: Diogenes 16 (1957) 522–530, der programmatische und einflußreiche Artikel: *Vergleichende Religionswissenschaft: Wohin – warum?*, in: M. Eliade, J. M. Kitagawa (Hg.), Grundfragen der Religionswissenschaft: Acht Studien, Salzburg 1963, 75–105, 239–256, und schließlich Smith's Antrittsvorlesung an der Harvard-University: *Das erwachende Selbstbewußtsein von der geschichtlichen Vielfalt der Religionen*, in: R. Thomas (Hg.), Religion und Religionen (FS f. Gustav Mensching), Bonn 1967, 190–208.

Von den Werken J. Hicks wurde die US-amerikanische Version der Aufsatzsammlung „God Has Many Names" als *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge 1985, übersetzt sowie der von Hick hg. Bd „The Myth of God Incarnate" als *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979. Aus der neueren Phase im Denken Hicks stammt sein Aufsatz „Religious Pluralism and Salvation", von dem eine sehr rauhe und mit einigen groben Fehlern behaftete Übersetzung mit dem Titel *Religiöser Pluralismus und Erlösung*, in: R. Kirste, P. Schwarzenau, U. Tworuschka (Hg.), Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch. Jahrbuch für interreligiöse Begegnung 1 (1990/91) 25–40, enthalten ist. Aus der vorpluralistischen Phase Hicks sind drei Texte zur Kognitivität und Rationalität des Glaubens übersetzt, die einen guten Einblick in jene ursprüngliche Ausgangsposition Hicks ermöglichen, die – wie weiter oben kurz skizziert – schließlich zur Entwicklung der pluralisti-

schen Hypothese führte. Dabei handelt es sich um: *Theologie und Verifikation* und: *Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens*, beide in: I. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens, München 1974, 146–166 und 229–237; sowie: *Verifikation im Jenseits*, in: N. Hoerster (Hg.), Glaube und Vernunft, München 1979, 184–190, inzwischen neu aufgelegt in Reclams Universal-Bibliothek.

P. Knitters „No Other Name?" erschien in deutscher Sprache unter dem Titel *Ein Gott – viele Religionen*, München 1988 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 234–240). Gegenüber der Originalausgabe wurde der Text der deutschen Ausgabe leicht überarbeitet und wesentlich gekürzt. So wurde z. B. die im Original ca. 50 S. umfassende Auseinandersetzung mit den Religionstheorien von Troeltsch, Toynbee und Jung auf 8 S. reduziert und die kritische Diskussion der bisherigen, nicht-pluralistischen Religionstheologien von 70 S. auf 10 S. zusammengestrichen.[6] Für die Begründung der PRT ist jedoch die Kritik der vorangegangenen religionstheologischen Entwürfe essentiell. Wer also bei der Lektüre der deutschen Ausgabe von Knitters Buch ein argumentatives Begründungsdefizit verspürt, sollte bedenken, daß dies nicht auf eine vermeintlich amerikanische Oberflächlichkeit zurückzuführen ist, sondern auf die Geschäftspolitik deutscher Theologie-Verlage und die Leseerwartung, an der sich jene offensichtlich orientiert. Dieser Hinweis ist umso gewichtiger, als es vorläufig immer noch primär dieses Buch ist, über das die PRT in Deutschland überhaupt zur Kenntnis genommen und beurteilt wird. Neben diesem Buch und dem in „Horizontüberschreitung" enthaltenen Aufsatz liegen noch einige weitere Artikel Knitters zur PRT in deutscher Sprache vor: *Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion? Eine römisch-katholische Antwort*, in: Concilium 16 (1980) 397–405; *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: Concilium 22 (1986) 63–69; *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: Ev. Theol. 49 (1989) 505–516; *Wohin der Dialog führt. Grundfragen einer Theologie der Religionen*, in: Ev. Komm. 23 (1990) 606–610; *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Ansichten zum Religiösen Pluralismus*, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 230–237; *Das eine und die vielen Fenster Gottes*, in: Publik Forum, H. 16 (1992) 14–16; *Die Wahrheit der Andersgläubigen glauben*, in: Publik Forum, H. 17 (1992) 18f.

Noch weitaus radikaler als Knitters Buch wurde die bisher ausführlichste religionstheologische Studie von L. Swidler bei der Übersetzung gekürzt. L. Swidler, *Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Weltanschauungen und Religionen leben*, Regensburg, München 1992, ist ein Extrakt aus „After the Absolute", der nur noch ca. 30 % des Originals ausmacht. Nicht unmittelbar auf die PRT bezogen, aber mit der religionstheologisch sehr wichtigen Frage der Christologie befaßt, ist L. Swidler, *Der umstrittene Jesus*, Stuttgart 1989 (vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 443–444), eine Übersetzung von Swidlers „Jeshua. A Model for Moderns" (1988). Bereits 1984 veröffentlicht wurde ein wichtiger Aufsatz Swidlers zu seinem Dialog-Verständnis: *Wahrheitsfindung im Dialog*, in: Una Sancta 39 (1984) 201–218. In dialogischer Form nochmals aufgegriffen findet sich dieselbe Thematik bei L. Swidler, S. Fritsch-Oppermann, *Was heißt Dialog? Ein Gespräch zwischen einem katholischen Christen und einer evangelischen Christin*, in: R. Kirste u. a. (Hg.), Engel – Elemente – Energien. Religionen im Gespräch 2, Hamburg 1992, 117–157.

Von Raimundo Panikkar liegen mehrere Werke in deutscher Sprache vor, doch stammen diese zumeist aus seiner inklusivistischen Phase. Zu Panikkars neuen, der PRT zuzuordnenden Schriften, gehören jedoch sein Beitrag aus Hick, Knitter (Hg.), The Myth of Christian Uniqueness, von dem sich in überarbeiteter Form eine deutsche Übersetzung in: R. Panikkar, *Der Weisheit eine Wohnung bereiten* (hg. von Chr. Bochinger), München 1991, 133–187, findet und *Begegnung der Religionen: Das unvermeidliche Gespräch*, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 9–39.

Wie für Panikkar gilt auch für andere Autoren aus „The Myth of Christian Uniqueness", daß zwar von einigen ihrer Schriften deutsche Übersetzungen vorhanden sind, diese meistens jedoch entweder aus einer Zeit stammen, in der die Autoren noch keine religionstheologisch pluralistische Position eingenommen hatten, oder aber die religionstheologischen Fragen nicht unmittelbar behandelt werden. Daher soll hier nicht auf jede einzelne deutsche Veröffentlichung dieses Autorenkreises hingewiesen werden, doch seien wenigstens einige Beiträge genannt, die zum Verständnis ihrer Form der PRT hilfreich sein können.

Von Gordon Kaufman liegt in deutscher Übersetzung vor: *Theologie für das Nuklearzeitalter*, München 1987. Kaufman geht hier nicht auf die Theologie der Religionen ein, doch ermöglicht dieses kleine Werk, gemeinsam mit dem in R. Bernhardt, „Horizontüberschreitung" enthaltenen Beitrag Kaufmanns, einen Einblick in das Theologie-Verständnis des in den USA recht einflußreichen Theologen.

Aus der neueren Phase im religionstheologischen Denken Stanley Samarthas sind in deutscher Sprache die beiden Aufsätze: *Religiöse Identität in einer von einer Glaubensvielfalt geprägten Gesellschaft*, in: Una Sancta 43 (1988) 210–217 und *Christen im Verhältnis zu Gläubigen anderer Religionen. Entwicklungen und Perspektiven*, in: Dialog der Religionen 1 (1991) 39–50, zugänglich.

Für Rosemary Radford Ruether, die das feminstische Interesse an der PRT repräsentiert, sei verwiesen auf: *Frauenbilder – Gottesbilder. Feministische Erfahrungen in religionsgeschichtlichen Texten*, Gütersloh 1987.

Ausgehend von ihren Erfahrungen im christlich-buddhistischen Dialog entwickelten Aloysius Pieris und Seichi Yagi ihre religionstheologisch pluralistischen Positionen. P i e r i s' Beitrag zu „The Myth of Christian Uniqueness" stellt einen überarbeiteten Auszug aus seinem wichtigen programmatischen Artikel Christianity in a Core-to-Core Dialogue with Buddhism dar, der in deutscher Sprache unter dem Titel *Christentum und Buddhismus im Dialog aus der Mitte ihrer Traditionen*, in: A. Bsteh (Hg.), Dialog aus der Mitte christlicher Theologie, Mödling 1987, 131–178, erschienen ist und erneut in: A. Pieris, *Liebe und Weisheit. Begegnung von Christentum und Buddhismus*, Mainz 1989, 157–194. Y a g i publizierte nach seinem Beitrag zu „The Myth of Christian Uniqueness" den in deutscher Sprache verfaßten, längeren Essay: Seichi Yagi, *Die Front-Struktur als Brücke vom buddhistischen zum christlichen Denken*, München 1988 [dort auch Literaturangaben zu früheren Publikationen], sowie den Aufsatz: *Paulus und Shinran*, in: EvTh 48 (1988) 36–46. Ein Dialog zwischen Yagi und S. Fritsch-Oppermann ist dokumentiert in: S. Fritsch-Oppermann, *Konvivenz und Konfrontation – im Dialog mit dem Dialogtheologen S. Yagi, Tokyo*, in: ZfM 18 (1992) 210–221.

Auch aus der umfangreichen kritischen Diskussion der PRT wurden bisher nur wenige Beiträge übersetzt.

Eher wohlwollend steht der PRT das Buch von Kenneth Cracknell, Towards a New Relationship. Christians and People of Other Faiths, London 1986, gegenüber, das unter dem Titel *Mission und Dialog. Für eine neue Beziehung zu Menschen anderen Glaubens*, Frankfurt a.M. 1990, in deutscher Sprache greifbar ist. Konstruktive Kritik mit weiterführenden Überlegungen äußert Schubert Ogden in seinem Beitrag *Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?*, in: ZThK 88 (1991) 81–100. Und von Gavin D'Costa, der in der internationalen Diskussion die Riege der inklusivistischen Kritiker an der PRT anführt, erschien in deutscher Sprache der instruktive Aufsatz: *Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen*, in: Theologie der Gegenwart 30 (1987) 221–231.

Damit kommen wir nun zu den originären Beiträgen aus der deutschsprachigen Theologie zur Diskussion um die PRT. Zwar hat die Diskussion hierzulande insgesamt bei weitem noch nicht die Intensität und das Niveau der internationalen Debatte erreicht, doch gibt es inzwischen einige erste Stellungnahmen. In bislang sieben veröffentlichten Monographien wurde die PRT zumindest in Teilaspekten oder hinsichtlich einzelner Vertreter diskutiert.

Reinhold Bernhardt setzt sich in seiner vielbeachteten Diss. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums*, Gütersloh 1990, relativ breit mit der PRT von John Hick auseinander.

Thomas Mooren stellt sich mit seinem längeren Essay *Auf der Grenze. Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen*, Frankfurt a.M. 1991, zwar deutlich hinter ein zentrales Anliegen der PRT, nämlich eine theologische Legitimität der Vielfalt und Verschiedenartigkeit der Religionen zu konzipieren, kritisiert jedoch an einzelnen Vertretern der PRT, besonders an Knitter, daß sie dieses Desiderat nicht einlösen.

In seinem Versuch einer religionstheologischen Bestandsaufnahme konfrontiert sich Gustav Rosenstein, *Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute*, Hamburg 1991, unter zahlreichen anderen Entwürfen auch mit den Grundgedanken von Smith, Hick und Knitter. Rosenstein erkennt zwar den praktischen Wert der PRT und ihre Chancen für den interreligiösen Dialog, bleibt jedoch aufgrund seiner christozentrischen Geschichtstheologie letztlich einer inklusivistischen Position verpflichtet.

Joachim Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh 1992, kritisiert eine inklusivistische Position vor allem mit dem hermeneutischen Argument der unzulässigen Vereinnahmung bzw. Verzerrung des nichtchristlichen Dialogpartners. Allerdings kann er sich auch nicht für die pluralistische Alternative entscheiden, die er am Beispiel der religionstheologischen Ansätze von Panikkar und Smith erörtert. Die PRT widerspreche dem Selbstverständnis aller Religionen und könne keine überzeugende Christologie formulieren. Nachdem Zehner nun aber gewiß kein Exklusivist ist, führt ihn seine Kritik ins religionstheologische Niemandsland.

[6] Bei der Übersetzung des 4. Kap.s der deutschen Ausgabe ist der ursprüngliche Fußnotentext von Anm. 66 verlorengegangen. Was dann unter Anm. 66 als Fußnotentext steht, gehört zu Fußnotenziffer 67 im Haupttext usw. bis zum Ende des Kap.s!

Zu sehr an der Oberfläche bleibt trotz mancher richtig angesetzter Grundfragen die leider auf eine völlig unzureichende Textbasis gestützte Auseinandersetzung mit der PRT in JÜRGEN WERBICK, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992.

Dagegen leisten die auf einer soliden Kenntnis der Materie beruhenden Diskussionen der wahrheitstheoretischen Überlegungen von Smith und Hick durch ARMIN KREINER in seiner Habil.schrift: *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1992, einen substantiellen Beitrag zu der Frage, ob die PRT das Problem der widerstreitenden Wahrheitsansprüche der Religionen befriedigend zu lösen vermag.

In meiner eigenen Diss.: PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *„Den Löwen brüllen hören" – Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Paderborn 1992, habe ich die religionstheologischen Überlegungen von Smith und Hick nur in einigen Aspekten gestreift. Doch fügt sich der von mir vertretene hermeneutische Ansatz bei den menschlichen Grunderfahrungen gut in ein religionstheologisch pluralistisches Verständnis des Verhältnisses von Christentum und Buddhismus ein. Inzwischen habe ich dies verdeutlicht in meinem Beitrag: P. Schmidt-Leukel, *Christliche Buddhismus-Interpretation und die Gottesfrage*, der noch im laufenden Jg. der MThZ 44 (1993) erscheinen soll.

Eine Diss. über W. C. Smith wurde erstellt von ANDREAS GRÜNSCHLOß, ist allerdings bisher noch nicht veröffentlicht.

Auch einige Themenhefte und Sammelwerke beschäftigen sich mit der PRT.

Concilium 22 (1986) H. 1 enthält neben dem bereits genannten Aufsatz von P. KNITTER weitere Beiträge zur Theologie der Religionen, darunter eine Stellungnahme von HANS KÜNG. Dieser Beitrag von H. Küng wird mit nur wenigen Änderungen wiederholt in *Evangelische Theologie 49 (1990) H. 4*, das darüber hinaus eine Präsentation der PRT durch P. Knitter, eine kritische Auseinandersetzung mit Knitter von R. BERNHARDT, sowie einige eher befremdliche Notizen von JÜRGEN MOLTMANN bringt. *H. 1 der Münchener Theologische Zeitschrift 41 (1990)* enthält je einen Beitrag von HEINRICH DÖRING und HORST BÜRKLE zur Ekklesiologie bzw. Christologie im Zusammenhang religionstheologischer Fragen, in denen die PRT gestreift wird, und je einen Beitrag von ARMIN KREINER und PERRY SCHMIDT-LEUKEL, die sich eigens mit der PRT befassen. Nicht direkt die PRT, wohl aber die Herausforderung durch die Pluralität der Religionen für jede einzelne unter ihnen, ist Gegenstand von *H. 2 des 1. Jg.s von Dialog der Religionen (1991)*. Überhaupt wird man von dieser durch Michael von Brück neubegründeten Zeitschrift in Zukunft mehrere Beiträge zu einzelnen Fragekomplexen der PRT erwarten dürfen. Auf die PRT gehen die Beiträge von HANS-JÜRGEN MARX und HEINRICH DÖRING ein in: Karl Müller, Werner Prawdzik (Hg.), *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?*, St. Augustin 1991, sowie der Beitrag von H. DÖRING in: Harald Wagner (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Paderborn 1991. Auf die Herausforderung durch die PRT weist eindringlich RAUL NIEMANN in seinem Beitrag zu Wolfgang Greive, Raul Niemann, *Neu glauben?*, Gütersloh 1990, hin. Unter dem Titel *Begegnung der Religionen*, Bonn 1990, hat HANS WALDENFELS ältere und jüngere Aufsätze zu religionstheologischen Fragen gesammelt und berührt darin am Rande gelegentlich auch die PRT. Eine harsche Ablehnung wird der PRT Paul Knitters erteilt in der Studie von VELKD und AKF: *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube*, Gütersloh 1991. Zu einer Kritik dieser Studie vgl. meinen Beitrag: P. SCHMIDT-LEUKEL, Der schwierige Weg vom Gegeneinander zum Miteinander der Religionen, in: Una Sancta 47 (1992) 54–77. Eine ebenso oberflächliche wie negative Darstellung der PRT findet sich auch in R. HUMMEL, *Den Gott unseres Nächsten lieben? Christlicher Glaube im Dialog der Religionen*, in: K. Rommel (Hg.), Was andere glauben. Weltreligionen aus christlicher Sicht, Stuttgart 1992, 11–27. Bezeugt die vernichtende Bemerkung, es sei eine „Tatsache, daß ihr [der PRT; Anm. von mir] ein tieferes Verstehen religiöser Wahrheitsansprüche abgeht" (ebd. 23), die völlige Unkenntnis des Leiters der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen hinsichtlich der jahrzehntelangen Reflexion und der umfangreichen theologischen, religionswissenschaftlichen und religionsphilosophischen Forschungen zu Glaubensverständnis und religiösen Wahrheitsansprüchen durch führende Pluralisten wie W. C. Smith und John Hick, oder stehen hinter ihr andere Motive? Es bleibt zu wünschen, daß dies nicht bezeichnend wird für das intellektuelle Niveau der theologischen Auseinandersetzung mit der PRT in Deutschland. Für 1993 sind zwei Veröffentlichungen in der Reihe „Quaestiones Disputata" geplant, die sich teilweise mit der PRT befassen: Ein von JÜRGEN WERBICK und MICHAEL VON BRÜCK hg. Bd mit dem Titel *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* und ein Bd von HEINRICH DÖRING, ARMIN KREINER und PERRY SCHMIDT-LEUKEL zu Kernfragen der Fundamentaltheologie, dessen Abschnitt über die „Demonstratio Christiana" eine Verteidigung der PRT enthalten wird.

Neben den genannten Beiträgen in Themenheften und Sammelbänden ist noch auf einige einzelne Aufsätze zur PRT oder zu eng damit zusammenhängenden Fragen hinzuweisen.

Eine ausführliche Rezension der beiden Konferenzbände „Toward a Universal Theology of Religions" und „The Myth of Christian Uniqueness" beinhaltet: GEORG EVERS, *Interreligiöser Dialog – Brennpunkte der Theologie. Drei Konferenzen in Europa und den USA*, in: ZMR 73 (1989) 241–247. Mit dem Ansatz von W. C. Smith setzt sich kritisch auseinander: M. WELKER, *„Einheit der Religionsgeschichte" und „universales Selbstbewußtsein" – Zur gegenwärtigen Suche nach Leitbegriffen im Dialog zwischen Theologie und Religionswissenschaft*, in: EvTh 48 (1988) 3–18. Eine ausführliche kritische Rezension von P. Knitters „Ein Gott – viele Religionen" hat H. WALDENFELS vorgelegt unter dem Titel: *In wessen Namen? Anmerkungen zu einem Buch von Paul F. Knitter*, in: Christ in der Gegenwart 40 (1988) 317f. Eine deutliche Abgrenzung seiner eigenen Position von der PRT nimmt Waldenfels in seinem Beitrag: *Mission und interreligiöser Dialog: Was steht auf dem Spiel?*, in: ZMR 73 (1989) 182–194, vor. Primär gegen Knitter, aber doch weiter ausgreifend, sind auch die bedenkenswerten Ausführungen von GEORG ESSEN, *Die Wahrheit ins Spiel bringen . . . Bemerkungen zur gegenwärtigen Diskussion um eine Theologie der Religionen*, in: Pastoralblatt 44 (1992) 130–140, gerichtet. Im Hinblick auf die religionstheologische Relevanz der Wahrheitsfrage hat REINHOLD BERNHARDT seine eigene Position nochmals verdeutlicht in seinen beiden Beiträgen: *Der Absolutheitsanspruchs des Christentums*, in: Deutsches Pfarrerblatt 91 (1991) 405–408, und: *Zur Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*, in: Bibel und Liturgie 65 (1992) 131–143. Einen Beitrag über *Interreligiöse Bilder und Gleichnisse*, in dem Bernhardt unter anderem auch einige der geläufigen Bilder für die pluralistische Sicht der Religionen diskutiert, soll noch im Jg. 3 (1993) von Dialog der Religionen erscheinen. Nicht direkt mit der PRT, wohl aber mit der hierfür bedeutsamen Christologie von John Hick setzt sich auseinander: I. DALFERTH, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, in: ZThK 84 (1987) 320–344. Die Beziehung zwischen Christologie und Religionstheologie diskutiert K.-J. KUSCHEL, Christologie und interreligiöser Dialog. Die Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: StZ 116 (1991), 387–402. Die im Kontext der internationalen Diskussion häufig verwerteten Überlegungen G. Lindbecks zur Dogmenhermeneutik werden samt ihren religionstheologischen Konsequenzen dargestellt und kritisch bewertet in: A. KREINER, *Versöhnung ohne Kapitulation. Überlegungen zu George A. Lindbecks „The Nature of Doctrine"*, in: Catholica 46 (1992) 307–321. Gegen eine Legitimation der PRT durch die Notwendigkeit interreligiöser Toleranz wehrt sich: WINFRIED HÄRLE, *Der Toleranzgedanke im Verhältnis der Religionen*, in: W. E. Müller, H. H. R. Schulz (Hg.), Theologie und Aufklärung (FS f. Gottfried Hornig), Würzburg 1992, 323–338. Die Frage, ob im Horizont der jüngsten religionstheologischen Entwicklungen der interreligiöse Dialog als ein ökumenisches Geschehen begriffen werden kann bzw. muß, haben H. DÖRING und P. SCHMIDT-LEUKEL gemeinsam erörtert in dem Beitrag: *Interreligiöser Dialog als ökumenisches Problem*, in: Catholica 44 (1990) 221–241.

Wer die religionstheologische Diskussion in Deutschland innerhalb der letzten dreißig Jahre verfolgte, mußte feststellen, daß nach der hitzigen, aber im Sinne sachlicher Klärung nicht immer glücklich verlaufenen Debatte um die „anonymen Christen" das Gespräch versandete. Einige versuchten das Vakuum zu nutzen und hinter schon erreichte religionstheologische Positionen zurückzugehen, nicht zuletzt angesichts des seit Assisi stetig anwachsenden Protests der (mit sich) Allein-Seligen. Andere setzten ihre theologische Energie in den konkreten Dialog mit einzelnen Religionen. Die Mehrheit aber schien den religionstheologischen Fragekomplex einfach wieder zu vergessen. Jetzt scheint man – aufgeschreckt durch die Ansichten pluralistischer Religionstheologen – aus diesem Schlummer zu erwachen. Dieser Literaturbericht will unter anderem zeigen, wie umfangreich und komplex die Diskussion ist, die sich inzwischen auf internationalem theologischem Parkett weitgehend ohne unsere Beachtung entwickelt hat: Und der Nachholbedarf für einen sachgerechten Einstieg in diese Diskussion ist entsprechend. Aber lohnt sich die Mühe? An einer positiven Antwort auf diese Frage kann es kaum Zweifel geben. Mit einem eher warnenden Ton weist man jetzt in Deutschland auf die Bedeutung der von der PRT ausgehenden Herausforderungen hin (vgl. hierzu beispielsweise: FRANZ WOLFINGER, *Begegnung und Dialog*, in: P. Neuner, H. Wagner [Hg.], In Verantwortung für den Glauben. FS f. Heinrich Fries, Freiburg–Basel–Wien 1992, 361–373; HANS WALDENFELS, *Mission und Dialog: Was steht auf dem Spiel?*, in: ZMR 73 [1989] 182–194; ders., *Die Spannungen ehrlich aushalten*, in: HK 47 [1993] 30–34). Aber muß man Waldenfels' Frage, was angesichts der PRT „auf dem Spiel stehe", nur apologetisch abwehrend verstehen? Auf dem Spiel stehen natürlich der Verlust christlicher Exklusivitäts- und Superioritätsansprüche, aber zu gewinnen wäre – falls die pluralistische Hypothese wahr sein sollte – die Überzeugung, daß Gottes Wirken unter den Menschen noch weitaus reicher, vielfältiger war und ist, als wir es bisher für möglich hielten. Deshalb verdient die Prüfung der pluralistischen Hypothese unsere ganze Aufmerksamkeit.

Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, hg. v. Michael von Brück, Jürgen Werbick. – Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Quaestiones disputatae, 143), kart. DM 39,00

Die vier Beiträge des vorliegenden Bd.es geben auf je eigene Art Zeugnis von der allmählich anhebenden Auseinandersetzung mit der seit ca. zwanzig Jahren auf internationaler Ebene in immer noch zunehmender Intensität geführten Diskussion über das Modell einer „Pluralistischen Religionstheologie". Die von den Hg.n im Vorwort betonte Einsicht, „daß wir noch am Anfang eines vielleicht beispiellosen theologischen Lernprozesses stehen" (9), scheint mir in dreifacher Hinsicht absolut zutreffend: (a) Bei der von den Anhängern Pluralistischer Religionstheologie vertretenen Hypothese geht es um eine Vision, die in einer tatsächlich beispiellosen Weise das Selbstverständnis der Menschheitsreligionen verändern könnte. Um ihrer theologischen Verheißungen und Gefahren willen verdient sie höchste Aufmerksamkeit und kritische Prüfung. (b) Angesichts des Ausmaßes dieses Lernprozesses steht auch die relativ weit fortgeschrittene internationale Diskussion noch am Anfang. Viele systematische Fragen sind noch längst nicht ausdiskutiert. (c) Besonders aber für die deutschsprachige Theologie gilt, daß sie weithin bei dem Versuch am Anfang steht, überhaupt die theoretischen Ausgangsbedingungen zur Kenntnis zu nehmen und zu reflektieren, in deren Kontext die pluralistische Hypothese entwickelt wurde. Fragt man sich, inwieweit der vorliegende Bd. in dieser Situation einen Fortschritt signalisiert, so müßte die Antwort recht zwiespältig ausfallen.

Der Bd. wird eröffnet durch einen Beitrag von Jürgen Werbick, der die Pluralistische Hypothese zu rekonstruieren versucht, kritische Einwände formuliert und eine Gegenposition bezieht. Daran schließen sich Beiträge von Michael von Brück und Hans Zirker an, die sich nicht unmittelbar mit der Pluralistischen Hypothese auseinandersetzen, sondern anhand spezifischer Fragen des Dialogs mit Hinduismus, Buddhismus (von Brück) und Islam (Zirker) die Pluralistische Religionstheologie nach ihrer Plausibilität befragen. Im vierten und abschließenden Beitrag stellt Reinhold Bernhardt christologische Entwürfe aus dem Umfeld der Pluralistischen Religionstheologie vor (John Hick, Leonard Swidler, Paul Knitter, Schubert Ogden), diskutiert sie kritisch und läßt das Resümee ihrer Vorzüge und Defizite in eine eigene christologische Skizze münden.

Die Beiträge sind im einzelnen zu gehaltvoll und detailliert, um ihnen in einer Rezension, die mehr will als nur summarisch informieren, gleichermaßen gerecht zu werden. Da der Beitrag von Werbick die in systematischer Hinsicht gewichtigsten und umfassendsten Anfragen formuliert, soll er (ohne dadurch eine qualitative Wertung auszudrücken) in dieser Besprechung hervorgehobene Beachtung finden. Zu den anderen Beiträgen möchte ich mir anschließend nur noch einige partielle Anmerkungen erlauben.

Die Auseinandersetzung mit Werbick betrifft drei Punkte: (a) Seine Wiedergabe der Pluralistischen Religionstheologie, (b) seine zentrale Kritik an ihr und (c) die Konsistenz seiner Gegenposition.

(a) Werbick stellt deutlich heraus, daß die Pluralisten versuchen, „nicht mehr absolutistisch und exklusivistisch sein zu wollen, ohne relativistisch sein zu müssen", und zollt ihnen dafür „höchsten Respekt" (51). Meines Erachtens erfaßt er damit exakt das pluralistische Anliegen. Doch ist so nur negativ gesagt, was die Pluralisten nicht wollen, nicht aber, was sie positiv vertreten: nämlich die Hypothese, daß es Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung und heilshafte Antwort auf diese Offenbarung in mehr als einer einzigen Religion gibt und zwar (im Unterschied zu inklusivistischen Superioritätsansprüchen) in gleichrangiger Qualität und somit – weil die Religionen verschieden sind – in pluriformer Gestalt. Dieses positive Anliegen kommt bei W. nicht so deutlich zur Sprache wie die negativen Abgrenzungen.

W. diskutiert das pluralistische Anliegen vornehmlich anhand der Positionen von Hick und Knitter. Er sieht – meines Erachtens wiederum zu Recht – bei Knitter die Tendenz, den Verzicht auf einen christlichen Absolutheits-, besser Superioritäts-Anspruch, auf pragmatische Zwecke zu stützen, und kritisiert die Undurchführbarkeit dieses Weges mit dem Argument, daß die praxisrelevanten Wert-, Ziel- und Leitvorstellungen nach wie vor der Frage ihrer normativen Gültigkeit ausgesetzt bleiben. Auf dieser „prinzipiellen" Ebene der Fragestellung hält W. die Überlegungen Hicks für relevanter und folglich auch für diskussions- und kritikwürdiger. In seiner Kritik an Hick spart W. nicht mit harten Urteilen, und schon dieser Umstand gibt Anlaß zu der Frage, wie umfassend und wie korrekt W. die kritisierte Position wiedergibt. Dementsprechend erschreckend fällt die Antwort aus: Es ist im wesentlichen ein einziger (!) Aufsatz von Hick, auf den sich W. bezieht. Und dies hat zwei gravierende Folgen: Es kommt zu Mißverständnissen der Position Hicks, und es wird an Hick das Fehlen von Reflexionen moniert, die zwar in diesem Aufsatz zu kurz kommen mögen, nicht aber in seinem umfangreichen Gesamtwerk.

Mißverständlich ist die Zuordnung Hicks zu einem soteriozentrischen Ansatz (15), wenn W. dem entgegenstellt, im Christentum gehe es darum, auf Gott – und zwar in spezifischer Weise – zentriert zu sein (19). Die Zentrierung auf Gott ist auch für Hick inhaltlich essentiell, insofern bei seiner Formel „transformation from self-centredness to Reality-centredness" mit „Reality" auf „the Real" angespielt ist, also auf jene eine göttliche Wirklichkeit, mit der es die Religionen nach der Pluralistischen Hypothese zu tun haben. „Soteriozentrisch" ist allein die *kriteriologische* Bewertung der Religionen, was völlig adäquat ist, da es um die Bewertung ihrer Heilsweg-Ansprüche geht. Auf der Linie dieses Mißverständnisses liegt auch die folgende unzutreffende Wiedergabe der Position Hicks, wonach W. unterstellt, Hick wolle die Frage der Personalität Gottes „offenlassen" (29f). Hicks Hypothese schlägt demgegenüber vor, daß Gott in seinem An-Sich-Sein, d. h. jenseits menschlicher Gotteserfahrung, weder adäquat als „personal" noch als „impersonal" beschrieben werden kann, weil alle unsere Begriffe ihren Gegenstand notwendig verendlichen, Gott aber eine unendliche Wirklichkeit ist, wobei jedoch personale und impersonale Bilder der transzendenten Wirklichkeit gleichermaßen Ausdruck authentischer, allerdings jeweils unterschiedlicher Erfahrungen mit dieser Wirklichkeit sein können. Kants Distinktion von Noumenon und Phänomenon dient Hick in diesem Zusammenhang lediglich zur Illustration. Er legt sich damit nicht auf die kantianische Epistemologie fest und beruft sich genauso häufig auf die thomistische Feststellung, daß der Erkenntnisgegenstand immer nur nach der Art des Erkennenden erfaßt wird. Hick weist keineswegs, wie W. unterstellt, den konkreten Vorstellungen der Religionen über „den personalen oder eher apersonalen Charakter der Gottheit (. . .), über Auferstehung oder Wiedergeburt, über Erlösung durch stellvertretende Sühne oder durch Erleuchtung" in Bausch und Bogen „eine untergeordnete Rolle" zu (21). Welche Position Hick zur Frage der Personalität Gottes einnimmt, wurde bereits gesagt. Zum Problem der Individualeschatologie und der Konzepte von Auferstehung und Wiedergeburt hat Hick mit seinem umfangreichen Werk „Death and Eternal Life" schon als Pluralist eine außerordentlich konzise Abhandlung vorgelegt, die allgemein als der moderne Klassiker zu dieser Thematik angesehen wird. Und hier – wie in seiner monumentalen Abhandlung zur Theodizee „Evil and the God of Love" – kommt auch der Klärung soteriologischer Konzeptionen zentrales Gewicht zu. Die später in die Formel der „Transformation" gefaßte Soteriologie wird von Hick aus einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen christlichen und nichtchristlichen Konzeptionen heraus entwickelt. Es ist aber richtig, daß solche metaphysischen und dogmatischen Fragen für die Beurteilung der Religionen nach einem soteriologischen Kriterium eine untergeordnete Rolle spielen, weil die heilshafte Zentrierung des Menschen auf Gott nicht von der richtigen Antwort auf diese Fragen abhängt. Hierfür ist vielmehr von vorrangiger Bedeutung, daß die Existenz der göttlichen Wirklichkeit überhaupt bejaht und in einer Weise beschrieben wird, die die erlösende Transformation in die richtige Richtung zu steuern vermag. Völlig verkürzt ist Hicks differenzierte Behandlung des Problems konfligierender Wahrheitsansprüche der Religionen wiedergegeben. Hick weicht diesem zentralen Problem nicht einfach, wie W. unterstellt, durch den Hinweis auf die Unbegreiflichkeit Gottes aus (53). Hick unterscheidet vielmehr Wahrheitsansprüche, die sich auf innerweltliche (z. B. auch auf historische) Sachverhalte beziehen, solche, die metaphysische Zusammenhänge betreffen, und solche, die unmittelbar die transzendente Wirklichkeit selbst zum Gegenstand haben. Allein bei den Aussagen dieser letzten Klasse gilt, daß die Unendlichkeit der göttlichen Wirklichkeit eine Vielzahl auch divergierender endlicher Bilder zuläßt. Bei endlichen, kontingenten Sachverhalten (auch solchen metaphysischer Art), gibt es prinzipiell die Möglichkeit richtiger Beschreibungen, die auch nach Hick die Wahrheit ihres jeweils kontradiktorischen Gegenteiles ausschließen. Doch hinsichtlich der unendlichen Wirklichkeit Gottes gilt dies nur in Bezug auf ihre Existenz (deren Affirmation und Negation können nicht zugleich wahr sein), nicht aber hinsichtlich ihrer Beschreibungen, die nun einmal, wenn Gott wirklich alles Begreifen übersteigt, ihn nicht in wörtlich wahrer Weise erfassen können. Aussagen, die unmittelbar die göttliche Wirklichkeit selbst betreffen, werden von Hick als Aussagen menschlicher Gotteserfahrung interpretiert: der Mensch redet in Bildern seiner Erfahrungswelt von dem je größeren „Gegenstand" seiner Transzendenzerfahrung. Diese Aussagen (und nur sie!) sind folglich danach zu beurteilen, ob sie sich einem echten Kontakt mit der göttlichen Wirklichkeit verdanken und einen solchen inspirierend vermitteln können. W. hätte dies alles in Hicks religionstheologischem Hauptwerk „An Interpretation of Religion" finden können, das er jedoch nur mittels einer Rezension(!) durch Paul Knitter und des kurzen Auszugs in Bernhardts Anthologie „Horizontüberschreitung" zur Kenntnis nimmt. Eine ähnlich unzureichende Kenntnis der Position Hicks steht offensichtlich auch hinter dem letzten und maßgeblichen Einwand W.s:

(b) W.s einzelne Kritikpunkte an der Pluralistischen Religionstheologie kulminieren in folgendem, durchgängig erhobenen Einwand (vgl. 18,28ff,42,51,53f): Die pluralistische Infragestellung des christlichen Absolutheits- bzw. Superioritätsanspruchs mündet, zu-

mindest im Bereich der Wahrheitsfrage, unvermeidlich in den Relativismus. Besonders gegenüber Hicks Unterscheidung zwischen den menschlichen, endlich-begrenzten Vorstellungen von der transzendenten Wirklichkeit und ihrem für jeden menschlichen Begriff uneinholbaren unendlichen Charakter wendet W. ein, er sehe unter dieser Voraussetzung keine Möglichkeit mehr, zwischen authentischen und inauthentischen religiösen Aussagen zu unterscheiden, womit man zwangsläufig in den religiösen Relativismus geraten sei (54). Nun, vielleicht sieht W. einfach deshalb nicht, weil er nicht geschaut hat. Zumindest vermißt man angesichts des Gewichts dieses Einwands – würde er zutreffen, so wäre damit die Pluristische Hypothese erledigt – eine Beschäftigung mit Hicks intensiver Bemühung um eine interreligiöse Kriteriologie (vier Kap. in „An Interpretation of Religion" und darüber hinaus einige wichtige einzelne Abhandlungen wie z. B. „On Grading Religions" und „On Conflicting Religious Truth Claims"). Das genannte Problem ist jedoch nicht in einem konfessorischen Hau-Ruck-Verfahren oder gar durch den Hinweis auf das persönliche „Ergriffensein" (47) zu lösen. Es erfordert eine differenzierte Behandlung der unterschiedlichen Klassen religiöser Aussagen hinsichtlich ihrer Aussageabsicht und Wahrheitsfähigkeit, eine Klärung der Möglichkeiten, mittels rationaler Kriterien Entscheidungen vorzunehmen, und eine eingehende Reflexion der kriteriologischen Bedeutung ethischer Urteile in Bezug auf die soteriologischen Ansprüche der Religionen. Nur unter der Berücksichtigung des religionsphilosophischen Gesamtwerks von Hick, in dem die genannten Aufgaben ausführlich thematisiert (und in „An Interpretation of Religion" nochmals rekapituliert) sind, wird die Ausgewogenheit von Hicks Antwort auf das Relativismus-Problem deutlich.

W.s kritischer Zentraleinwand ist deswegen so gewichtig, weil allem, was W. gegen den religiösen Relativismus sagt, aus ganzem Herzen zugestimmt werden kann. Auch die Kritik an der unhaltbaren Auffassung, ein Dialog sei nur möglich, wenn dem Dialogpartner von vornherein die Wahrheit seiner Auffassungen attestiert werde (43), und ihre Enttarnung als eine relativistische Verunmöglichung kritischen Diskurses, als eine letztlich repressive Form der Toleranz (33,52), sind meines Erachtens sehr zu begrüßen. Aber W.s Ansicht (oder ist es nur eine Befürchtung?), die Pluralistische Hypothese könne dem Relativismus nicht entgehen, scheint mir auf einer falschen Prämisse zu beruhen: nämlich der Auffassung, die religionstheologisch entscheidenden Prädikate (Vermittlung von Gotteserkenntnis bzw. Offenbarung und Heil) seien in ihrer superioren Form nur in singulärer Gestalt applikabel, so daß jede Bestreitung dieser Singularität und jede Befürwortung ihrer (quantitativ und phänomenal) pluriformen Gestalt auf eine Negation jener Kriterien hinauslaufe, die es ermöglichen, überhaupt echte von unechten, superiore von defizienten Formen zu unterscheiden. Doch ist diese Prämisse alles andere als gesichert oder naheliegend. Ein Vergleich zur Illustration: Man kann z. B. schöne Blumen von Unkraut unterscheiden, ohne behaupten zu müssen, daß es nur eine einzige Blume gibt, die die schönste aller Blumen ist. Ja es macht die Klasse der schönsten Blumen noch schöner, daß sie in sich vielfältig ist. Und wer behauptet, daß es nicht nur eine einzige schönste Blume, sondern mehrere schönste Blumen gibt, begibt sich deswegen keineswegs automatisch jeglichen kriteriologischen Maßstabs, um Zierpflanzen von Unkraut zu unterscheiden. Und mir scheint, daß es auch in der heilshaften Gottesbeziehung und Gotteserkenntnis neben unechten und defizienten Formen mehrere verschiedenartige Gestalten ihrer höchsten Form gibt, ja daß es sie geben muß, weil es immer die Vielfalt menschlichen Daseins ist, in die hinein sich die Gottesbegegnung realisiert. Aber die Akzeptanz mehrerer gleichrangig authentischer Formen der Gotteserkenntnis und Gottesbeziehung beinhaltet keineswegs den Verzicht auf Kriterien zur Unterscheidung legitimer religiöser Vielfalt von defizienten oder inauthentischen Religionsformen. Hierfür benennen die Pluralisten in letzter Konsequenz soteriologisch-ethische Kriterien und verweisen auf den Umstand, daß alle Zeichen einer auch an christlichen Maßstäben gemessenen Heiligkeit, Zeichen von Glaube, Hoffnung und Liebe, in den großen Religionen in beeindruckendem Ausmaß zu finden sind, neben allen Abscheulichkeiten, die ebenfalls gleichrangig verteilt zu sein scheinen. Doch W. urteilt, diese „Heils- (und Effektivitäts-) Zentriertheit ist gerade für die christlichen Traditionen durchaus problematisch" (19). Freilich, was ist schon problemlos? Aber wußte Jesus eine andere Antwort, als er auf die Frage seiner Jünger, woran man die echten von den falschen Propheten unterscheiden solle, auf ihre guten und schlechten Früchte verwies? Ist diese Antwort nach W.s Meinung ebenfalls als für die christliche Tradition problematisch anzusehen?

(c) Nach W. kann nicht ausgeschlossen werden, „daß außerchristliche Glaubenszeugnisse die Herausforderung des göttlichen Logos authentischer bezeugen als viele innerkirchliche" (47; ähnlich 35,37,46). Man stößt hier jedoch auf eine deutliche Inkonsistenz bei W.. Er erklärt, „Absolutsetzung" gelte nur dem „Logos, der sich den Christen in Jesus Christus als der unüberholbare Gott-Logos erschließt und sie zum Glauben herausfordert; kann aber nicht heißen: Absolutsetzung der in den christlichen Traditionen und Kirchen unternommenen Versuche, diesem Logos zu entsprechen" (50f). Diese Unterscheidung läuft nun entweder auf die Konzeption Hicks hinaus, der Gott und Gottes Selbstmitteilung an die Menschen von den vielfältigen Antworten der Menschen auf diese Mitteilung unterscheidet, oder sie geht nicht auf. Ersteres wäre der Fall, wenn dieser Logos sich nicht in Jesus Christus allein, sondern auch auf andere, aber gleichrangige Weisen im Leben der Menschheit bekundet. Nach W. führt aber die Annahme verschiedener Inkarnationen zum Relativismus (51). Hat sich der Logos allerdings nur in Jesus (zumindest in dieser Deutlichkeit) bekundet, wie sollte es dann außerhalb des Christentums authentischere Zeugnisse für die Herausforderung des Logos geben? Und wie soll so noch unterscheidbar sein zwischen der Absolutheit des Logos und der Nicht-Absolutheit des Christentums? Allein das Christentum hat doch demnach erkannt, daß sich der Logos in Jesus ausgedrückt hat, und ist als einzige vom fleischgewordenen Logos selbst gestiftete Religion allen anderen qualitativ überlegen. Reinhold Bernhardt hat diesen unumgehbaren Zusammenhang zwischen christlichem Superioritätsanspruch und Christologie sehr klar gleich zu Beginn seines Beitrags beschrieben (144f). Die hier aufgezeigte Inkonsistenz zieht sich denn auch durch eine Reihe weiterer Überlegungen W.s hindurch. Besonders deutlich wird sie an zwei Stellen. *Erstens*: W. will einen interreligiösen Dialog, in dem „kein Teilnehmer die (Heils-)Wahrheit für sich monopolisiert und den anderen nur noch darüber Bescheid gibt, was sie um ihres Heiles willen anzunehmen hätten" (47), hält es aber andererseits für essentiell und unaufgebbar, daß der religiöse Wahrheitsanspruch „ein seinem Wesen nach universeller auch in dem Sinne [ist], daß der Erlöser als für alle Menschen schlechthin erlösende Wirklichkeit behauptet wird" (41). Wenn der ‚eigene' Erlöser aber schlechthin als der Erlöser aller zu betrachten ist, wird man wohl nicht umhin kommen, den anderen nur noch darüber Bescheid zu geben, was sie um ihres Heiles willen anzunehmen haben. Es sei denn, man teilt die pluralistische Auffassung, daß die wahrhaft erlösende Verbindung mit der einen göttlichen Wirklichkeit in vielerlei Gestalt zugänglich ist. *Zweitens*: W. urteilt, ein Blick auf die Religionen aus der „Außenperspektive" der Religionswissenschaft, „für die jede Religion Vorzüge und Nachteile hat, Originalität und Abhängigkeiten erkennen läßt, authentisch-heilsame und heillose Realisierungen findet und eben deshalb keine prinzipielle Überlegenheit über die anderen beanspruchen darf", ergebe „zweifellos ein Kontrastbild zur Selbstthematisierung des Christlichen" (37f). Gibt es einen Grund, warum das erstere Urteil das einer „Außenperspektive" bleiben muß? Es gäbe ihn, wenn dieses Urteil auf einer für den Gläubigen inakzeptablen Kriteriologie beruhte. Aber ist dies notwendig der Fall? Darf man W. bitten, seine Kriterien, die ihn in Jesus den Logos erkennen lassen, deutlicher zu nennen und erneut die Frage zu verhandeln, ob – gemessen an diesen Kriterien – die vermeintliche „Außenperspektive" nicht auch vom gläubigen Christen geteilt werden kann? Es könnte sich dann das Urteil ergeben, was – wie Bernhardt in seinem Beitrag zeigt – sich immer mehr als die christologische Option der Pluralistischen Religionstheologie herauskristallisiert: daß Jesus von Nazaret durch sein Leben, seine Lehren, sein Geschick und seine Wirkungsgeschichte die Gottesbeziehung auf einzigartige, aber nicht auf die allein einzigartige Weise vermittelt.

Zu den übrigen Beiträgen dieses Bd. seien nun nur noch einige wenige Anmerkungen nachgeschickt.

Zirker bewegt sich in einem ähnlichen Spagat wie W. und aus teilweise ähnlichen Gründen. Auch er sucht eine Religionstheologie, in der „eine Religion nicht von vornherein ‚das Heil der Welt' auch für alle anderen Menschen gerade dort und nur dort festlegen [kann], wo sie es für sich selbst gegeben sieht" (139), und redet einem Dialog das Wort, der offen ist für „Relativierungen der eigenen Position auf eine mögliche bessere Einsicht hin – vielleicht auch in einem bislang für ‚wesentlich' erachteten Element" (139f). Bei beidem handelt es sich um zentrale Anliegen der Pluralistischen Reli-

gionstheologie. Zirker erkennt jedoch deren hilfreiche Überlegungen nicht, weil er sie fast gar nicht zu kennen scheint. Er hält Hick, den er ausschließlich nach Sekundärliteratur beurteilt (!), entgegen, daß Paul Knitter gegenüber Hick den hypothetischen Charakter seiner (Knitters) Religionstheologie betone und daher offener, realistischer, kommunikativer als Hick sei. In nahezu jedem seiner Aufsätze und Bücher hat Hick den hypothetischen Charakter seiner These deutlichst herausgestellt, darauf verwiesen, daß sie induktiv gestützt ist und nicht dekretiert wird, und zudem in seinen erkenntnistheoretischen Arbeiten immer schon eine fallibilistische Position bezogen, so daß alle theologischen Aussagen schon aufgrund der Unbeweisbarkeit Gottes für Hick hypothetischen Charakter tragen. Ebenso unzutreffend ist Zirkers zweiter Vorwurf, Hick interpretiere die Verschiedenheit der Religionen als unterschiedliche und nebensächliche Derivate einer allein entscheidenden einheitlichen Erfahrung. Hick hat wiederholt klargestellt, daß nach seiner Hypothese die Verschiedenheit der Religionen auf verschiedenen Erfahrungen mit der gleichen transzendenten Wirklichkeit basiert, und daß dies gar nicht anders sein kann, weil die jeweiligen Glaubensvorstellungen den interpretativen Anteil der religiösen Erfahrung ausmachen und als solcher konstitutiv für die Erfahrung sind. Aufgrund dieser vollständigen Mißdeutung Hicks meint Zirker, die Theologie Hicks gerade hinsichtlich des christlich-islamischen Dialogs nur mehr „rhetorisch" nach ihrer Plausibilität befragen zu müssen (130f), in offensichtlicher Unkenntnis der konstruktiven Reaktionen, die besonders die christologischen Arbeiten Hicks in der islamischen Welt hervorgerufen haben. Wilfred Cantwell Smith, einer der Begründer der Pluralistischen Religionstheologie und zugleich Pionier des christlich-islamischen Dialogs, wird mit keiner Silbe erwähnt.

Von Brück streift die Diskussion um die Pluralistische Religionstheologie nur in *einem* Punkt, in der außerordentlich diffizilen hermeneutischen Frage nach dem metatheoretischen Stellenwert der pluralistischen Position. Er favorisiert einen „reziproken Inklusivismus", womit die hermeneutische Situation meines Erachtens zutreffend erfaßt ist. Ich stimme von Brück hierin zu, insofern man in hermeneutischer Hinsicht die Religionen mit Sprachen vergleichen kann. Ein Text läßt sich in verschiedene Sprachen übersetzen, aber immer nur jeweils in der einen oder anderen, nie jedoch ohne jede Sprache formulieren. Bewerten sich die Religionen wechselseitig, so tun sie es in ihren „Sprachen" – auch dann, wenn die Bewertung der anderen im Sinne der Pluralistischen Hypothese zum Ergebnis der Gleichrangigkeit kommt. Wenn die Pluralistische Hypothese also in dieser Form jeweils als metatheorische Option innerhalb der Religionen und nicht „über" ihnen allen formuliert wird (und meines Erachtens ist dies unabdingbar, da die Pluralistische Religionstheologie sonst in den unüberwindlichen Selbstwiderspruch gerät, sich selbst als die allen anderen Religionen überlegene Religion konzipieren zu müssen), dann kann sie in hermeneutischer Hinsicht durchaus mit der von von Brück vorgeschlagenen Option des „reziproken Inklusivismus" vereinbart werden.

Zu Bernhardts sehr informativem Beitrag scheint mir über die bereits erfolgten Hinweise noch eine ergänzende Bemerkung wichtig. Er stellt an den Beginn seines Beitrags die Leitfrage: „Müssen wir die ‚Absolutheitsansprüche' aus dem Bekenntnis zu Jesus Christus entfernen, um eine offene Begegnung mit nichtchristlichen Religionen und Weltanschauungen nicht von vornherein zu blokkieren?"(144) und unterstellt, daß hierin das entscheidende und wohl auch zwingende Motiv für die christologischen Reinterpretationen der religionstheologischen Pluralisten liegt. Meines Erachtens trifft dies jedoch nur partiell zu. Warum sollen Absolutheitsansprüche nicht in eine „offene Begegnung mit nichtchristlichen Religionen" eingebracht und in ihr diskutiert werden? Natürlich verbindet sich ein exklusiv oder inklusiv erhobener Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz schwerlich mit einem Verständnis von dialogischer Offenheit, bei dem man vom nichtchristlichen Dialogpartner auch in zentralen theologischen Fragen etwas zu lernen erhofft. Aber wäre ein solcher Absolutheitsanspruch hinreichend verantwortlich erhebbar, dann müßte ein solches Dialogverständnis als verfehlt verworfen werden und nicht der Absolutheitsanspruch. Doch gibt es, wie insbesondere Hick – aber auch andere Pluralisten – immer wieder betont haben, ganz andere Gründe, die die Neuformulierungen der christologischen Bekenntnisse und der damit verquickten Absolutheitsansprüche erfordern: Die exegetischen Erkenntnisse hinsichtlich des Selbstverständnisses Jesu; das unabweisliche Urteil, daß auch er Kind seiner Zeit mit aller menschlichen Begrenztheit war, so daß es nicht möglich ist, ihn als einen allwissenden göttlichen Geist in menschlicher Hülle zu verstehen; die Einsicht in den nachösterlichen Charakter der christologischen Hoheitstitel und in die Prozesse, die zur Entwicklung der späteren christologischen Dogmen führten, die wiederum nicht zitieren, was Jesus über sich selbst lehrte, sondern formulieren, was Christen in und durch Jesus von Gott zu erkennen glauben; die Einsicht in die immensen Probleme einer intelligiblen Auslegung der Formel von Chalcedon, die Schwierigkeit einer Vereinbarkeit von Monotheismus und Trinitätslehre ohne Modalismus usw. Diese Einsichten sind es, die zu den Veränderungen im christologischen Denken geführt haben und diese Veränderungen nicht nur rechtfertigen, sondern geradezu gebieten. Doch haben diese Veränderungen erhebliche Relevanz auch für die religionstheologischen Fragestellungen, und dieser Aspekt wurde eben in den bisherigen christologischen Untersuchungen kaum berücksichtigt. Es geht somit nicht darum, sich eine Christologie nach den je aktuellen Bedürfnissen des interreligiösen Dialogs zurechtzuschneidern, sondern die Konsequenzen rational verantwortbarer Christologie für die Religionstheologie zu bedenken. Aus dieser Perspektive dürften sich andere Kriterien zur Beurteilung der christologischen Arbeiten der Pluralisten ergeben, als sie Bernhardt anlegt. Doch sein Ergebnis, wonach der „Anspruch auf absolute Einzigartigkeit (Einzigkeit) und auf abgeschlossene Endgültigkeit (...) aus der Christologie ausgeschieden werden [kann], ohne der Gottesereignung in Jesus etwas von ihrer universalen Bedeutung zu nehmen" (196), kann aus dieser Warte sehr gut geteilt werden.

München Perry Schmidt-Leukel

Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, hg. v. Reinhold Bernhardt. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1991. 251 S., kart. DM 78,–

„Wenn es wahres, ganzheitliches, erfülltes, auf seinen transzendenten Grund hin offenes und von ihm durchdrungenes Leben offensichtlich auch in anderen Religionen gibt, was hindert uns dann, diese Religionen als wohl grundlegend verschiedene, aber letztlich doch gleichg*erichtete* und gleich*wertige* Wege zum Heil anzusehen?" (7, Hervorhebung M.B.) In dieser Frage scheint das Grundanliegen des theologischen Neuansatzes der „Pluralistischen Religionstheologie" (PRT) programmatisch auf. Ziel dieser PRT ist es eben, die anderen Religionen neben dem Christentum als gleichwertig anzuerkennen, das heißt, einen Neuansatz jenseits exklusivistischer und inklusivistischer Modelle zu postulieren. So sind in dem von R. Bernhardt herausgegebenen Sammel- und Diskussionsbd einerseits die „klassischen" englischsprachigen Pluralistischen Religionstheologen und andererseits dann auch besonders Theologen des deutschsprachigen Raumes vertreten, die an einer Weiterentwicklung der Theologie der Religionen interessiert sind, aber zumeist nicht als „Pluralistische Theologen" bezeichnet werden können.

Im ersten Beitrag führt R. Bernhardt ausgezeichnet in die Geschichte, Motive und Ziele der PRT ein (9–23). Die Reihenfolge der Beiträge zeigt das Anliegen, nämlich, daß Theologie sich ihrer eigenen Kontextualität versichern muß: Herausforderungen, Gott und Gotteserkenntnis, Jesus Christus, Glaube und Religion, Wahrheitsanspruch und Mission, Diskussion. Dabei ergibt sich von der Aufgabenstellung her, nämlich erstmals im deutschsprachigen Raum die Programmatik und ansatzhaft die Diskussion einer PRT vorzustellen, daß ein Thema dem innerchristlichen und innertheologischen Diskurs ausgesetzt wird. Das heißt, es werden nicht Ergebnisse des Dialogs mit anderen Religionen vorgestellt, sondern es wird neu in einem Paradigmenwechsel die Relevanz der Existenz und Aussagen dieser Religionen für das christliche Verständnis von Gott, Jesus Christus, Glaube, Wahrheit und Mission herausgestellt. Insofern ist der vorliegende Bd die Theorie einer noch weitgehend ausstehenden theologisch-wissenschaftlichen Praxis, die „Theologie nicht mehr selbstreferentiell in innerchristlich-zirkulärer Selbstbeschränkung" betreibt (25; Ott, 32), sondern vielmehr in paritätischer Dialogizität (vgl. 11f) das Grundmuster für alle systematischen Reflexionen der Theologie heute sieht (Swidler, 12). So sieht es auch R. Ficker (220–237), der wesentliche Marksteine in der Diskussion hervorhebt und von daher auch an den Anfang der Lektüre gestellt werden kann.

Im Hinblick auf die notwendige Standortbestimmung des Christentums stellt der Basler Dogmatiker H. Ott fest, daß von der Ökumene der Religionen und der Religionstheologie her der „Alleingültigkeitsanspruch des Christentums" unbrauchbar geworden ist (35), auch wenn in jeder Religion ein Element von Absolutheit liegt (45). Evidenz, so seine Grundthese für ein gefordertes neues Paradigma, ist nur durch die erfahrene Wirklichkeit, durch wahrgenommene Begegnungen möglich. Solche „strikte Orientierung an der Erfahrung" (38) ist aber nicht in einen inhaltsleeren Raum gestellt, so daß es zu einer synkretistischen Universalreligion kommen

muß, sondern da Erfahrung zu ihrer Bewußtwerdung eines Interpretationsrahmens bedarf, ist sie notwendig in einer bestimmten religiösen Überlieferung als ihrem Boden der Wirklichkeit verwurzelt. Von solcher Erfahrungstheologie her kann O. dann dennoch den Dialog als den Ort bestimmen, an dem einerseits der anderen Religion, der/dem anderen, mit positiven Interesse begegnet wird, ein Miteinander-leben angezielt ist und an dem andererseits aber Absolutheitsansprüche notwendig aufeinander treffen. Vorausgesetzt also, daß in allen Religionen etwas (Gott) erfahren wird und nicht nur Ideen im Dialog aufeinandertreffen, muß jeder daraus folgende Glaube daran interessiert sein, dem jeweils begegnenden anderen Glauben „im Gesamt seiner eigenen Glaubensvision eine Stellung" zuzuweisen (45). Ein Gedanke, den K. Rahner mit dem Begriff des „anonymen Christseins" eingeführt hat und mit dem O. sich vom Kernprogramm der PRT distanziert. – Ist O.s Interesse auch eine dialogisch offene Begegnung mit anderen Religionen, so bleibt trotzdem offen, warum gerade ein christlicher Glaube als absolut anzunehmen ist und nicht irgendeine andere Religion oder Weltanschauung. Mit anderen Worten: Weil O. nur den formalen Rahmen einer Begegnung des Christentums mit anderen Religionen absteckt, zeigt er nicht, was denn der Inhalt der Erfahrung sei, der die Entscheidung zum Christentum notwendig fordert. Mit dem Postulat der PRT, alle Religionen seien gleichgerichtete Heilswege, setzt O. sich nicht auseinander.

Auf der Basis einer alle menschliche Existenz historisch interpretierenden Anthropologie, verlagert G. D. Kaufmann die Letztbegründung christlichen Glaubens durch den Anspruch göttlicher Offenbarung auf einen konstruktivistischen Entwurf, dem die Suche nach sinnvoller Orientierung für den Menschen und die Bewältigung von individuellen wie kollektiven Problemen letzter Horizont sind. Historische Relativität „befreit" ihn dazu, alle kultischen und religiösen Traditionen als Produkte menschlicher imaginativer Kreativität im Angesicht des großen Rätsels verstehen zu können. Die Vielfalt der Religionen sind, so seine These, Ergebnis der vielfältigen Evolution menschlich-imaginativer Kreativität. – Mir bleibt fraglich, woher K. die *Kriterien* für sein Konstruktionskonzept nimmt. „Orientierung" und „Problemlösung" (56.58), „Liebe, Kreativität, Frieden und Gerechtigkeit" (55) bleiben in einem historistischen Konzept fragwürdig relative Ziele, die keine letzten, zwingenden Referenzpunkte darstellen. Mag für K. entweder in der historischen Relativität ohne Hoffnung auf end-gültige Gewißheit womöglich das Schicksal des Menschen gegründet sein oder mögen die Kriterien übergeschichtlich zu postulieren sein, so leben Menschen im Horizont traditionellen christlichen Glaubens mit und in der Hoffnung auf eine endgültige Gewißheit. Haben diese Christen, wenn sie sich ebenfalls der Unsicherheit und der Gebrochenheit ihrer Hoffnung gewahr sind, nicht mindestens die gleiche Berechtigung zur ihrer Entscheidung? Stößt K. nicht in einem solchermaßen entweder radikal historisch-relativistisch oder inhistorisch orientierten Dialog auf Partner, die ihn nicht ernst nehmen?

J. Hick (60–80), mittlerweile einer der profiliertesten Vertreter der PRT, bietet in seinem Beitrag eine Zusammenfassung seiner Hypothese, die er in Modifikation der kantischen Erkenntnistheorie entwickelt. Er geht von dem einen gemeinsamen transzendenten Grund als einheitlichem Bezugspunkt in allen Religionen aus. Die allen Religionen gemeinsame soteriologisch interessierte Praxis legt nahe, „daß die Götter und die Absolutheiten, ... unterschiedliche Modi der Präsenz derselben letzten transzendenten Realität sind"(80). Sowohl im Blick auf die vielfältigen Wege der Erfahrung, in Bezug zu einer göttlichen Realität als auch im Blick auf die Soteriologie, auf den Weg zur Erlösung in der Verwandlung der menschlichen Existenz von Selbstzentriertheit zu einer Zentriertheit auf Gott/das Absolute (80.62), werden das „Reale an sich" und das „Reale, wie es von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften unterschiedlich erfahren wird" (62) als zwei unterschiedliche Konstruktionselemente unserer Erkenntnis sichtbar. Die unterschiedlichen Religionen (phenomena) sind demnach nur die verschieden wahrgenommenen, interpretierten Weisen des einen, hinter allen Religionen stehenden „Realen an sich" (63ff). Religion ist für H. damit die zwar kulturell vielfältig geformte, aber notwendige Reaktion des Menschen auf das in der religiösen Erfahrung gegebene Reale an sich (66), d. h. auf die göttliche Offenbarung, die Manifestation des Realen (75). H. verhindert so jegliche Funktionalisierung von Religion: Die Wahrheit der Religion entscheidet die Ausformung der Traditionen. – Die Diskussion kritisiert mittlerweile H.s Hypothesen: Fraglich bleibt, wie schon bei Kaufmann, der Grund für die Verbindlichkeit des allen Religionen gemeinsamen, soteriologischen Vorgangs (80), der religiösen Wahrheit. Von der erkenntniskritischen Seite wird festgestellt, daß das Postulat eines im „soteriologischen Vorgang" nahegelegten „Realen an sich" ein Paradox enthält, insofern das „Reale an sich" zugleich eine unbestimmte Realität ist (72f), aber andererseits Bezugspunkt vielfältiger und gegensätzlicher Realitäten. Und weiter: Welches sind die Kriterien, mit denen eine religiöse Manifestation als Manifestation des Realen an sich gelten kann?

Wenn schon die vielfältige Wirklichkeit von Religionen keine Einheit zu erkennen gibt, so fragt M. von Brück (81–103), ob nicht die mystische Erfahrung der Weg sein könnte, der einen kognitiv erfaßbaren und kommunizierbaren Einheitsgrund, eine gemeinsame Basis der Religionen erreichen läßt. Wenn auch alle mystischen Erfahrungen darin übereinstimmen, daß sie das jeweils Vorgegebene, jede Form transzendieren, so bleiben sie doch eben in ihrer Interpretation, in der notwendigen Versprachlichung jeglicher Erfahrung um ihrer Selbstvergewisserung und Kommunizierbarkeit auf den anderen, die Gemeinschaft hin, auf normative Kriterien von Traditionen, auf Symbole angewiesen (93). Da die mystische Erfahrung für den Erkennenden jeweils etwas anderes *bedeutet*, führt der sprachanalytische Wahrheitsbegriff zur Rehabilitation des Wahrheits(Absolutheits-)anspruchs im Sinne *relativer* Absolutheit. Die relative Absolutheit die in der relativierenden Begegnung von Sprache und Symbolen für das Absolute im jeweiligen Kontext von Raum und Zeit zum Ausdruck kommt, verlangt ein *absolutes Relatives*, damit Handeln nach einem unbedingten Kriterium möglich wird (101) und insofern authentisch Heil erfahren wird (83). V.B. folgert daraus für den Dialog ein eschatologisch orientiertes Wahrheitsverständnis: Ein Wahrheitsmodell darf nicht absolut gesetzt werden, vielmehr ist die Einsicht gefordert, daß „wir Wahrheit nur in der Form der Suche nach ihr haben" (101). So ist nachzuvollziehen, daß in einem so der Bescheidenheit des Vorläufigen verhafteten Dialog, Toleranz dem Verstehen, nicht der Gleichgültigkeit entwächst. – V. B. vermag in dieser Reflexion, die auf die notwendige Versprachlichung von Erlebtem in der Erfahrung rekurriert, die Konkretheit der Wahrheit, ihre Immanenz zu berücksichtigen, der Mensch bleibt als Subjekt auf die „Letztwirklichkeit" (Gott) als dem Sinn der Geschichte verwiesen.

L. Swidler (104–119) will die Rede über Jesus, den Christus, über den wahren Gott und wahren Menschen besser verständlich machen, indem er auf die alte Fragestellung von lehrendem Jesus und gelehrtem Christus zurückgreift. Selbstaufklärung über den Wirklichkeitsbezug der Sprache in der Christologie vermeide, daß Sprache über das Transzendente als empirische, wirklichkeitsbildende Sprache aufgefaßt wird. S.s religionsgeschichtlicher Vergleich zwischen Christentum und Buddhismus deckt in beiden Religionen die Tendenz auf, von einer lehrenden Gestalt (Jesus/Gautama) zu einer gelehrten Gestalt (Christus/Buddha) fortzuschreiten; ein Wandel, der zu einer nachträglichen Auslegung der *Bedeutung* eines einst historischen Geschehens führt. Symbole, Metaphern, transempirische Denkkategorien, die die Bedeutung des historischen Jesus für die Menschen in seiner Nachfolge heute bestimmen, sind aufgrund ihrer Kontextualität begrenzte Kommunikationsformen, wenn auch mit dem Anspruch, Gott „auf größtmögliche, vollständige Weise" (119) zu offenbaren. – Was bedeutet aber die von S. festgestellte Strukturgleichheit im Denken und Reden von lehrenden und gelehrtem Heilsbringer, wenn das religiös motivierte Handeln in der empirischen Wirklichkeit notwendig konkret (und damit eindeutig?) wird? Die Dialektik von Sprache und Handeln bleibt unauflösbar.

R. Radford-Ruether (120–136), die einzige Autorin, untersucht sprach- bzw. symbolkritisch die Redeweise vom Erlösungsgeschehen in Christus. Die androzentrischen Voraussetzungen in Theologie, Philosophie und Biologie, auf denen die christologischen Symbole basierten, sind heute fraglich geworden. Nur geschlechtsinklusive Symbole können die deshalb notwendig neuen Deutungen der Christologie hervorbringen: Gott, göttliches Ebenbild, Christus, Logos Gottes (125). R.-R. reflektiert allein die innerchristliche Problemstellung des Patriarchalismus. Ihr abschließender Hinweis auf parallel zum Christus-Weg verlaufende (gleichwertige?) Wege in anderen religiösen Traditionen und ihre damit verbundene Wendung gegen eine inklusive Christologie (unter Hinweis auf Verzicht der Ausdehnung des Christussymbols auf andere Spiritualitäten und Kulturen, 136) entspringt zwar der Interpretation des Christus-Symbols, bezieht aber in keiner Weise nun ihre ausführlichen Überlegungen zum „Patriarchalismus" ein. R.-R. rettet den Sinn des christlichen Glaubens trotz seiner patriarchalischen Geschichte und Dominanz durch eine Neuinterpretation des Christussymbols. – Wenn das geschlechtsinklusivistisch interpretierte Christussymbol trotz seiner patriarchalen Schuldgeschichte noch befreiende und erlösende Wirkung hat (eine These, die die Feministin M. Daly schon ablehnen würde), wieso muß dann darauf verzichtet werden, das Christussymbol, das ja eben befreiend ist, auf andere mögliche Spiritualitäten und Kulturen auszudehnen? Auf diesem Hintergrund bleiben ihre Ausführungen innerchristlich, selbstreferentiell, da sie weder die Herausforderung des Christentums durch nicht-patriarchale noch durch patriarchale andere religiöse Traditionen reflektiert.

A. Race' (137–150) Ziel einer pluralistischen Christologie jenseits des absoluten Endgültigkeits- und Einzigartigkeitsanspruches Jesu Christi ist die Ermöglichung eines Dialogs, in dem Kriterien zur Entwicklung einer Weltökumene erarbeitet werden. Diese Weltökumene respektiert dabei aber die Unterschiede und ermutigt gleichzeitig zum Austausch der Wahrheit. – Wenn R. als Haupthindernis für das Christentum in diesem angestrebten Dialog die Lehre von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus und die damit verbundene Endgültigkeit, Finalität Jesu ausmacht, so bleibt das Argument der Kritik der PRT gültig, daß dieser dialogische Charakter auch von „traditionellen", an dieser Endgültigkeit und Einzigartigkeit Jesu festhaltenden Theorien aus möglich ist. Dies zeigen die den anderen respektierende Ansätze der Inkulturation des Christentums in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. Vermißt habe ich hier einen Beitrag aus dem deutschsprachigen theologischen Traditions- und Verständnishorizont.

Menschlicher Glaube ist für W. C. Smith das gemeinsame Zentrum aller religiösen Traditionen (156–174). Der Kontextualität der Wahrheitsaussagen, die dem schwierigen „Beziehungsgeflecht von persönlicher Situation, den für wahr gehaltenen Vorstellungen und der Wahrheit selbst" (169) entspringen, will S. dadurch gerecht werden, daß eine *vergleichende und polarisierende Unterscheidung* der Religionen eine weltweite Gemeinschaft schafft, die den intellektuellen Pluralismus bzw. Relativismus zum Selbstbewußtsein erhebt (169). Daß dabei die im Glauben in einem dynamischen und persönlichen Prozeß ergriffene Wahrheit, Gültigkeit im Gegenüber zu anderen Wahrheiten beanspruchen kann, liegt in der intellektuellen Redlichkeit des/der Glaubenden und seinem/ihrem Anspruch der bestmöglichen Annäherung an die Wirklichkeit begründet. – A. Grünschloss zeigt dann in seiner Einführung zu Smiths Beitrag auch Stärken und Schwächen (151–155): Die Transforma-

tion religionswissenschaftlicher Arbeit in ein weltweites religiöses Gespräch ist von erkenntnistheoretischer Seite anzufragen, inwieweit die von Smith vorgeschlagene metaphysische Anthropologie wieder einen archimedischen Punkt konstruiert, der einen zu großen (?) Optimismus in eine weltweite interreligiös-interkulturelle Verständigung einträgt, und die eigenen Ergebnisse nicht einer ideologiekritischen Reflexion unterzieht.

T. Sundermeier hält an der Notwendigkeit von Mission grundsätzlich fest. Obwohl auch er Gottes Wahrheit im Christentum als „Wahrheit unterwegs", als „Wahrheit im Werden" versteht, unterscheidet er sich vom Konzept PRT (175–190). Maßstab der Wahrheit bleibt Christus, so wie z. B. für den Mahayana-Buddhismus Buddha Maß der Wahrheit und Auftraggeber für die Mission ist. „Wahrheit unterwegs" heißt auf der einen Seite, Universalität als ausschließlich eschatologische Verheißung zu verstehen, und auf der anderen Seite „in die Hauslosigkeit zu ziehen" (185), um in der Praxis der Begegnung, im Zeugnis und im Zusammenleben (Konvivenz) zu lernen, sich gegenseitig zu helfen und die erfahrene Befreiung zu feiern. – Mag auch sein Christozentrismus von PRT kritisiert werden, so konzipiert S. aber wohl doch eine verantwortete, weil nicht vereinnahmende Begegnung mit Vertretern anderer Religionen und Kulturen.

S. J. Samartha (191–202) relativiert pluralistische Positionen trotz Anerkenntnis ihrer Notwendigkeit und Verdienste, insofern seiner Meinung nach *Pluralität* und nicht die Vereinheitlichungs-Bemühungen von politischen, religiösen, kulturellen und ethnischen Identitäten für das Versagen auch in der Geschichte Europas mitverantwortlich ist. „Kooperation mit den andersgläubigen Nachbarn auf gemeinsame gesellschaftliche Ziele hin" (200) ist dann der Versuch, jeweils Zeugnis abzulegen von der eigenen, notwendig mit absoluter Loyalität und Hingabe ergriffenen Wahrheit – für Christen von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus – im Dienst an Gerechtigkeit in Wort und Teilnahme an Kämpfen. Mission als (nicht zu funktionalisierender) Weg von der Diakonia zur Martyria bietet ein Programm, daß durch das Miteinander von praktischem Engagement und einfühlender Sensibilität konfessorische Eindeutigkeit erlangt, so daß ChristInnen eben darin auf das nie einzuholende Mysterium Gottes hinweisen. Unterscheidungsmerkmale zwischen Religionen sind so nicht Ergebnis eines Gegeneinanders, sondern eines Aufeinander-zu-Handelns.

Den in der christlichen Theologie bestimmenden Christozentrismus sieht P. F. Knitter in Antwort auf die Kritiker der PRT durch sein Modell des Soteriozentrismus durchbrochen (203–219). In dem in allen Religionen zu findenden Streben nach Erfüllung im Sinne eines Humanums wird auch für das Christentum evident, daß Jesus Christus zwar „eine universal normative, eine äußerst wichtige Manifestation dessen, was Menschsein bedeuten kann" ist, aber er nicht die einzige Manifestation sein muß (217, vgl. 218). Gleichgültigkeit bezüglich des Zieles ist von K. angestrebt, so daß in Aufnahme befreiungstheologischer Kategorien *Dialog zwischen den Religionen* einer gemeinsamen befreienden Praxis entspringen soll. Dabei weist er aber in seiner ausdrücklich „Ideal" genannten Theorie (215) nicht nach, worin die Einheit zwischen den Religionen in der Wirklichkeit besteht. Denn die Konzeptualisierungen von Selbst und Wirklichkeit differieren im einzelnen unübersehbar (wie Knitter selbst anerkennt, 215f), d. h., die Kritik, er relativiere das Christliche und sein Dialogprogramm sei unrealistisch, vermag er nicht auszuräumen. Wenn es beim Streit um die Wahrheit zwischen den Religionen um die Fähigkeit zur besseren, überzeugenderen Interpretation der Wirklichkeit geht (Pannenberg), so ist von jeder Religion eben ihr Kriterium der Interpretation und das Zeugnis ihrer „Wahrheit" einzubringen: Für Christen kann die Person Jesu, seine Botschaft, sein Kreuz und seine Auferstehung in der Erfahrung der Ohnmacht, die Erfahrung der eben nicht erfolgten Befreiung zur Verheißung dafür werden, daß die so erlebte Wirklichkeit doch heil werden kann.

Der vorliegende Bd ist der Versuch einer Ortsbestimmung des Christentums, Reflexion des Verhaltens angesichts der Pluralität der Religionen. Christliche Gemeinde muß ihren Ort neu bestimmen: auch anläßlich (erneut) aufkommenden Fremdenhasses, Antisemitismus und Nationalismus. Um ins Gespräch zu kommen, scheint es mir aber nicht notwendig, einen pluralistischen religionstheologischen Standpunkt einzunehmen. Wenn die Grenze des religionstheologischen Inklusivismus darin besteht, den anderen in seiner Andersartigkeit nicht ernstnehmen zu müssen, so besteht sie im Pluralismus darin, den eigenen Standpunkt nicht ernst zu nehmen.

Düdingen Markus Büker

Waldenfels, Hans: **Begegnung der Religionen**. Theologische Versuche I. – Bonn: Borengässer 1990. XI, 377 S. (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen, 1), geb. DM 43,80

Durch die jüngsten Ereignisse im Nahen Osten ist auch einer breiteren Öffentlichkeit die Bedeutung des Themas „Begegnung der Religionen" schlagartig bewußt geworden. Gerade die Verständigungsschwierigkeiten mit dem Islam zeigen exemplarisch: trotz aller Weltvereinheitlichungstendenzen auf technisch-ökonomischer Ebene wissen die Kulturen auch gegen Ende des 20. Jh.s noch zu wenig voneinander. Die Kulturen sind deshalb nicht imstande, einander wirklich zu verstehen, weil sie – und dies ist nicht nur eine Frage philologischer Richtigkeiten – nicht dieselbe Sprache sprechen. Es geht hier um existentiell-religiöse Fragen des jeweiligen Menschen- und Weltbildes, die heute in aller Grundsätzlichkeit wieder aufbrechen. Heute wird erkennbar, wieviel von einem gegenseitigen Verstehenkönnen und vor allem auch Verstehen*wollen* in einer multikulturellen Weltgesellschaft abhängt. Die „Begegnung der Religionen" ist keineswegs harmlos, wie die Vorurteile, Mißverständnisse und die harten Konfrontationen bis hin zu „heiligen" und „gerechten" Kriegen beweisen. Auch wenn es sich beim Golf-Krieg um keinen Religionskrieg gehandelt hat, so unterstreicht doch die Mißbrauchbarkeit der Religionen nur Hans Küngs bekannte These: „Kein Frieden unter den Nationen ohne Frieden unter den Religionen." Vor diesem Hintergrund kann das Plädoyer des Bonner Theologen Hans Waldenfels für ein „konzertiertes Studium der Religionen an unseren Universitäten" (99) und für eine „Religionswissenschaft des Christentums" (96), die nicht mit der christlichen Theologie identisch ist, weil sie sich nicht nur um des christlichen Glaubens willen mit den Christentum befaßt, auch von religionswissenschaftlicher Seite nur voll unterstützt werden. Auch Politik und Wirtschaft sind heute wieder gezwungen, sich mit der „religiösen Frage" auseinanderzusetzen. Nicht zuletzt aus Gründen einer ökonomischen Vernunft, die Fehlplanungen und Fehlinvestitionen vermeiden will, scheint es ein Gebot der Stunde, interreligiöse Forschungen stärker als bisher zu fördern. Dies zeigt auch das Beispiel Indiens, wo es einem wiedererstarkten hinduistischen Fundamentalismus gelungen ist, die Frage, ob Rama in Ayodhya geboren wurde, „politikfähig" werden zu lassen. Nicht nur durch den Islam wird der „Westen" also heute mit der Nicht-Selbstverständlichkeit der scharfen Trennung von Religion und Politik konfrontiert, und nicht nur im Islam stellt sich die Religion der wirtschaftlichen Vernunft in den Weg.

Diese Entwicklung trifft im Westen gerade die Menschen, die das profan-säkularisierte Bewußtsein gewissermaßen internalisiert haben und im Sinne der Fortschrittsideologien fest mit dem „Untergang" der Religionen rechnen, völlig unvorbereitet. Der heute notwendige Dialog der Religionen wird nun dadurch erschwert, daß viele Verantwortungsträger in Politik und Wirtschaft „die Realität der Religion in ihrer gesellschaftsprägenden Kraft" (96) nicht mehr ernstgenommen haben und heute erkennen müssen, daß die Grundkenntnisse über die eigenen und fremden religiösen Traditionen außerhalb der engen Expertengesichtskreise fehlen, wodurch die bekannten Vorurteilsbildungen nur begünstigt werden. W. hebt ausdrücklich hervor, daß man die eigenen geistesgeschichtlichen Wurzeln kennen muß, wenn man in das Gespräch der Kulturen etwas einbringen will.

„Die These, daß das Christentum wesentlicher Bestandteil des abendländischen Erbes und damit der abendländischen Kultur ist, hat somit keineswegs nur einen spekulativ-theoretischen, sondern durchaus einen pragmatisch-praktischen Charakter. Wer nicht weiß, woraus er stammt, ist im Grunde nicht dialogfähig, weil er in den vielbeschworenen Dialog der Völker nichts einzubringen hat außer Oberflächlichkeiten. In Frage steht hier aber nicht allein die religiöse Identität, sondern wesentlich auch die kulturelle und auch die nationale." (95)

Weil dies so ist, weil es sich hier also nicht nur um binnentheologische Probleme handelt, sind heute alle Gesellschafts- und Kulturwissenschaften – hier natürlich besonders die Religionswissenschaft – herausgefordert, sich in einer Zeit der Herausforderung abendländischer Grundüberzeugungen verstärkt auf das religiöse Erbe zu besinnen. Diese Erinnerung an die christlichen Wurzeln der abendländischen Kultur scheint auch deshalb wichtig, weil angesichts der recht einseitigen Betonung der technisch-ökonomischen Überlegenheit des „Westens" in nicht-westlichen Kulturen der (falsche) Eindruck entstehen muß, dieser könne auf religiös-kultureller Ebene heute nichts mehr in den „Dialog" einbringen.

Das neue Buch von W. ist nun ein wertvoller Beitrag zum heutigen „Dialog der Religionen und Kulturen". Es ist für Theologie, Religionswissenschaft und Religionsphilosophie gleichermaßen interessant. Im engeren Sinne ist es freilich der „Theologie der Religionen" zuzuordnen, sagt W. doch selbst: „Wir stellen die Frage nach der Wahrheit der Religion vom christlichen Standpunkt aus." (321)

Die einzelnen Kap. des Buches umkreisen die Frage der Religionsbegegnung und beleuchten sie von verschiedenen Blickwinkeln aus, wobei sowohl methodische als auch inhaltliche Probleme behandelt werden. Es handelt sich dabei um Veröffentlichungen aus den Jahren 1967 bis 1990, die sich, weil sie alle mit der übergreifenden Religionsbegegnungsthematik befaßt sind, nahezu bruchlos

zu einem einheitlichen Ganzen zusammenfügen, auch wenn zwangsläufig einige Wiederholungen in Kauf genommen werden mußten. Immer wieder betont W. das „Zentrum" des Christentums, daß Gott in Jesus von Nazareth Mensch geworden ist. Dies ist der „archimedische Punkt" des Buches, von dem immer wieder ausgegangen und zu dem immer wieder zurückgekehrt wird. Eine der Stärken des Buches scheint mir diese seltene Kombination von standhafter Hervorhebung des eigentümlich Christlichen einer- und großer Offenheit für fremde Heils- und Wahrheitsansprüche andererseits zu sein. W. zeigt, daß eine ausgesprochene Christozentrik das Verstehen fremder Religionen nicht ausschließen muß. Ein modischer „spiritueller Synkretismus" liegt ihm fern. Will man dem Selbstverständnis des Christentums (und auch der fremden Religionen) wirklich gerecht werden, so muß man die Anders- und Einzigartigkeit herausstellen. Voreilige Vereinheitlichungstendenzen sind hier wenig hilfreich, es gilt vielmehr, den vielschichtigen Pluralismus der heutigen Zeit anzuerkennen und aushalten zu lernen. W. spricht in diesem Zusammenhang von „postchristlicher Moderne":

„Wir leben in einer Zeit und Welt, in der das Christentum angesichts des vielschichtigen Pluralismus aufgehört hat, positiv oder negativ als die umfassende Norminstanz angesehen zu werden, und stattdessen – konkurrierend mit anderen Normgebern – zu *einer* (bei W. unterstrichen) Instanz unter anderen geworden ist." (337)

Es ist dieser Mut, auch die für den Christen unbequemen Entwicklungen (etwa die Kritik der fremden Religionen am Christentum, z. B. 317) deutlich beim Namen zu nennen, der neben der Weite des Horizonts, der Sachkenntnis und dem grundsätzlichen Problembewußtsein bei der Lektüre des Buches besticht.

Wie aktuell und vielschichtig die Überlegungen des Bonner Theologen sind, vermag ein stichwortartiger Überblick aufgrund ausgewählter Kap.überschriften zu verdeutlichen:

„Überlegungen zum Dialog zwischen Christentum und Weltreligionen" (11ff), „Die Diskussion um die ‚anonymen Christen' als Beitrag zur Religionstheologie" (53ff), „Theologie und Religionswissenschaft" (92ff), „Hinduismus" (102ff), „Buddhismus" (147ff), „Islam" (213ff), „Neureligiöse Bewegungen" (250ff), „Ist der christliche Glaube der einzig wahre?" (320ff), „Das Christentum im Pluralismus heutiger Zeit" (336ff), „Die Verantwortung der Religionen für den Frieden in der Welt" (352ff).

Es sind dies Fragestellungen, die alle mit Religion befaßten Disziplinen interessieren. In diesem Zusammenhang tauchen dann auch die Stichworte auf, die auch außerhalb der Fachwissenschaften auf wachsendes Interesse stoßen:

„Multikulturelle Gesellschaft" (94), „Mission" (21ff), „Säkularismus/Säkularisierung" (185ff), „Jugendreligionen" (24f, 250f), „Pluralismus/Synkretismus/Fundamentalismus" (2, 94, 261, passim), „New Age/Wendezeit/Postmoderne" (337, 342), „Esoterik/Gnosis" (340f.), „Weisheit" (152f., passim), „Frieden/Toleranz" (vgl. Kap. 11 und den Epilog), „Absolutheitsanspruch/Wahrheitsfrage" (vgl. Kap. 11 u. 13).

Interessant ist dabei, daß W. die mit diesen Stichworten verbundenen Probleme nicht nur binnentheologisch behandelt, sondern sich häufig auf profanwissenschaftliche Erkenntnisse beruft. Nach der jeweiligen „kontextuellen" Einbettung kommt er freilich stets zurück zu dem für ihn unaufgebbaren „christozentrischen" Standpunkt. Daß dieser Standpunkt keinen intoleranten „Fundamentalismus" impliziert, beweist der „offene" und „angstfreie" Umgang mit den fremden Religionen. Jegliche ängstliche Abwehrhaltung liegt W. fern. Genau dieser Verzicht auf eine unzeitgemäße Polemik und Apologetik macht die Lektüre dieses Buches so angenehm. Es wird stets deutlich, daß der christliche Standpunkt eine „freiere" Perspektive erlaubt. W. weiß, daß er in den interreligiösen Dialog etwas Einzigartiges einzubringen hat und keine Herausforderung fürchten muß. Dieses Wissen erlaubt ihm, sich auch von den anderen Religionen und profanen Weltanschauungen etwas sagen zu lassen, berechtigte Kritik anzunehmen und dazuzulernen. In seinen kritischen Zeitanalysen, denen man wieder die Offenheit für außertheologische Perspektiven anmerkt, beweist W. Sinn für prima facie verborgene Entwicklungen, die Betrachtungsweisen, welche durch kurzfristig-tagespolitische Blickbeschränkungen gefesselt sind, oft nicht wahrzunehmen vermögen.

In summa: Ziel des Bonner Theologen ist es, das deutlich herausgearbeitete unaufgebbar Christliche so in die heutige Begegnung der Religionen einzubringen, daß erkennbar wird, wie einzigartig und heilsbedeutsam die christliche Antwort auf die religiöse Wahrheitsfrage gerade auch in der heutigen Zeit ist.

Zwei Schritte lassen sich dabei in der Vorgehensweise deutlich unterscheiden:

1. Zunächst bemüht sich W.um eine nüchterne Gegenwartsanalyse, wobei er sich mit einer in der Theologie eher seltenen Schonungslosigkeit und Radikalität den profanen und religiösen Problemen der Zeit stellt (vgl. etwa die Zeitdiagnose „Auf dem Wege zu einer neuen Sintflut", in: Waldenfels, H.: An der Grenze des Denkbaren, Meditation – Ost und West, München, 1988, 15ff, erstveröffentlicht bereits 1971!). Ihre Aktualität verdanken diese Zeitdiagnosen sicherlich auch dem Umstand, daß W. nicht in ein Labyrinth binnentheologischer Differenzierungen ausweicht, so daß nur noch Kenner bestimmter Sprachspiele zu folgen vermögen. Seine zeitdiagnostischen Überlegungen können als kritisch-problemorientiert bezeichnet werden. Für die Beschreibung der fremden Religionen verwendet W. zunächst ebenfalls eine von theologischen Vorfestlegungen freie, religionswissenschaftliche Betrachtungsweise (vgl. die Beschreibungen von Hinduismus, Buddhismus, Islam, S. 102ff, wo es um das „Selbstverständnis" dieser Religionen geht). In dieser Perspektive ist der Ansatz des Bonner Theologen kontextuell. 2. Sodann folgt aber stets die Besinnung auf das bleibend Christliche angesichts der besonderen Herausforderungen unserer Zeit. Hier liegt m. E. die entscheidende Differenz zu einer rein religionswissenschaftlichen Betrachtungsweise. Die Herausarbeitung des christlichen Selbstverständnisses ist wohl das Hauptanliegen von W., das sowohl seine „Kontextuelle Fundamentaltheologie", Paderborn, 1985, als auch sein Grundlegungswerk zum Dialog zwischen Buddhismus und Christentum „Absolutes Nichts", Freiburg, 1976, maßgeblich mitbeeinflußt haben dürfte. Die Fremdwahrnehmung beeinflußt immer auch die Selbstwahrnehmung und das Selbstverständnis. Interessant ist nun weiterhin, daß das eigentümlich Christliche bei W. oft eine „eigentümlich" kultur- und zeitkritische Funktion gewinnt. Das Christliche provoziert und beunruhigt. Der „Skandal" der Menschwerdung scheint vergessen, wo Christentum nur beruhigen will. In Teil III des Buches fragt W. nach dem „christlichen Selbstverständnis" (267ff).

Sucht man zusammenfassend eine Kurzformel für den Waldenfelsschen Ansatz, so könnte man von einer „kontextuell-dialogisch-problemorientierten" Betrachtungsweise sprechen. Hinzu kommt ein ausgesprochen praxisorientierter Grundzug. Bemerkenswert ist auch, daß W. bei aller standhaften Verteidigung des Christlichen dort, wo er Fehlformen dieses Christlichen entdecken zu können glaubt, vor innerchristlicher Selbstkritik nicht zurückschreckt.

Abschließend möchte ich noch kurz auf einige ausgewählte Detailfragen eingehen, die mir als Religionswissenschaftler besonders bedeutsam erscheinen. W. hat sich m. E. wie kaum ein anderer Theologe den Problemen gestellt, die mit der unbequemen Anerkennung des religiösen Pluralismus für das Christentum verbunden sind.

Seine „Lösung" des Pluralismusproblems unterscheidet sich von Hans Küng, der bekanntlich ein „Projekt Weltethos" (vgl. H. Küng: Projekt Weltethos, München, 1990 – s. u.) fordert, welches gerade das Eigentümliche der Religionen dem kleinsten gemeinsamen Nenner aufzuopfern droht. W. betont das Unaustauschbare, Unverwechselbare, Einzigartige, das sich auf keine konstruierte Hochethik auf der Basis der „gemeinsamen Menschlichkeit aller Menschen" reduzieren läßt. Wenn Küng „das wahrhaft Menschliche" als universales Kriterium ansetzt, dann ist er der Anthropozentrik des modern-säkularistischen Bewußtseins sehr entgegengekommen. Genau diese anthropozentrische Wende wird durch die Christozentrik, die ja zugleich Theozentrik ist, vermieden.

In diesen Kontext gehört auch Paul Knitter, der die Christen explizit dazu aufruft, darauf zu verzichten, in Jesus Christus den alles entscheidenden Heilsvermittler der Welt zu sehen (vgl. P. Knitter: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München, 1988 – vgl. ThRv 87, 1991, Sp. 234–240). Hier setzt W. diametral entgegengesetzt an: Die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: dies genau bleibt die ständige Provokation des Christentums.

Dieser einzigartige Skandal darf auch nicht, wie etwa bei Raimundo Panikkar (vgl. R. Panikkar: Der unbekannte Christus im Hinduismus. Mainz, 1986), auf ein „Christus-Prinzip" reduziert werden, das alle Religionen verbindet. Es sind die klaren und sehr deutlichen Abgrenzungen, die W. von derartigen Beiträgen zum Dialog der Religionen, die besonders im außereuropäischen Kontext an Popularität zu gewinnen scheinen, unterscheidet. So betont er auch die Klärungsbedürftigkeit des Modewortes „Gnosis", das gegenwärtig in der Diskussion um „New Age", „tiefenpsychologische Exegese" (Drewermann) und „Postmoderne" (Koslowski) gleichermaßen wieder zum Thema wird (342). In diesem Zusammenhang grenzt sich W. auch deutlich gegen den heute schon innerhalb des Christentums (u.a. wohl auch durch die Vermittlung anthroposophisch orientierter Kreise) anzutreffenden Reinkarnationsglauben ab.

Bemerkenswert ist auch W.s Zurückweisung des Küngschen Versuchs, zwischen einem „semitisch-prophetischen", einem „in-

disch-mystischen" und einem „chinesisch-weisheitlichen" religiösen Stromsystem zu unterscheiden (vgl. 159, Anm. 8). Dieser Versuch ist m. E. in der Tat „schablonenhaft". Seine Fragwürdigkeit wird schon allein dadurch deutlich, daß Lao-Tse als „typischer" Mystiker viel weniger mit dem ethisch ausgerichteten Konfuzius gemeinsam hat als etwa mit dem indischen Buddha und dem deutschen Meister Eckhart. Der vorgeblich für China typische „Harmonie-Gedanke" findet sich traditionsunabhängig bei (fast) allen Mystikern. Uneingeschränkt zustimmen kann ich auch der deutlichen Kritik am religionswissenschaftlichen Deskriptivismus und dem damit einhergehenden Absehen von der Wahrheitsfrage (vgl. 305). Was nun allerdings den Ausgangspunkt der Religionsvergleiche anbetrifft, so würde ich die Akzente etwas anders setzen. Natürlich muß die Religionswissenschaft die schiedsrichterliche Anmaßung, sie könne gleichsam „wertneutral" über den einzelnen Religionen einen „archimedischen", objektiven Vergleichspunkt innehaben, aufgeben.

Diese Unmöglichkeit eines Ausgangs von einem „archimedischen Punkt" in der Religionswissenschaft bedeutet aber m. E. keineswegs, daß sich diese Disziplin nicht auch weiterhin um eine möglichst große „Unabhängigkeit von normativen Bindungen" (so H. J. Klimkeit: Art. Religionswissenschaft, in: König, F./ Waldenfels, H.: Lexikon der Religionen, Freiburg, 1987, 560, Vgl. dazu auch die Stellungnahme von W. auf S. 157 des hier besprochenen Buches) bemühen sollte. Genau hier scheint mir die bleibende Differenz zur Theologie der Religionen zu liegen, die sich stets mit der eigenen Religion identifizieren wird. Für eine Religionswissenschaft, die fremden Wahrheitsansprüchen gerecht werden will, scheint mir dagegen eine gewisse Distanz zum eigenen Traditionszusammenhang (nicht nur zum christlich-religiösen, sondern heute auch zum modern-säkularistischen Bewußtsein) und insofern eben doch der Versuch eines Unabhängigwerdens von normativen Bindungen, entscheidend. Wenn W. in diesem Zusammenhang (157) von „Trugschluß" spricht, so scheint mir dies mißverständlich. Im Übrigen betont ja auch Klimkeit in obigem Artikel, daß die Religionswissenschaft nicht voraussetzungslos arbeiten kann. Ich bin also der Ansicht, daß trotz des unvermeidlich mitgebrachten Vorverständnisses das Streben nach normativer „Unabhängigkeit" weiterhin ein zumindest approximatives Ideal der Religionswissenschaft bleiben sollte. Das „Prinzip der offenen Frage" (Plessner, Bollnow), das den Verzicht auf eindeutige, endgültige Antworten gebietet, könnte hier ein methodischer Ausweg für eine problemorientierte Religionswissenschaft sein, die den zurecht von W. kritisierten Deskriptivismus vermeiden will (vgl. W. Gantke: Die Bedeutung des hermeneutischen Ansatzes Otto Friedrich Bollnows für die Religionswissenschaft. Diss.phil., Bonn, 1987).

Dieses Prinzip der offenen Frage ist natürlich keine Lösung für die Theologie der Religionen. Für W. ist klar, daß zum Christentum das an uns eindeutig ergangene WORT GOTTES gehört. Gott spricht sich selbst in einem Menschen – in Jesus – total aus. Das an uns ergangene Wort Gottes lädt zur Antwort ein. Wort und Ant-Wort bedingen einander. Der Christ darf hier nicht schweigen, und deshalb ist das Christentum eine Religion der Antwort. Die mystischen Religionen Asiens schätzen nun bekanntlich das Wort so hoch nicht ein und bevorzugen angesichts der letzten Fragen, auch der Gottesfrage, die sich in Buddhismus, Taoismus und Jainismus explizit gar nicht stellt, das Schweigen (vgl. dazu: Erfahrungen an der Grenze zwischen Wort und Schweigen, in: H. Waldenfels: An der Grenze des Denkbaren, a.a.O., 69ff). Auch dieses Schweigen ist freilich eine „Antwort". W. kennt diese Antwort, er wertet sie nicht ab, nimmt sie durchaus ernst und sagt doch eindeutig, daß Schweigen allein die christliche Antwort nicht sein kann. Es ist diese Klarheit, die diesen christlichen Beitrag zum Dialog der Religionen auszeichnet. „Gott als Wort, als Nähe, als Liebe, als Freiheit und Gnade, der dadurch, daß er den Menschen anspricht, selbst zum Du des Menschen wird, provoziert immer neu die Korrektur unserer eigenen Gottesbilder." (349)

Bonn Wolfgang Gantke

Theologische Realenzyklopädie, Bd XXI: Leonardo da Vinci – Malachias von Armagh, hg. v. Gerhard Müller. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. 806 S., geb. DM 396,00

Die „Theologische Realenzyklopädie" erscheint weiterhin zügig. Wieder werden im Blick auf Theologie und Kirche wichtige Personen, Orte, Ereignisse, Bewegungen, Themen und Begriffe abgehandelt:

Der Bd beginnt mit einem fundierten Beitrag über Leonardo da Vinci, in dem sein Leben und Werk als Maler, Bildhauer, Architekt, aber auch sein Verhältnis zur Philosophie, u. a. zu Nikolaus von Kues gewürdigt werden. – Leontios von Byzanz wird als Verfasser eines kleinen Corpus theologischer Abhandlungen herausgestellt, die vermutlich in den Jahren 531–543 zur Verteidigung der christologischen Formel des Konzils von Chalkedon geschrieben wurden. A. Grillmeier hat ihn in seinem Werk „Jesus, der Christus im Glauben der Kirche" eingehend dargestellt. – Lessing, sein Leben und Werk, seine theologischen und philosophischen Schriften und sein Verhältnis zu Theologie und Philosophie, wird eingehend erörtert. Er sei unter den deutschen Dichtern einer der wenigen, der Sinn für die Probleme der Theologie besessen und theologische Untersuchungen angestellt habe. – Von biographischen Artikeln seien weiter erwähnt: Hans Lietzmann, J. B. Lightfoot, Alfons Maria von Liguori und Hans Lilje. Bei Liguori wird auf seine erstaunliche Nachwirkung hingewiesen, bei Lilje seine Haltung zum Nationalsozialismus erwähnt. – V. E. Löscher wird als letzter bedeutender Vertreter der lutherischen Orthodoxie gewürdigt. Sein Kampf gegen den Pietismus und die Aufklärung wird besonders betont.

Der Artikel über Joseph Lortz stammt von Erwin Iserloh. Er skizziert die Bedeutung von Lortz für die Lutherforschung, erinnert an seine Lutherkritik und verweist auf seine letzte Arbeit „Ökumenismus ohne Wahrheit?". Bei der Literatur wäre jetzt zu ergänzen die Arbeit von G. Lautenschläger über Lortz. – Ein knapper aber fundierter Artikel wird Henri de Lubac gewidmet. Die umfangreichen Literaturangaben machen seine starke Nachwirkung deutlich. – Eine sachgerechte Würdigung findet auch Ludolf von Sachsen. Sein Einfluß zeigt sich nicht nur bei Ignatius von Loyola, sondern auch bei protestantischen Predigern. – Mit Sympathie wird das Leben von Ludwig IX., dem Heiligen, beschrieben, seine Askese, seine Kreuzzugsbemühungen und seine Leidensbereitschaft herausgestellt. Er ist übrigens der letzte heiliggesprochene Herrscher des Mittelalters. – H. Riedlinger würdigt Leben und Werk von „Raimundus Lullus", stellt seine Kerngedanken heraus und zeigt seine Nachwirkung, u. a. auf Nikolaus von Kues, Giordano Bruno und Leibniz auf.

Von besonderem Interesse ist der Artikel Luther. M. Brecht behandelt sein Leben, seine Theologie und seine Wirkungsgeschichte. Die reformatorische Wende verlegt B. in das Jahr 1518. Wenig überzeugend sind seine Ausführungen über Luthers Haltung zu den Juden. Er meint, daß sich der Antisemitismus mißbräuchlich auf die Autorität Luthers berufen habe. Mit seiner Verharmlosung des Antisemitismus von Luther steht B. übrigens nicht allein. Bei den Literaturangaben wären zu ergänzen: Die Juden und Martin Luther – Martin Luther und die Juden, hg. von A. Kremer (1985), M. Smid, Deutscher Protestantismus und Judentum (1990). Verharmlost wird auch Luthers Schrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet". Luthers Kritik sei in vielem verständlich gewesen. Über Luthers Haltung zur Confessio Augustana urteilt Brecht: „Mit dem behutsam formulierten Augsburger Bekenntnis war er auf die Dauer doch einverstanden." Ein umfangreiches Literaturverzeichnis schließt den Beitrag ab. Meine Schrift „Martin Luther und der Papst", die noch in der 2. Aufl. zitiert wird, erschien in 5., erw. Aufl. 1988. – Teil II behandelt die Theologie Luthers. Hier werden die Unterschiede in der protestantischen Lutherdeutung sichtbar. In der Frage der *reformatorischen Wende* tritt K. H. zur Mühlen für eine Frühdatierung ein. Er versucht besonders herauszustellen, wie sich die Theologie Luthers von der mittelalterlichen Tradition abhebt. Er meint, Luthers Christologie bewege sich zunächst in der christologischen Tradition der Spätscholastik. Die Ergebnisse der Forschungen von Axel Schmidt über die Christologie des späten Luther wurden nicht mehr verarbeitet. – In dem Abschnitt über die Wirkungsgeschichte wird das Lutherbild in der Orthodoxie, in Pietismus und Aufklärung, Idealismus und Romantik und in der neueren Theologie aufgezeigt. Das Lutherbild im Dritten Reich wird nicht angesprochen. An Lortz kritisiert der Vf., daß in seinem Subjektivismusvorwurf der alte katholische Einwand gegen Luther modifiziert werde und vielleicht sogar verstärkt weiterlebe. – Im Artikel „Lutherische Kirchen" wird daran erinnert, daß es gegenwärtig über 220 lutherische Kirchen in aller Welt gibt.

Eine sachkundige Schilderung erhält Macrobius, der als einziger heidnischer Schriftsteller den Kindermord in Bethlehem erwähnt.

Eingehend wird auch über Georg Major und den majoristischen Streit berichtet. – Der Bd endet mit einer Würdigung von Erzbischof Malachias, dem Freund von Bernhard von Clairvaux, der auch seine Vita schrieb.

Ein umfassender Beitrag ist dem Libanon gewidmet. Nach einem geographischen und historischen Überblick wird auch der Bürgerkrieg im Libanon angesprochen. – Auch die Grafschaft Lippe erhält einen Beitrag. Der Vf. berichtet u. a. sachkundig über die Reformation in Lippe. – Informative Auskünfte erhält der Leser über Luxemburg, seine kirchengeschichtliche Entwicklung, das religiöse Leben und die Situation der Protestanten. Ihre Zahl wird mit 3902 angegeben.

Das Kloster Lérins findet eine fundierte Behandlung, bei der der Erfolg des Klosters, sein Gemeinschaftsleben, sein geistiges und kulturelles Wirken und seine Nachwirkung aufgezeigt wird. – Eine gründliche Darstellung findet die Univ. Löwen, die 1425 gegründet wurde. Ihr Kampf gegen die Reformation, ihr Anteil am Konzil von Trient, die Auseinandersetzungen um Bajus und Jansenius, ihre Aufhebung 1797 und ihre Neugründung wird eingehend erörtert.

Im Artikel „London" wird daran erinnert, daß London bis zum 19. Jh. keine Univ. besaß. Erst 1826 kam es zur Gründung einer Hochschule. Hilfreich sind die Hinweise auf die theologischen Bibliotheken in London. – Der Beitrag „Lübeck" erörtert Stadt und Bistum im Mittelalter, die Einführung der Reformation und das Fürstbistum Lübeck. Eine katholische Gemeinde konnte erst 1841 gegründet werden und erhielt 1890 eine Kirche. – Über Lund heißt es: Es sei ein Zentrum der mittelalterlichen Kultur Europas gewesen. Die Univ. wurde 1668 gegründet. Seit der Jh.-Wende habe es eine zunehmende Auflösung der Verbindung von Theologischer Fakultät und schwedischer Kirche gegeben. – Über die Theologische Fakultät Luzern erfahren wir, daß sie 1990 183 Hörer hatte, eine Zahl, die in etwa der Hörerzahl an den Theologischen Fakultäten Basel und Zürich entspreche. – Von Interesse ist auch der Artikel Magdeburg. Die Geschichte des Erzbistums seit der ottonischen Zeit wird fundiert dargestellt. – Der Artikel Mailand informiert über die Einführung des Christentums, die Mailänder Bischöfe und das kirchliche Leben. Bei den Literaturangaben fehlt das zweibändige Werk „Diocesi di Milano" (1990). – Aufschlußreich ist auch der Artikel über das Bistum Mainz. Der Beitrag über die Mainzer Univ. ist im Vergleich zu anderen Universitäten sehr breit. Er enthält sogar eine namentliche Aufstellung der Professoren, die 1946/47, 1973 und 1991 in Mainz lehrten.

Die Konzilien von Lyon 1245 und 1264 würdigt R. Roberg.

W. Lohff berichtet über die Leuenberger Konkordie. Bei den Literaturangaben ist der Name von Elisabeth Schieffer falsch geschrieben.

Der Beitrag „Liberale Theologie" behandelt den Altliberalismus und die Grundzüge altliberaler Theologie, den Neuliberalismus, Ritschl, Harnack, den Marburger Neukantianismus und die Religionsgeschichtliche Schule. Er schließt mit der Frage: Ende der liberalen Theologie? Der Vf. Manfred Jacobs vertritt die These, daß die liberale Theologie, abgesehen von Wissenschaftsinseln, schon weithin nach dem ersten Weltkrieg erschöpft erscheine. Das Ende der liberalen Theologie kündige sich in der Differenzierung der liberalen Richtungen bereits vor dem ersten Weltkrieg an. Im Artikel „Liberaler Katholizismus" verweist V. Conzemius darauf, daß der liberale Katholizismus sich von der liberalen Theologie dadurch unterscheide, daß er weniger theologische Fragestellungen als das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft berühre. Als Ursprungsland des liberalen Katholizismus nennt Conzemius Frankreich. Seine Verbreitung in Belgien, Holland, England, Italien und Deutschland wird aufgezeigt und darauf hingewiesen, daß er als geistige Bewegung sich – außer kurzen Höhepunkten 1830/31 und 1848 – nur in elitären Kreisen vernehmlich machen konnte und nie zu einer Volksbewegung wurde. Eine historische und ethische Beleuchtung findet der Liberalismus. Der Vf. stellt fest, daß die Katholiken in Deutschland keine liberale Partei wählten. „Als nach dem ersten Weltkrieg der Protestantismus sich der neuen völkischen Rechte öffnete und in der Endphase der Weimarer Republik zur konfessionellen Hauptstütze der NSDAP wurde, vernichtete diese Entwicklung die Überlebenschancen der liberalen Parteien. Sie waren protestantische Parteien geblieben, aber immer weniger Protestanten wählten eine liberale Partei." Die Entwicklung des Liberalismus nach 1945 wird nicht behandelt.

Über die „Lichtfreunde", eine protestantische Bewegung, die im 19. Jh. großen Widerhall fand, so daß man bald von einer Massenbewegung sprechen konnte, informiert das Lexikon eingehend. Mißverständlich ist die Bemerkung: „Zum katholischen Pendant – Deutschkatholiken." Hier ist zu korrigieren, daß der Deutschkatholizismus nie eine Massenbewegung wurde, sondern eine kurzlebige Minderheit blieb.

Die Los-von-Rom-Bewegung wird als eine Austrittsbewegung aus der katholischen Kirche in den böhmisch-schlesischen Ländern umschrieben.

Der Beitrag „Liturgische Bewegungen" erörtert den Begriff und würdigt die evangelisch-liturgische Bewegung im 19. und 20. Jh. und die römisch-katholische liturgische Bewegung.

Umfassend ist auch der Artikel „Liturgie". Er behandelt die christliche und jüdische Liturgie, die Liturgie im Alten Testament, in der Ostkirche, die Liturgie der abendländischen Messe, die Liturgie des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Liturgie der reformierten Kirche und das katholische und evangelische Liturgieverständnis. Im Stichwort „Liturgiewissenschaft" wird erwähnt, daß der Begriff von R. Guardini, Cunibert Mohlberg, O. Casel und A. Baumstark geprägt wurde.

Umfassend ist der Beitrag „Literatur und Religion". Er wird von der Religionsgeschichte, vom Judentum und von der Kirchengeschichte her beleuchtet. Der Artikel „Biblische Literaturgeschichte" berichtet über Entwicklung und Aufgabe. Reiche Literaturangaben schließen den Beitrag ab.

Unter dem Stichwort „Lernen" wird der Begriff u. a. im Zusammenhang von Theologie und Kirche dargelegt und von der Kirche als „Lerngemeinschaft" gesprochen. Im Artikel wird noch von den Kirchen in der DDR und in der BRD gesprochen.

Der Beitrag „Liebe" bietet auf 70 S. eine eingehende Beleuchtung der Thematik. Anzumerken ist, daß die theologische Entwicklung in der neueren katholischen Theologie nicht erörtert wird. – Der Beitrag „Logos" informiert über Etymologie und Verwendung. Der Logosbegriff der griechischen Philosophie, Logos im Alten und Neuen Testament und in der christlichen Literatur werden fundiert dargestellt. – Der Artikel „Lohn" erläutert die Lohnterminologie des Neuen Testamentes und erinnert daran, daß der Lohngedanke durch die Reformatoren abgelehnt wurde. Als ein grundlegendes Ergebnis der Forschung wird festgehalten: Die Versuche, den Lohngedanken in der Verkündigung Jesu zu bestreiten oder interpretativ zu eliminieren, seien gescheitert. In dem ethischen Abschnitt des Beitrags wird die Frage des gerechten Lohnes, die Lohnpolitik und die Lohnfindung erörtert. – Der Beitrag „Macht" wird von der philosophischen und ethischen Seite betrachtet.

Aufschlußreich ist ein Vergleich der Stichworte, die im LThK und in der TRE Aufnahme fanden. Man stellt dabei fest, daß man nicht wenige einschlägige Stichworte in der TRE vergebens sucht. Hier stellt sich die Frage, ob für die Benutzer nicht weniger ausführliche, dafür vermehrte Stichworte hilfreicher gewesen wären. Diese Feststellung mindert aber nicht den Dank für die geleistete Arbeit und die hilfreichen Informationen, die auch der 21. Bd wieder bringt.

Freiburg Remigius Bäumer

Preuß, Horst Dietrich: **Theologie des Alten Testaments**. Bd 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln / Bd 2: Israels Weg mit JHWH. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1991 / 1992. VIII, 330 S. / VIII, 361 S., kart. DM 36,00 / DM 39,00; geb. DM 74,00

Mit diesen beiden Bdn liegt mehr als dreißig Jahre nach Gerhard v. Rad (1957/60) wieder eine große Theologie des AT in deutscher Sprache vor. Anders als die in der Zwischenzeit erschienenen sehr viel kürzeren Grundrisse (v. a. Zimmerli, Fohrer, Westermann) geht es dem Vf. darum, „die Zeugniswelt des Alten Testaments einigermaßen vollständig zu erfassen" (Bd I, Vorwort).

1. Die Darstellung gliedert sich nach einer Einleitung in eine „Grundlegung" und drei weitere Hauptteile.

Überaus instruktiv und didaktisch geschickt ist die einleitende „Standortbestimmung", die den Untertitel trägt: „Zu Geschichte, Methodik und Aufbau einer ‚Theologie des Alten Testaments'" (§ 1; I.1–30).

Aus der Geschichte der Disziplin heraus entwickelt Preuß die Kontur der eigenen Darstellung. Er geht dazu einer Reihe von Alternativen nach, die seit Gablers Vortrag von 1787 die Diskussion darüber geprägt haben, was das denn sei, eine „Theologie des Alten Testaments". Sein eigenes Vorhaben bestimmt der Vf. als *Theologie* (und also keine Religionsgeschichte) *mit einem systematischen* (und also nicht historischen) *Aufriß, dessen Struktur aus der Sache selbst*, also dem Alten Testament *entnommen ist* (und nicht z. B. aus der christlichen Dogmatik). Die Darstellung soll *deskriptiv* (also nicht wertend oder gar normativ) sein, sie soll *die Möglichkeit einer biblischen Theologie offenhalten* (also nicht selbst in der Fluchtlinie zum NT hin bzw. von daher entworfen sein), dabei auf *Vollständigkeit* des Materials bedacht sein und überdies die *Bezüge zur altorientalischen Umwelt* mit berücksichtigen. Vor allem aber – und darin liegt eindeutig das Spezifikum dieses Werkes – soll sie *am Konzept einer Mitte des Alten Testamentes orientiert* sein, ja die gesamte Darstellung von dieser Mitte her entwickeln. In kritischer Abgrenzung zu anderen Versuchen wird diese Mitte in der *Ewählung Israels durch Gott* gefunden.

Alles weitere ist nun konsequent am Vorgang der Erwählung orientiert. Zentral dafür ist zunächst die „Grundlegung" (§ 2+3; I.31–157).

Ein relativ kurzer § 2 stellt die Erwählungsaussagen des AT zusammen. Zum Verständnis ist wichtig, daß es P. bei dem, was er mit „Erwählung" meint, nicht nur um einen Begriff, erst recht nicht nur die Vokabel *bhr* geht, sondern um das dadurch geprägte Wortfeld, „vor allem aber um die Erkenntnis des erwählenden Handelns JHWHs als der entscheidenden Grundstruktur atl. Zeugnisses von diesem Gott" (I.31). Der § 3 stellt sodann „Die Erwählung und Verpflichtung des Volkes" dar – als Herzstück und Basis für alles weitere. Das Kap. setzt beim Exodus ein, wendet sich den Konzepten für Israel als Volk und Gemeinde zu und kommt dann zu den Themenkomplexen Sinai, Bund, Verpflichtung, Mose, Land und schließt mit „JHWH als Krieger und JHWHkrieg" ab.

Der II. Hauptteil gilt „JHWH als Subjekt des geschichtlich erwählenden Handelns".

Dazu werden in § 4 (I.158–285) die Gottesvorstellungen und -begriffe entfaltet, also Themen wie Namen und Bezeichnungen Gottes, sein Geist, Angesicht, Engel, seine Herrlichkeit, Gerechtigkeit, Weisheit u. a. Es geht dann um Gottes Offenbarung, um „JHWH als Schöpfer" und schließlich um die Aussagen über sein „Wesen", womit u.a. seine Heiligkeit, sein Eifer, seine Lebendigkeit gemeint sind. Der relativ kurze § 5 ist überschrieben „Die Welt Gottes und die gottferne Welt" (I.286–302). Aussagen über die Wohnstätten Gottes, über Lade, Zelt, Hofstaat, aber auch über Dämonen, Satan und das Totenreich finden hier ihren Ort.

Der zweite Bd enthält die Hauptteile III und IV mit den charakteristischen Überschriften „Die Auswirkungen und das Weiterdenken der Urerwählung" und „Folgen und Folgerungen der geschichtlich erfahrenen Erwählung".

Beim ersten der beiden Komplexe geht es in den § 6–10 (II.1–104) um die Erzväter, um König und Messias, Tempel und Gottesstadt (= Zionstradition), Priestertum und Leviten und schließlich um die Propheten (II.72–104). Beim zweiten (II.105–327) findet sich zunächst die Anthropologie unter der Hauptüberschrift „Der Israelit und seine Gottesbeziehung" (§ 11; II.105–198). Hier kommen zur Sprache: Der Mensch als Geschöpf, die Gottebenbildlichkeit, Sprache, Leid und Schicksal, Leben – Tod – Auferstehung, Sünde und Schuld, Vergebung und Sühne, aber es finden sich auch so relativ unspezifische Abschnitte wie „Der Mensch im Zeugnis verschiedener Textgruppen" (von P und J über die Propheten bis Hiob und Kohelet) und „Der Mensch vor Gott" (mit Stichworten wie Gottesfurcht, Glauben, Vertrauen, Gerechtigkeit, Erkenntnis JHWHs). § 12 enthält dann die „Grundfragen von Ethik und Ethos" („Das Leben der Erwählten"), § 13 gilt dem Kult, § 14 der Zukunft des Gottesvolkes mit Eschatologie und Apokalyptik und schließlich der abschließende § 15 dem Verhältnis zu den anderen Völkern, u. a. dem Gottesknecht (§ 15.7).

2. Dem bereits erwähnten und wiederholt erhobenen Anspruch auf Vollständigkeit in der Darbietung des theologisch relevanten alttestamentlichen Materials wird das Buch auf seine Weise zweifellos voll gerecht. Es dürfte kein wichtiges Thema und keinen bedeutenden Text geben, die nicht ihren Platz gefunden haben. Das Werk eröffnet viele Möglichkeiten zu rascher, gründlicher und sorgfältiger Orientierung über die ganze Breite theologischer Themen, einschließlich ihrer Beziehungen zur altorientalischen Umwelt. Dazu sind auch die für dieses Genre ungewöhnlich breiten Literaturangaben hilfreich. Sie beziehen allerneueste Arbeiten mit ein und bieten eine solide und didaktisch überzeugende Auswahl zur Orientierung und Weiterarbeit. Bei der Auswahl der Literatur werden stärker noch als in der Darstellung selbst auch abweichende Thesen, wissenschaftliche Kontroversen sowie offene Fragen dokumentiert. Diese Vollständigkeit in Themen, Texten und Literaturangaben machen das Werk zu einer Fundgrube für theologische Themen des AT, das man zur Benutzung empfehlen kann.

Dennoch werden es diejenigen, die das Buch als Lehrbuch benutzen wollen, nicht immer leicht haben. Da ist einmal die Eigenart, daß kein einziger Text im Wortlaut zitiert wird. Die vielen, breiten und zuverlässigen Textangaben müssen – wenn man sie nicht im Kopf hat – nachgeschlagen werden, um die Darstellung wirklich sinnvoll zu verfolgen. Da ist zum anderen die durchgängige Notwendigkeit, die Register zu benutzen, die sich aus Problemen der Gliederung mit ihren Wiederholungen und Überschneidungen ergibt (s. u.). Die drei Register (hebräische Worte, Sachen und Bibelstellen) sind sorgfältig und breit – nur leider für beide Bände getrennt angelegt, was zu umständlicher Blätterei führt. Bei einer zweiten Auflage sollten die beiden Register unbedingt zusammengeführt werden.

Der eigene Standort des Vf.s ist in vielen Grundfragen und insbesondere in den literarischen und historischen Voraussetzungen, die diesem Werk zugrunde liegen, recht „konservativ", d. h. weithin den Auffassungen seiner Lehrer verpflichtet. Für die gegenwärtig so umstrittenen Pentateuchfragen und die (Spät-)Datierungsprobleme im Bereich der Prophetie wird das bereits in der Einleitung deutlich gesagt (I.30), sonst ebenso wie für andere Streitfragen vorausgesetzt. Neuere Richtungen und methodische Ansätze wie die feministische oder sozialgeschichtliche Exegese haben in Inhalt und Sprache kaum Spuren hinterlassen, und trotz einiger einschlägiger Bemerkungen in der Einleitung (I.29) und am Ende (II.326f) wird man das auch vom christlich-jüdischen Dialog sagen müssen.

3. Jeder Versuch einer Darstellung der Theologie eines so bunten und vielgestaltigen Phänomens wie des AT steht vor dem Problem der Gliederung und damit des inneren Zusammenhangs des Stoffes. Genau wie dem biblischen Text selbst wird man dabei zugestehen müssen, daß „Wiederholungen ... so unvermeidlich wie beabsichtigt" sind (I. Vorwort). Dennoch fallen immer wieder Inkonsistenzen auf, bei denen man nach Grund und Absicht fragt, und die keineswegs alle mit den Fragen zu tun haben, die sich mit der Zentrierung auf die Erwählung ergeben.

Warum etwa wird in § 3.10, also noch in der „Grundlegung" von „JHWH als Krieger" gehandelt, während doch erst der anschließende § 4 Gott als „Subjekt" der Erwählung behandelt? Sollte etwa das mit dem Exodus verbundene kriegerische Gotteshandeln nicht so recht zu den weniger problematischen Vorstellungen passen? Viele Themen werden mehrfach aufgegriffen, etwa Recht und Ethik werden zuerst in § 3 im Zusammenhang der Sinaioffenbarung angesprochen, und zwar in 3.6 und 3.8 – dazwischen steht Mose. Dann geht es in § 12 breit um die ethischen Fragen, doch auch in § 11.1 (Ehe/Arbeit) und 11.8 (Gerechtigkeit) sowie im Zusammenhang von Sünde und Schuld (§ 11.9) geht es darum. Ähnliches gilt für das Thema Gottesdienst und Kult: § 8 ist dem Jerusalemer Tempel, § 9 dem Priestertum gewidmet, speziell dem Gottesdienst gilt dann § 13.

Mit der Unterscheidung der so ähnlich benannten Hauptteile III und IV ist offenbar eine wachsende Distanz zur Mitte ausgedrückt. Aber der Versuch, die drei Hauptteile I, III und IV im Sinne konzentrischer Kreise zu verstehen mit einer Anordnung des Stoffes nach der Entfernung vom eigentlichen Zentrum, stößt auf Schwierigkeiten. Warum etwa wird der Sabbat, der doch Teil des Dekalogs ist (§ 3.8), erst in § 13.5 behandelt?

Der hier verfolgte Systematische Ansatz führt dazu, daß nur selten biblische Bücher oder Teile davon die Gliederung bestimmen. Das biblische Material wird vielmehr in Themen zerlegt und so ganz neu arrangiert. Das geht in der Kritik an den am kanonischen Text orientierten Ansätzen bis zu der – für mich erschreckenden – Frage: „Ist die dem Aufbau und der Abgrenzung der ‚hebräischen Bibel' inhärente Hermeneutik eine sachgemäße?" (I.21). Verfolgt man etwa mit Hilfe der Register – und man braucht sie dazu –, wo über Hiobbuch und Hiobfrage gehandelt wird, so stellt man fest: Schwerpunkte liegen im Zusammenhang der Schöpfung (I.263), dann in der Anthropologie (II.136ff), und der Tun-Ergehen-Zusammenhang wird an wieder anderer Stelle behandelt (I.209ff). Ist es wirklich von der Orientierung an der Erwählung her zwingend, daß ein so wichtiger theologischer Komplex wie Hiob keinen eigenen Ort findet?

4. Damit sind wir bereits beim Spezifikum des Werkes, alles vom Vorgang der Erwählung her zu entfalten. P. sieht natürlich selbst sehr genau, welche Schwierigkeiten er sich damit einhandelt, und nennt als mögliche Kritikpunkte die Fragen, wie es dann „mit JHWHs Schöpfungshandeln bestellt ist, oder wie es ... um die Weisheitsliteratur steht" (I.29f). Er kann aber mit Recht

auf das Gewicht dieser Vorstellung in solchen Schriften verweisen, die selbst eine bedeutende und umfassende Theologie entfalten, wie das Deuteronomium, Deuterojesaja und die Priesterschrift (I.29). In der Geschichte der Entwürfe einer alttestamentlichen Theologie liegt hier, wenn ich recht sehe, der erste Versuch vor, von einem Punkt her wirklich die gesamte Darstellung zu entfalten. Eichrodt etwa hat ja bei aller Konzentration auf den Bundesgedanken doch im Grunde nur den ersten Teil „Gott und Volk" völlig von ihm her gestaltet, für die beiden anderen Hauptteile „Gott und Welt" sowie „Gott und Mensch" gilt das nicht in gleichem Maße. Bei einem solchen Versuch geht es auch um weitaus mehr als eine Verletzung des guten Geschmacks (so Hermisson in FS G. Krause, 1982, 37, dazu I.28f Anm. 132), nämlich darum, die Rede von einer Mitte wirklich einmal ernsthaft und in der Breite zu erproben, und das ist aller Anstrengung wert.

Den Maßstab, an dem er gemessen sein will, hat P. selbst formuliert: „Dieser ‚Mitte' müssen sich die weiteren, zentralen Grundstrukturen atl. Glaubens . . . zuordnen, was sich durch den Vollzug des vorliegenden Entwurfs als möglich, berechtigt und richtig erweisen muß" (I.28f). Sie müssen – tun sie es? Ich wähle im folgenden das Beispiel der Schöpfungsaussagen, um einige Probleme aufzuzeigen, an Themen wie den nichtisraelitischen Völkern oder der Anthropologie ließe sich strukturell ganz ähnlich diskutieren.

Von der Schöpfung ist auffallenderweise in § 4 die Rede, also im Kap. über den erwählenden Gott. Dagegen geht es unter der Überschrift „Die Welt Gottes" in § 5 gerade nicht um die Welt als Schöpfung, sondern die von der Welt durchaus unterschiedenen Orte Gottes. Das Thema Schöpfung habe, so heißt es, im AT „kein theologisches Eigengewicht", und das könne dann in der Darstellung der Theologie nicht anders sein. Sie kann deshalb nicht wie das AT selbst mit der Schöpfung beginnen (I.271f), und es gebe z. B. auch keine eigenständige Theologie der Urgeschichte. Die Begründung wird darin gefunden, daß die Gemeinschaft Israels mit Gott in geschichtlichen Erwählungstaten begründet ist und so das Wirken dieses Gottes erst sekundär auch in der Schöpfung entdeckt wurde (I.273). Nötig sind Schöpfungsaussagen nur, damit „all das, was innerhalb des AT folgt, nicht nur ein Unternehmen zwischen einem Gott und seinem Volk ist, sondern auf die Welt zielt, auf die anderen Völker, auf den Kosmos, daß hier der Herr dieser Welt sich zu Worte melden will . . ., nicht aber ein Volksgott, wenn JHWH auch als solcher seinen Weg mit Israel begann" (I.271).

P. folgt hiermit ausdrücklich dem Konzept, das G. v. Rad 1936 in seinem kleinen Aufsatz über „Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens" entwickelt hatte. Im Grunde ist seine Sicht der Schöpfung eine breite Entfaltung dessen, was damals gegen den Bezug der Deutschen Christen auf Schöpfung und Uroffenbarung theologisch notwendig schien, neuere Sichtweisen bei v. Rad selbst (Weisheit in Israel) oder anderen (z. B. Westermann) werden übergangen. Erst recht erwächst aus gegenwärtigen Erfahrungen und Bedrohungen keine veränderte Wahrnehmung der atl Texte.

Selbst wenn es religionshistorisch völlig unbestreitbar wäre, daß die Ursprungserfahrungen des biblischen Gottes im Exodus oder in Ereignissen wie dem in Ri 5 besungenen reine Geschichtserfahrungen waren (immerhin geht es in beiden Fällen auch um ein Wirken an Naturelementen wie Meer, Wolken und Sternen) und Israel den Schöpfungsgedanken erst viel später aufgriff – war diese Entfaltung denn keine theologisch notwendige? Was berechtigt dann, das zeitlich Spätere für auch sachlich sekundär zu halten? Liegt entgegen der Absicht des Verfassers doch im Grunde eine versteckte Religionsgeschichte vor?

Vor allem erhebt sich hiermit die Frage, wie P. Erwählung versteht. Bereits die erste Ausprägung des Erwählungbegriffs im Deuteronomium ist doch wohl nicht ohne einen universalen Hintergrund zu denken, auch wenn das nur an wenigen Stellen wie Dtn 4,27ff explizit wird (vgl. Rendtorff, FS Wolff 1981). Die Beziehung eines wirklichen Volksgottes wie Kemosch zu seinem Volk ist doch eher nicht als Erwählung zu fassen. Und ganz unbestreitbar setzen theologisch zentrale Textkomplexe wie Deuterojesaja oder die Priesterschrift voraus, daß die Erwählung auf dem Hintergrund der Schöpfung stattfindet – und nicht umgekehrt. Ist nicht von Erwählung theologisch erst dann sachgemäß die Rede, wenn der Schöpfer aller Völker sich dennoch einem einzigen zuwendet? Es stellt sich also die Frage, ob nicht ein recht enggeführter Erwählungsbegriff vorliegt bzw. eine religionsgeschichtlich rekonstruierte ältere Beziehung von Gott und Volk theologisch normativ wird und die Darstellung bestimmt. Das wirkt sich an vielen Stellen aus, nicht zuletzt in der Randständigkeit des Themas der anderen Völker und ihrer Beziehung zu diesem Gott – wobei dann in der Überschrift von § 15.4 von der Vernichtung der Völker die Rede ist, was in dieser Zuspitzung keine Textbasis im Alten Testament hat.

Es ist das unbestreitbare Verdienst dieser umfassenden Theologie des Alten Testamentes, die These, daß das Alte Testament eine Mitte habe, einer wirklichen Probe unterzogen zu haben. Es liegt nach meinem Urteil nicht sosehr an der Entscheidung für die „Erwählung" Israels als diese Mitte, als vielmehr daran, *wie* hier Erwählung verstanden wird, daß die Frage, ob von einer solchen Mitte aus das Ganze entfaltet werden kann, nach wie vor offen ist.

Bielefeld Frank Crüsemann

Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie. Festschrift für Horst Dietrich Preuß zum 65. Geburtstag, hg. v. Jutta Hausmann / Hans-Jürgen Zobel. – Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer 1992. 376 S., geb. DM 120,00

Der Titel der Festschrift, in dem zwei Leitideen des theologischen Engagements von H. D. Preuß ausgedrückt sein sollen, ist breit genug für das Spektrum von 36 Beiträgen, das einigermaßen widerspiegelt, auf welchen Gebieten der Geehrte die atl Wiss. bereichert hat. Seine Veröffentlichungen, deren vorläufige Krönung die kürzlich erschienene zweibändige Theologie des Alten Testaments sein dürfte, werden S. 373–376 angeführt. Die Beiträge der Festschrift können im folgenden nur andeutungsweise inhaltlich erfaßt und erst recht nicht angemessen beurteilt werden.

H. Seebass (Dialog über Israels Anfänge. Zum Evolutionsmodell von N. P. Lemche, Early Israel, VTS 37, Leiden 1985, 11–19) schaltet sich in die Diskussion um das historische Bild der Landnahme ein.

Mehr als der Titel ahnen läßt, handelt auch J. Schreiner (Zur Theologie der Patriarchenerzählungen in Genesis 12–36, 20–34) von der Entstehung Israels, da die Gottesvorstellungen davon betroffen sind. Eine von Anfang an ausgeformte und von der kanaanäischen klar abgehobene israelitische Religion sei nicht vorauszusetzen. Wir begegnen in den Erzählungen den Gottesvorstellungen der jeweiligen Autoren und ihrer Zeit. Die Gottesbezeichnungen werden von J, E und insbesondere P (in der Urgeschichte Elohim, in der Väterzeit El Schaddaj, seit der Sinaioffenbarung Jahwe) gezielt gewählt. Die historische Frage bezüglich der Väterzeit bleibt natürlich offen.

H. J. Boecker (Überlegungen zur Josephsgeschichte, 35–45) beschränkt sich auf das Ergebnis, daß die Josephsgeschichte eine Ruben-Schicht enthält, die einige Zeit nach der Reichsteilung zur Minderung der judäischen Dominanz in die im großen und ganzen einheitliche Erzählung eingearbeitet worden sei.

W. Herrmann (Ex 17,7bß und die Frage nach der Gegenwart Jahwes in Israel, 46–55) weist die überhängende Frage von Ex 17,7bß der geistigen Situation der exilisch-nachexilischen Zeit zu (vgl. besonders S. 53, Anm. 57).

S. Herrmann (Weisheit im Bundesbuch. Eine Miszelle zu Ex 23,1–9, 56–58) macht unter anderem darauf aufmerksam, daß die Thematik von Ex 23,4–5, allgemein als störende Unterbrechung empfunden, in der Weisheit des Amenemope im Rahmen des Prozeßrechts zur Sprache kommt.

Diesen Hinweis könnte gleich E. Otto (Der Dekalog als Brennspiegel israelitischer Rechtsgeschichte, 59–68) ad notam nehmen, der die Vorgeschichte des mit Recht spät angesetzten Dekalogs insofern sehr zuversichtlich zeichnet, als er mit Abwanderung ursprünglichen, vom Pater familias durchzusetzenden Familienrechts (Elternminderung, Töten, Ehebruch, Diebstahl) an die örtliche Gerichtsbarkeit rechnet, wo es sich dann mit dem kasuistischen Konfliktregelungsrecht verband, und weiterhin feststellt, daß sich unter weisheitlichem Einfluß ein Übergang vom Recht zum Ethos vollzog wie in Ex 23,1–3.6–8. Eine weitere Wurzel des Dekalogs sei das Kultrecht (bis zum Sabbatgebot einschließlich). – Für den Rez. ist eine Frage, ob sich nicht manche Entwicklung statt in der Realität des Lebens bloß in einer (deuteronomistischen) Schreibfeder vollzog.

In kanonischer Reihenfolge gehen die Beiträge vom Pentateuch zu den Samuel- und Königsbüchern über.

F. Crüsemann (Das Gericht im Tor – eine staatliche Rechtsinstanz, 69–79) schockiert die Zunft mit der These, die Torgerichtsbarkeit stamme nicht aus israelitischer Frühzeit, die weder Mauern noch Tore kannte, sondern sei eine staatliche Institution der Königszeit. – Sind kanaanäische Städte nicht auch ein Teil der israelitischen Frühzeit? Ist „Staat" in der Königszeit mit dem Königtum gleichzusetzen? Darf man etwa die Naboterzählung so auswerten, wie es S. 74f geschieht?

Der Beitrag von K. Koch (Gefüge und Herkunft des Berichts über die Kultreform des Königs Josia. Zugleich ein Beitrag zur Bestimmung hebräischer „Tempora", 80–92) dürfte vor allem mit einer Erklärung der ominösen weqatal-Formen in 2 Kön 23,4 (u. ö.) überraschen, die den Grammatiken nicht bekannt ist. Sie sollen im Gegensatz zum Narrativ, der eine Aktion im Handlungsablauf bezeichnet, eine abgeschlossene Handlung mit dauerhafter und wichtiger Wirkung wiedergeben.

Prophetismus und Prophetenbücher sind zahlenmäßig am stärksten vertreten.

W. Thiel (Jahwe und Prophet in der Elisa-Tradition, 93–103) wendet sich mit Recht gegen einen jahwefreien magischen Prophetismus in der Elischa-Überlieferung.

Der Beitrag von O. H. Steck („... ein kleiner Knabe kann sie leiten". Beobachtungen zum Tierfrieden in Jesaja 11,6–8 und 65,25, 104–113) beweist, wie gut der großjesajanische Gedanke, dem sich der Rez. schon in SBS 30 (1968) verpflichtet wußte, in den letzten 25 Jahren gediehen ist, nicht ohne durch übertriebene Spekulation über Redaktionsschichten in Gefahr zu geraten.

K. Baltzer (Stadt-Tyche oder Zion-Jerusalem? Die Auseinandersetzung mit den Göttern der Zeit bei Deuterojesaja, 114–119) beleuchtet die „Ketten"(?) von Jes 40,19 mit Material über „gefesselte" Götter, ferner im Gegenbild die Entfesselung Zions in Jes 49,14ff mit Elementen aus Darstellungen der Stadtgöttinnen als Stadt-Tyche. In den Vorstellungsbereich soll auch die Schilderung von Jes 54,11–14 gehören.

H. C. Schmitt (Erlösung und Gericht. Jes 43,1–7 und sein literarischer und theologischer Kontext, 120–131) sieht Jes 42,18–43,7 als schriftstellerisches Produkt (vgl. schon ZAW 91,1979,43–61), möchte dies jedoch nicht auf Jes 40–55 insgesamt ausgedehnt wissen.

G. Wanke (Jeremias Berufung [Jer 1,4–10]. Exegetisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von individueller Äußerung und geprägtem Gut anhand eines Einzeltextes, 132–144) sucht zwischen biographisch-psychologischer Deutung und der Annahme fiktiver Kreation zu vermitteln: Der Prophet bedient sich fester Sprachmuster. M. E. würde auch eine Fiktion nicht von nichts reden.

M. Köckert (Das Gesetz und die Propheten in Amos 1–2, 145–154) bestätigt die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches anhand der Kategorien „Gesetz und Propheten".

L. Schmidt (Bemerkungen zu Hosea 1,2–9 und 3,1–5, 155–165) schreibt den Fremdbericht Hos 1,2–4.6.8f einem Schüler Hoseas zu, der ihn einer Sammlung von Hoseaworten voranstellte, zu der auch der Ich-Bericht 3,1a.2–4 gehörte. Die Frau Hoseas soll, historisch gesehen, erst während der Ehe untreu geworden sein.

R. Stahl („Deshalb trocknet die Erde aus und verschmachten alle, die auf ihr wohnen ..." Der Versuch einer theologiegeschichtlichen Einordnung von Hos 4,3, 166–173) hält Hos 4,3 für einen spätvorexilischen oder frühexilischen, aus Juda stammenden Text und erstellt einen Stammbaum für einige verwandte Stellen, als deren älteste ihm Am 8,8a und Jer 4,27f sowie Jer 14,2–6 und 12,4a.bα erscheinen.

K.-D. Schunck (Juda in der Verkündigung des Propheten Zefanja, 174–179) geht es um den Nachweis, daß Zefanja nicht nur Jerusalem, sondern ohne Verbindung mit Jerusalem auch Juda angesprochen hat.

H. Graf Reventlow (Tradition und Aktualisierung in Sacharjas siebentem Nachtgesicht Sach 6,1–8, 180–190) erklärt die verworrene Aufzählung und Laufrichtung der Pferde in Sach 6,1–6 aus der Verwerfung, die entsteht, wenn eine traditionelle Vorstellung (die vier Winde als von Jahwes Streitwagen beherrschtes Universum) aktualisiert wird.

H.-J. Zobel (Das Schöpfungshandeln Jahwes im Zeugnis der Propheten, 191–200) findet, daß der Schöpfungsgedanke im vorexilischen Israel durchaus eine Rolle spielt, und zwar als Erschaffung von Welt und Mensch (ohne daß beide zu scheiden wären) und als Schöpfungshandeln an Israel (eine im Nordreich erfolgte Israelitisierung des im Grunde kanaanäischen Schöpfungsgedankens). Beide Ströme vereinigen sich.

Der einzige Beitrag aus dem Bereich der Psalmenexegese von R. Mosis (Die Mauern Jerusalems. Beobachtungen zu Psalm 51,20f, 201–215) deutet Ps 51,20f mit Recht nicht auf zeitgeschichtlicher, sondern auf ideeller Ebene im Rahmen „eschatologischer" Heilsschilderung. – Zu bedenken wäre, daß die chronistische Schilderung des nehemianischen Mauerbaus im Grunde auf derselben Ebene verstanden werden will. Zur Deutung gehört ferner, daß Ps 51 insgesamt als vox prophetica Davidis fingiert wurde (dazu J. Becker, Wege der Psalmenexegese, SBS 78, 1975, 105f).

Reichlich honoriert werden die Verdienste des Jubilars auf dem Gebiet der Weisheitsliteratur.

S. Wagner (Theologischer Versuch über Ijob 42,7–9 [10a], 216–224) fordert von Ijob 42,7–9 her die Einheit des spannungsreich komponierten Ijob-Buches.

H. Seidel (Hiob, der Patron der Musiker, 225–232) stellt von neuem ein ungewohntes frühneuzeitliches Motiv vor und beteiligt sich mit negativem Ergebnis an der Suche nach dessen Fundament, unter anderem im apokryphen Testament des Ijob.

D. Michel (Proverbia 2 – ein Dokument der Geschichte der Weisheit, 233–243) respektiert die kanonische Fassung von Spr 2, glaubt aber einen Grundtext (2,1–4.9–15.20) und Ergänzungen (2,5–8, dann 2,16–19 und schließlich 2,21–22) unterscheiden zu müssen.

A. Meinhold (Der Umgang mit dem Feind nach Spr 25,21f als Maßstab für das Menschsein, 244–252) vermag die feurigen Kohlen zwar auch nicht zu erklären, stellt aber die hinreichend deutliche Aussage in den Zusammenhang von Spr 25. – Zur Feindesliebe jetzt noch G. Barbiero, L'asino del nemico, AnBib 128, Rom 1991, u. a. S. 97–101.

A. H. J. Gunneweg (†) (Weisheit, Prophetie und Kanonformel. Erwägungen zu Proverbia 30,1–9, 253–260) stellt fest, daß man dem weisen Agur einen Prophetenmantel umgehängt hat bis hinein in 30,1. Aus 30,5–6 soll bereits ein antiapokalyptisches Kanonbewußtsein sprechen.

J. Hausmann (Beobachtungen zu Spr 31,10–31, 261–266) unterscheidet in Spr 31,10–31 die Bild- und Sachhälfte. Die mustergültige Frau ist Metapher der Weisheit in dem mehrschichtig angelegten Gedicht.

R. Lux (Der „Lebenskompromiß" – ein Wesenszug im Denken Kohelets? Zur Auslegung von Koh 7,15–18, 267–278) weiß Koh 7,15–18 überzeugend in die Gedankenwelt des Buches zu integrieren.

E. Kutsch („Du sollst dir kein Gottesbild machen". Zu Weisheit Salomos 14,15, 279–286) bringt religionsgeschichtliche Parallelen zur Illustration von Weish 14,15, den Gott Dionysos betreffend. Auf den breiteren religionsgeschichtlichen Hintergrund (u. a. den hellenistischen Philosophen Euhemeros) geht er jedoch nicht ein.

W. H. Schmidt („Wie kann der Mensch seinen Weg verstehen?" Weisheitliche Lebenserfahrung – ein Gespräch mit H. D. Preuß, 287–297) richtet subtile Anfragen an den Jubilar mit dem Ziel stärkerer Theologisierung der Weisheit.

Das Besondere des Beitrags von H. Gese (Das medische Reich im Geschichtsbild des Danielbuches – eine hermeneutische Frage, 298–308) liegt darin, daß er nicht so sehr die Geschichtsdarstellung des Dan-Buches entlarven will, als vielmehr positiv der Frage nachgehen, wie das vorgegebene Vier-Reiche-Schema verarbeitet wird.

Zum Anliegen von J. Jeremias (Umkehrung von Heilstraditionen im Alten Testament, 309–320) sei angemerkt, daß das AT im großen Stil und problemlos vor allem Umkehrung früherer Unheilsverkündigung kennt.

M. Saebø (Eschaton und Eschatologie im Alten Testament – in traditionsgeschichtlicher Sicht, 321–330) unterscheidet eine bei Amos beginnende kerygmatische und die spätere didaktische, gelehrte Eschatologie, die eine Entfaltung ins Positive gewendeter kerygmatischer Eschatologie ist.

E.-J. Waschke (Die Einheit der Theologie heute als Anfrage an das Alte Testament – ein Plädoyer für die Vielfalt, 331–341) teilt die Auffassung, daß es keine einheitliche Theologie des AT gibt. Andererseits soll nicht klar sein, was Theologie überhaupt ist, und schließlich wird doch Jahwe genannt als derjenige, der zwar keine Einheit, aber wohl Zusammenhang schafft. Das Verhältnis des AT zum NT, das den Jubilar in seinem Buch „Das Alte Testament in christlicher Predigt" (1984) so sehr beschäftigt hat, bleibt außer Betracht.

Die von H.-P. Müller (Bedarf die Alttestamentliche Theologie einer philosophischen Grundlegung?, 342–351) gestellte Frage darf hier an die Theologie insgesamt weitergereicht werden.

G. Wallis (Luther und die Wallfahrt, 352–361) stellt die interessante auslösende Frage, warum es in den Gassen Jerusalems so wenig evangelische Pilger gibt. M. E. spielt unter anderem eine Rolle, daß die Kirchen der Reformation in der Welt des Orients und des Mittelmeers nicht beheimatet sind.

H.-J. Fabry (Der Makarismus – mehr als nur eine weisheitliche Lehrform. Gedanken zu dem neu-edierten Text 4 Q 525, 362–371) teilt mit, daß es 'ašrê-Makarismen auch in Qumran-Texten gibt, was eigentlich bereits seit 1956 hätte bekannt sein können (vgl. 365).

Corrigenda: S. 19, Anm. 45, Z. 3: des 2. Jahr*tausends*; S. 259, Z. 9: n'm; S. 266, Anm. 26: Anm. 6 statt 5; S. 338, Z. 8: Kamosch/Kemosch, Gott der *Moabiter*; S. 352, Z. 10: via dolorosa.

Werne a. d. Lippe Joachim Becker

Merklein, Helmut: **Der erste Brief an die Korinther**. Kapitel 1–4. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1992. 335 S. (GTB, 511 / ÖTK 7/1), kart. DM 44,00

Fast zur selben Zeit wie sein Bonner evangelischer Kollege Wolfgang Schrage legt M. den ersten Teil eines auf zwei Bde angelegten Kommentars zum Ersten Korintherbrief vor. Nach ausführlichem Literaturverzeichnis (12–24) und einer 35 Seiten umfassenden Einleitung kommentiert M. auf etwa 270 Seiten die ersten vier Kap. des Briefes, wobei er darauf hinweist, daß dieser erste Bd exemplarischen Charakter besitze, der zweite also „wesentlich kompakter ausfallen" werde (12). Unbedingt zu lesen ist das Vorwort, in dem M. in knapper Form seine methodischen Voraussetzungen und Wege der Texterschließung vorstellt und erläutert. Die Kommentierung „sollte bewußt den Text als Text wahrnehmen, mußte also textwissenschaftlich orientiert sein, ohne die Erkenntnisse der klassischen historisch-kritischen Analyse zu vernachlässigen", wobei die linguistische Fachterminologie „auf ein Minimum reduziert" worden sei (11).

In der Einleitung behandelt M. die Situation der Stadt Korinth zur Zeit der – von ihm mit der Mehrheit der Forschung auf 50/51 n. Chr. angesetzten – Gründung der Gemeinde (27–31); er geht dann ausführlich auf die Sozialstruktur der Gemeinde (31–42) und auf die literarischen Aspekte des Briefes (42–53) ein. Aufgrund der Analyse der soziologisch deutbaren Begriffe im 1 Kor und der in Verbindung mit Korinth bei Paulus genannten Personen kommt er zu dem Ergebnis, die Gemeinde sei kein Spiegelbild der Gesellschaft gewesen, sondern habe mehrheitlich „Menschen ohne Sozialprestige und Besitz, d. h. Menschen der unteren und untersten sozialen Schicht" umfaßt (41). Die wenigen Gemeindemitglieder, die „relativ gut situierten Kreisen angehörten", hätten jedoch mit ihren „gesellschaftlichen Wertvorstellungen" das Gemeindeleben wesentlich beeinflußt; im übrigen dürfe „der Wille zur Integration von Gegensät-

zen aller Art (vgl. Gal 3,28) . . . als von allen Schichten geteiltes Programm angesehen werden" (41). Dies mag richtig sein; gleichwohl ist M.s Vorgehen methodisch nicht unproblematisch, weil derartige Beobachtungen besser erst als Ergebnisse der Exegese und nicht als deren Voraussetzungen erscheinen sollten (beispielsweise wird von M. neben 1 Kor 1,26–29 auch der Abschnitt 11,17–22 als soziologisch relevant gewertet, ohne daß die Berechtigung einer solchen Auslegung exegetisch erwiesen worden wäre, 41). In der Frage der literarischen Gattung warnt M. zu Recht vor der Neigung zu einer allzu exakten Klassifizierung; hier wie auch in den anderen Paulusbriefen kämen unterschiedliche Tendenzen zusammen (45). Zur Frage der Literarkritik betont M. (mit H. Conzelmann) den methodischen Grundsatz, daß nicht „die Vorstellbarkeit unterschiedlicher Situationen" gezeigt werden müsse, sondern „ihre Notwendigkeit für eine sinnvolle Texterklärung" (47). Demgemäß sei der Brief als einheitlich anzusehen, wie nicht zuletzt auch durch „eine ganze Reihe struktureller Verknüpfungen" erwiesen werde (48); für 2 Kor übernimmt M. dann aber im wesentlichen Bornkamms These zur Vorgeschichte dieses Briefes, d. h. er wendet sich nicht prinzipiell gegen alle literarkritischen Operationen (51–53). Zur Frage des Briefaufbaus hält sich M. an die traditionelle Position: Paulus habe es einerseits mit mündlichen Informationen (1,11), andererseits mit einer brieflichen Anfrage (7,1; 8,1; 12,1; dagegen seien 16,1.12 anders zu bewerten) zu tun gehabt (49). Nicht unproblematisch ist dann freilich, daß M. es für möglich hält, Paulus könne das auf diese Anfrage bezogene Antwortschreiben schon abgeschlossen oder jedenfalls fertig konzipiert gehabt haben, als ihn die dann in Kap. 1–4 behandelten Informationen erreichten; problematisch im Zusammenhang der These der Einheitlichkeit ist auch, daß M. den korinthischen „Fragebrief" den „Gebildeten" zuweist, die in Kap. 1–4 erörterten Probleme dagegen als die Ängste der „einfachen Leute" ansieht (50). Läßt sich das wirklich belegen?

Wichtig für die Arbeit mit dem Kommentar sind M.s Ausführungen zur „Methode der Kommentierung" (56–59). Es gehe darum, „den Text in seiner Ursprünglichkeit wahrzunehmen" und erst dann nach dem Verstehen und nach der Möglichkeit einer Applikation zu fragen; da uns die ursprüngliche „Kommunikationskonstellation" nicht mehr verfügbar sei, müsse „die (aus theologischen Gründen) historisch-kritische Exegese . . . als textwissenschaftliches Unternehmen betrieben werden!" (56f). M. geht dabei nun so vor, daß er „drei textuelle Beziehungsebenen" beachtet: Syntax (und zwar unter Zugrundelegung der „Konstituentenstruktursyntax", die den Satz als Gegenstand der Analyse ansieht), Semantik (wobei sich das Augenmerk vorrangig auf die „Intensionen" richte, also auf die im Text selbst angelegten Bedeutungen) und Pragmatik (also die Analyse des Ziels, das Paulus in Korinth zu erreichen suchte). Diese dreifache Analyse wird der Auslegung jeder Perikope vorangestellt, während dann nach traditionellem Muster die Einzelauslegung Vers für Vers vorgeht. Leider übernimmt M. bei der Vorstellung der methodischen Schritte ausnahmsweise doch den linguistischen Jargon, ohne ihn zu übersetzen (etwa 57f).

Der eigentliche Kommentar bietet zu jeder Perikope die Übersetzung, ausführliche Literaturangaben, Hinweise zur Textkritik und zu Übersetzungsproblemen, die erwähnte dreifache Analyse und schließlich die Einzelauslegung, die gelegentlich erweitert wird durch exkursartige Erläuterungen von Begriffen oder religionsgeschichtlichen Sachverhalten (so gibt M. zu 1,2 ausführliche Information zur Traditionsgeschichte des Ekklesia-Begriffs [69–72] und knappe Hinweise zum Titel kyrios [75]).

Breit angelegt ist die Einleitung zum Abschnitt 1,10–4,21. Nach der syntaktischen (99–101) und der „thematischen Analyse" (101–107; hier geht es um die Ebene der „intensionalen Semantik", d. h. um die „interne Organisation und Verknüpfung" der einzelnen Themen, dazu eine Schautafel; 107) folgt die sehr eingehende „pragmatische Analyse" (108–152), in der M. einerseits nach der Rhetorik dieses als „Mahnung" zu deutenden Textes, andererseits aber vor allem nach der zugrundeliegenden gemeindlichen Situation, also nach der korinthischen „Weisheit" und nach den „Parteien", fragt. Hinsichtlich der „Weisheit" kommt M. zu dem Ergebnis, daß alexandrinischer Einfluß zwar wahrscheinlich sei, eine direkte Philo-Rezeption sich aber nicht zeigen lasse (127). Das weisheitliche Denken habe in Korinth zum Enthusiasmus geführt, d. h. die Korinther sahen sich als Pneumatiker, die das irdische Menschsein schon überwunden hatten (132), was offenbar zu libertinistischen wie zu asketischen Verwirklichungen der „Freiheit" habe führen können (133). Hinsichtlich der „Parteien" weist M. die These zurück, es gehe um einen unmittelbaren Konflikt zwischen Paulus und Apollos (135); wohl aber stünden sich auf der einen Seite auf Apollos bezogene, an Weisheit interessierte, aus der Schicht der Gebildeten stammende Gemeindeglieder und auf der anderen Seite die auf Paulus bezogenen, von Glossolalie faszinierten, aus der Schicht der weniger Gebildeten stammenden Gemeindeglieder gegenüber. Das zeige sich an der Überschneidung der Problematik von Kap. 1–4 mit der von Kap. 12–14; es sei ja auffallend, daß Paulus als Gegengewicht zur Glossolalie nicht Weisheits- oder Erkenntnisrede favorisiere, sondern Prophetie (139–145). Die Christus-Parole (1,12) sei nicht von einer Partei verwendet worden, sondern von allen, „wobei die Initialzündung wohl von der Paulus-Gruppe ausging", zu deren „Legitimationsinventar" sie möglicherweise gehört habe (146f). Die Kephas-Partei habe sich wohl als Reaktion auf den Streit zwischen den Apollos- und den Paulus-Leuten gebildet, mit Betonung der richtigen Praxis im Gegenüber zum Streit um „logos" und „sophia"; hier seien wohl die Kritiker des Götzenopferfleischessens zu suchen (151). Diese Überlegungen sind scharfsinnig und in sich plausibel; doch sie gehen über das im Text tatsächlich Erkennbare m. E. erheblich hinaus. Das zeigt sich in der Kommentierung daran, daß die Einzelauslegung der entscheidenden Textstelle 1,10–17 eher knapp ausfällt (160–167) – offenbar deshalb, weil der Text so viel gar nicht hergibt.

Einige exegetische Details: Das Problem der „katholisierenden" Adresse in 1,2b löst M. so, daß er die Wendung ‚syn pasin ktl.' ungeachtet der semantischen Schwierigkeiten von ihrer pragmatischen Funktion her deutet: Paulus wolle natürlich nicht die ganze Christenheit ansprechen, sondern er wolle betonen, daß die korinthische Gemeinde nicht für sich allein existiert, d. h. schon in der Adresse komme die für den ganzen Brief charakteristische paränetische Motivation zur Geltung (76f). Das ist eine durchaus einleuchtende Interpretation (auch wenn ich nicht recht sehe, inwiefern sich in 11,16 eine „genaue Entsprechung" zu der schwierigen Wendung ‚autōn kai hēmōn' findet, wie M. sagt).

Problematisch ist m. E. die Argumentation gegen die Existenz der „Christus-Partei". M. meint, mit der Frage „Ist Christus zerteilt?" (1,13) kritisiere Paulus, daß in Korinth „die Zugehörigkeit zu Christus mit der Gruppenzugehörigkeit und der konkurrierenden Berufung auf favorisierte Verkündiger verquickt wird" (163). Wenn aber „alle Gruppen sich auf Christus berufen haben" (162), inwiefern ist es dann logisch, aus dem ‚egō de Christou' ein „Zerstückeltsein Christi" zu folgern? Die kritische Frage in 1,13 macht doch in erster Linie dann Sinn, wenn der Verweis auf Christus eben nicht allen Gruppen gemeinsam war, sondern von einer Gruppe explizit als Parteiparole benutzt wurde.

Vorzüglich ist die Auslegung von 1,18–25 (167–191), wo sich M.s Ansatz der dreifachen Textanalyse glänzend bewährt. Die folgende Perikope 1,26–31 wird dann zutreffend als Exemplifizierung des vorangegangenen Textstücks gedeutet; dabei gewinne die Aussage von 1,27f ihre Spitze gerade darin, daß Gott tatsächlich auch „einige weltliche Weise, Mächtige und Vornehme erwählt", denn diese müßten sich nun Gottes Erwählungskategorien zu eigen machen (199).

Bemerkenswert ist die sehr eingehende Auslegung des umstrittenen Textstücks 3,16f (270–277): Paulus nehme in V. 16 das Selbstverständnis der Korinther auf, konfrontiere es mit der tatsächlichen Situation und stelle hiergegen dann in V. 17a eine durch V. 12–15 als eschatologische Warnung zu verstehende sakralrechtliche Norm (nicht: „heiliges Recht").

Zu 4,16 stellt M. fest, der Aufruf „Werdet meine Nachahmer" (in der Übersetzung der Stelle ist das Substantiv ausgefallen) bedeute nicht, daß Paulus sich persönlich als Vorbild darstelle; gemeint sei vielmehr die apostolische Existenz, d. h. „letztlich ist es der Gekreuzigte selbst, den es nachzuahmen gilt" (327).

Dieser erste Kommentarband zu einem (echten) Paulusbrief im ÖTK setzt für alle weiteren (nicht nur in dieser Reihe) einen hohen Maßstab; in gewisser Weise geht er über die bisher hier erschienenen Bände hinaus, insofern exegetische und religionsgeschichtliche Informationen in reichem Maß geboten werden. Hinzu kommt eine ungewöhnlich intensive Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur, durch die freilich wegen des für die Reihe typischen Verzichts auf Fußnoten und angesichts des schmalen Satzspiegels die Übersichtlichkeit gelegentlich leidet (vgl. etwa 120 oder 224). In jedem Fall bedeutet dieser Kommentar inhaltlich wie von seinem methodischen Ansatz her einen wesentlichen Fortschritt, und es ist sehr zu wünschen, daß der zweite Band bald folgt.

Bethel Andreas Lindemann

Probst, Hermann: **Paulus und der Brief**. Die Rhetorik des antiken Briefes als Form der paulinischen Korintherkorrespondenz (1 Kor 8–10). – Tübingen: J.C.B. Mohr 1991. XII, 407 S. (Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament, II/45), kart. DM 99,00

Die Studie ist eine von J. Roloff geförderte Diss., die 1985 von der theol. Fak. der Univ. Erlangen angenommen und vom Vf. später überarbeitet worden ist. Sie verfolgt das Ziel, durch die Untersuchung des Beziehungsfeldes zwischen antiker Rhetorik und Epistolographie den Ansatz für eine neue literarkritische und formgeschichtliche Analyse von 1 Kor 8–10 als einem ebenso signifikanten wie umstrittenen Beispiel paulinischer Briefkunst zu gewinnen.

Die Arbeit setzt nach der Einleitung, die kurz das Interesse der Untersuchung beschreibt (1–4) mit zwei forschungsgeschichtlich orientierten Abschnitten ein. Der erste deckt die methodischen Prämissen und theologischen Implikationen der Autoren auf, die für oder gegen die Einheitlichkeit von 1 Kor 8–10 plädieren (5–28); der zweite unternimmt ähnliches für das Gebiet der form- und stilkritischen Paulus-Analyse, insbesondere im Blick auf Arbeiten zur Rhetorik und zur Diatribe des Apostels (30–54). Dieser Einstieg trägt zwar der wissenschaftlichen Sorgfaltspflicht Rechnung, läßt aber die Position des Vf.s nur sehr langsam und eher indirekt hervortreten.

Der rote Faden der Untersuchung wird vom 4. Kap. an deutlicher. P. bespricht eine Vielzahl antiker Briefe im Blick auf die Frage, welche Bedeutung rhetorische Konventionen nicht nur für die λέξις, sondern auch für die τάξις einer Epistel haben (55–107). Kap. 5, das den Hauptteil der Arbeit bildet (108–294), bespricht nacheinander die Textsequenzen in den Hauptabschnitten 8,1–13, 9,1–18, 9,19–10,17 und 10,18–11,1 hinsichtlich ihrer Kohärenz, ihres traditions- bzw. religionsgeschichtlichen Hintergrundes und ihrer Form. Kap. 6 rekapituliert im ersten Teil die Ergebnisse von Kap. 5 und weitet im zweiten Teil den Blick auf die anderen Passagen des 1 Kor, um sie hinsichtlich ihrer Form zu klassifizieren (295–359).

Das Schlußkapitel (360–379) stellt die These des Vf.s zur Uneinheitlichkeit des Briefes dar, zieht einen Vergleich mit Röm 14–15 und faßt die Ergebnisse zusammen.

Ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis (380–396) und knappere Indices (397–407) der zitierten Stellen und Autoren sowie der thematisierten Begriffe runden den Bd ab.

Der Vf. erweist sich als hervorragender Kenner nicht nur der exegetischen Fachliteratur, sondern auch der antiken Quellentexte. Die Untersuchung enthält eine Vielzahl treffender Beobachtungen am Text, die neue Einsichten eröffnen. Dazu gehören vor allem die zahlreichen formkritischen Analysen der Sequenzen in 1 Kor 8–10. Dazu gehört aber auch der Nachweis, daß der Unterhalt von Aposteln durch Gemeinden nicht eine Pflicht (G. Theißen[1]), sondern ein Recht gewesen ist (172–179) und daß es letztlich nicht allein rollenspezifische Erwartungshaltungen bessergestellter Korinther (P. Marshall[2]), sondern apostolatstheologische Fragen gewesen sind, die hinter 1 Kor 9 stehen (179ff). Erhellend ist auch der Hinweis (205–210) auf den christologischen Hintergrund von 1 Kor 9,19–23, der zumal im Lichte von 8,11 und 10,16f einleuchtet (auch wenn die traditionsgeschichtliche Herleitung von einer hinter Lk 22,27 resp. Mk 10,45 stehenden Herrenmahlsüberlieferung zu diskutieren bleibt). In Verbindung damit sei nicht übersehen, daß P. die tragende Bedeutung der christologisch-soteriologischen Aussagen von 1 Kor 8,11f und 1 Kor 10,16f sowohl in ihrem engeren Kontext wie auch in ihrer wechselseitigen Verbindung gut herausarbeitet. Überdies spricht an, daß der Vf. die Rolle des Apostels sowohl in 1 Kor 8–10 als auch in anderen Partien des Briefes nicht nur sorgfältig aus dem Text selbst heraus beschreibt, sondern auch in das Licht antiker Briefkonventionen stellt.

Das (gelegentlich überstarke) Bemühen um eine Offenlegung und Rechtfertigung des Untersuchungsgangs ist allenthalben zu spüren. Der Leser hat den Eindruck, über weite Strecken am Erkenntnisprozeß des Autors unmittelbar teilzunehmen. Das Interesse gilt vornehmlich der Form und Gattung der Texte. Theologische Interpretationsfragen treten zurück, wenn sie auch keinesfalls ausgeblendet werden.

Die (erneute) Darstellung der Überlagerungen von Brief- und Redekunst ist aufschlußreich, weil sie von methodischer Strenge und ohne erkennbare Festlegung auf eine bestimmte Schulmeinung geschieht. Zwei Punkte verdienen besondere Beachtung: die Erinnerung daran, daß Deissmanns Material (Licht vom Osten) keinen repräsentativen Eindruck vermittelt, und der Hinweis darauf, daß die spezifische Kommunikation, die mittels eines Briefes geschieht, nicht insgesamt unter die Überschrift der Philophronetik gestellt werden kann, sondern ebenso von einer „imperativen Logik" (105) geprägt ist, deren Angelpunkt die Glaubwürdigkeit des Verfassers darstellt. Freilich wäre *für Paulus* wohl besser, von einer parakletischen Verifizierung zu sprechen und nachdrücklich in den Mittelpunkt zu stellen, daß die Beziehungen zwischen dem Verfasser und den Adressaten des Briefes, einschließlich der Rhetorik und der biographischen Notizen, entscheidend durch die gemeinsame Bezugsgröße des Evangeliums bestimmt sind. In 1 Kor 8–10 wird dies an den Schlüsselstellen allenthalben deutlich. Auch das *imitatio*-Motiv (10,33; 11,1; vgl. 8,13) ist dadurch bestimmt.

Die Beleuchtung des 1 Kor von verwandten antiken Briefen her ist hilfreich. Dennoch bleiben Fragen. Vor allem betreffen sie sowohl die Disposition von 1 Kor 8–10 wie auch die Thesen über die Einheitlichkeit des gesamten Briefes.

P. stellt die These auf, 8,1–13 sei das *exordium*, 9,1–18 die *narratio*, 9,19–10,17 die *argumentatio* und 10,18–11,1 die *peroratio*. Das überzeugt (den Rez.) nicht. Die Grundfrage lautet, ob die *dispositio* eines Briefteils tatsächlich so genau dem Schema der Rhetorik folgt; Skepsis bleibt angebracht. En detail fragt sich, ob 8,1b (πάντες γνῶσιν ἔχομεν) wirklich keinen Rückschluß wenn schon nicht auf eine Parole, so doch auf die Position der „Starken" erlaubt. 8,1–13 geht sowohl im Argumentationsgehalt als auch in der parakletischen Intensität weit über das hinaus, was ein *exordium* erwarten läßt. 9,1–18 ist jedenfalls nicht in dem Sinn *narratio*, daß der in 8,1–13 und in Kap. 10 verhandelte Sachverhalt vorgestellt würde; Verweise des Apostels auf seine eigene Person reichen – hier wie andernorts – als Qualifikationskriterium nicht aus. Ebenso bleibt die These des Vf.s zu 1 Kor 9 zweifelhaft, Pl brauche sich gar nicht einer korinthischen Kritik zu erwehren, als Apostel nicht von seiner Evangeliumsverkündigung, sondern von seiner Hände Arbeit zu leben. 9,3 spricht doch eine andere Sprache. Ob es günstig ist, zwischen 9,18 und 9,19 sowie zwischen 10,17 und 10,18 tiefere Schnitte zu legen, ist zu diskutieren.

Die Einheitlichkeit von 1 Kor 8–10, die auch nach Auffassung des Rez. am wahrscheinlichsten ist, läßt sich nicht allein durch formkritische, sondern nur durch einen Verbund verschiedener Methoden begründen. Die Kohärenz des Textes erhellt kaum im Lichte eines vorgegebenen rhetorischen Schemas, durchaus aber in textpragmatischer Perspektive.

Mag man über die Struktur von 1 Kor 8–10 noch kontrovers diskutieren: Am Schluß seiner Studie – anders noch als in der zur Diss. eingereichten Fassung – stellt der Vf. die These auf, der 1 Kor sei nicht einheitlich, sondern bestehe aus fünf selbständigen Briefen, nämlich 1 Kor 1–4; 1 Kor 5–7; 1 Kor 8–11; 1 Kor 12–14 und 1 Kor 15–16, die in eben dieser Reihenfolge nach Korinth abgegangen seien. Diese These gilt als Konsequenz aus der Beobachtung, daß die genannten Teile jeweils eine in sich abgerundete Briefform bezeugten. Mit dieser Schlußfolgerung scheinen jedoch die Möglichkeiten einer rhetorischen Analyse überschätzt, abgesehen davon, daß die in Anspruch genommenen Beobachtungen keineswegs so eindeutig sind, wie P. dies zu sehen scheint. Literar- und formkritische Fragen zu den Paulinen können zwar gewiß nicht (mehr) ohne, aber keinesfalls nur aufgrund rhetorischer Analysen beantwortet werden.

Auch die Kurz-Analysen der Kap. 1–7 und 11–16 sind aus Sicht des Rez. nicht frei von problematischen Urteilen. 1 Kor 1–4 wird in ein vorgegebenes rhetorisches Schema gepreßt, wenn 1,10–31 als *exordium*, 2,1 – 3,4 als *narratio*, 3,5–17 als *argumentatio* und 3,18 – 4,21 als *peroratio* firmiert. 1 Kor 5,1–5 läßt sich schwerlich als *exordium*, 1 Kor 5,6–11 kaum als *narratio* eines geschlossenen Briefteils 1 Kor 5–6 begreifen, dem Kap. 7 als parakletischer Anhang beigegeben sei: In 5,1–5 klingt 6,1–11 nicht an; auch in 6,12–20 liegt der Fall anders als in 5,1–5. Die traditionelle Erklärung der Akoluthie, Pl komme nacheinander auf verschiedene Fragen zu sprechen, die in Korinth entstanden sind, überzeugt mehr. Weder 1 Kor 12,12–31 noch 1 Kor 13 lassen sich als *narratio* im Blick auf die *argumentatio* 1 Kor 14 verstehen; sowohl das Leib-Gleichnis (die Rhetorik schätzt *argumenta a simili*) als auch das „Hohelied" haben vielmehr unzweifelhaft argumentativen Charakter und spielen eine tragende Rolle bei der Begründung sowohl der paulinischen Charismentheologie als auch der Anweisungen für den Gottesdienst in Kap. 14. Wiederum ist ganz prinzipiell zu fragen, wie stark die dispositio von 1 Kor 12–14 überhaupt von rhetorischen Schemata geprägt ist. Im Blick auf Kap. 15 wäre diese Frage gewiß verfehlt; aber 1 Kor 15,35–49 ist sicher nicht *peroratio* (gg. 335), sondern (zwingender) Bestandteil der *argumentatio*. Die Argumente schließlich, die für die Redaktionalität von 1 Kor 16,21f.24 angeführt werden (356f), ste-

[1] Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ²1983 (¹1979), 201–230.

[2] Enmity in Corinth (WUNT II 23), Tübingen 1987, 1–34.91–129.268–271.

chen nicht – trotz der Berufung auf F. Schnider und W. Stenger.[3]

Je mehr Autoren sich an rhetorische Analysen ntl Texte machen, desto mehr zeigt sich, wie widersprüchlich die Urteile ausfallen können und wie wenig eindeutig, positiver ausgedrückt: wie variationsfähig die antiken Schemata der Rhetorik sind. Die Konsequenz kann sicher nicht darin bestehen, auf rhetorische Analysen zu verzichten. Die Renaissance der Rhetorik-Forschung in den letzten Jahren bleibt eine der großen Gewinne, von der die Exegese in starkem Maße weiter profitieren wird. Aber es bestätigt sich die Erfahrung, daß ein neuer Ansatz der Textanalyse in dem Maße zu einem Erkenntnisfortschritt führt, wie zusammen mit seinen Möglichkeiten auch seine Grenzen gesehen und vor allem seine Kompatibilität und Komplementarität mit anderen Untersuchungsmethoden geprüft werden.

Auch wenn sie (wie jede gute Arbeit) einige Fragen aufwirft, die der kontroversen Diskussion, und wohl auch einige These aufstellt, die der Revision bedürfen, ist die Studie des Vf.s nicht nur für die Paulus-Forschung ein Gewinn, sondern auch für die formgeschichtliche Untersuchung der ntl. Briefliteratur überhaupt.

Wuppertal Thomas Söding

Thomas von Aquin: Summe gegen die Heiden. Dritter Bd, Teil 1, Buch III, Kap. 1–83. Hg. u. übers. v. Karl Allgaier. Lateinischer Text besorgt und mit Anmerkungen versehen v. Leo Gerken. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990. XVI, 363 S. (Texte zur Forschung, 17), geb. DM 69,00

Die intellektuelle Begegnung eines Christen mit anderen Religionen und Weltanschauungen – und insbesondere mit dem Islam – hat Thomas von Aquin in diesem Werk auf seine originelle Art und Weise verfaßt. Die allesdurchleuchtende Basis dieser Begegnung bleibt für ihn immer die Wahrheit bzw. das Suchen nach Wahrheit. Demzufolge bleibt die Darstellung stets argumentativ. Dabei envisiert Thomas aber weder eine Missionierung noch einen Dialog des gegenseitigen Verstehens. Statt dessen führt er die Diskussion in Form von Streitgesprächen. Seine Weise, den eigenen Glauben zu verantworten, besteht nicht darin, den christlichen Glauben gegenüber Andersdenkenden zu beweisen, sondern eher ihn zu verteidigen. Das Spezifische des Christentums – das in anderen Jh.en ohnehin nicht so im Vordergrund stand, wie es heute der Fall ist – wird nicht dargestellt, um andere von seiner Wahrheit zu überzeugen, sondern nur um es zu verantworten, was für Thomas heißt, Widerlegungen zu entkräften. Er erwartet nicht Bekehrungen zum Christentum; er ist nicht bestrebt, die christliche Sicht durchzusetzen; es geht ihm vielmehr darum, sie aufrechtzuerhalten.

Diese Methode führt Thomas im vorliegenden Band anhand grundlegender Fragen von besonderer Aktualität durch. Die tragende Frage ist die nach dem Sinn der Weltentwicklung und besonders nach dem Sinn des menschlichen Lebens. „Das Erste alles Seienden, welches die volle Vollkommenheit des ganzen Seins besitzt und welches wir Gott nennen, der aus der Fülle seiner Vollkommenheit allem, was existiert, Sein verleiht," (3) betrachtet Thomas hier als Ziel und als Lenker aller Dinge. Mithin wird der Sinn des Ganzen für grundsätzlich gut gehalten und die These wird aufgestellt: „Jedes Tätige ist um eines Guten willen tätig." (12) Daraufhin stellt sich für Thomas alsbald das Problem des Bösen. Darüber entwickelt er eine Lehre, die die logische Konsequenz seines christlichen Optimismus verkörpert. Unter anderem verficht er folgende Thesen: „Das Schlechte ist unbeabsichtigt in den Dingen", „die Ursache des Schlechten ist das Gute", „das Schlechte gründet im Guten", „es gibt kein höchstes Schlechtes (Böses)" und „das Schlechte zehrt das Gute nicht gänzlich auf."

Mit einer Ausführlichkeit, die in seinen Werken einmalig ist, behandelt Thomas dann das Thema der Glückseligkeit (*felicitas*) bzw. Seligkeit (*beatitudo*). Die detaillierte und tiefsinnige Abhandlung über das Glück erreicht einen Gipfel der Harmonisierung von Philosophie und Offenbarungstheologie in der Feststellung, daß Aristoteles und das Neue Testament miteinander übereinkommen in der Lehre, die letzte Glückseligkeit des Menschen bestehe darin, Gott, d. h. die Wahrheit selbst, zu erkennen (Kap. 25). Kennzeichnend für das nüchterne Objektivitätsbestreben des Aquinaten ist die ausdrückliche Erörterung der Frage, ob die Glückseligkeit durch den Glauben erlangt wird. Diese überraschende Frage verneint Thomas, genauso wie er die Möglichkeit zurückweist, die Glückseligkeit bestehe in moralischen Akten (Kap. 34). Mit typischem Scharfsinn setzt Thomas außerdem Freude von Glückseligkeit ab (Kap. 26). Schließlich werden im vorliegenden Band Fragen über die Erhaltung und Lenkung der Schöpfung erörtert; dabei finden die Fragen nach der Kontingenz und nach der menschlichen Freiheit eingehende Beachtung.

Die Textgestaltung des Bandes ist optimal. Hilfreiche Quellenhinweise sind gut plaziert. Der lateinische Text ist auf der linken Seite parallel zu der deutschen Übersetzung zu lesen. Was die Übersetzung selbst angeht, so ist sie insgesamt gesehen klar und flüssig. Hinsichtlich des Satzbaus hat Allgaier sich Großzügigkeit gestattet.

Bei den Übersetzungen einzelner Begriffe ist er aber bestrebt, sich eng an den ursprünglichen Text zu halten.

So kommt es, daß in der Übersetzung oft lateinische Fremdwörter verwendet werden, zum Beispiel, *Aktualität* für *actus* (aber dann ebenfalls, ohne Differenzierung, für *actualitas* [297]), *Privation* für *privatio*, *Potenz* (aber auch *Potentialität*) für *potentia*. Verwirrend wirken allerdings doch manchmal unterschiedliche Übersetzungen von ein und demselben Ausdruck, sogar auf derselben Seite, zum Beispiel, *Akt des Verstandes* und *Aktualität des Verstandes* für *actus intellectus* (aber dann *Aktualisierung des Willens* für *actus voluntatis*). Nicht einzusehen ist, warum *actus* manchmal mit *Akt* und manchmal mit *Tat* (vgl. 131–133) übersetzt wird; *actus morales* heißen *die sittlichen Taten*, während *humani actus die menschlichen Handlungen* heißen (141). In runden Klammern werden notwendige Ergänzungen eingefügt, wobei meines Erachtens leicht übertrieben wird, zum Beispiel, wenn *in diversis* als *bei den verschiedenen (Dingen)* wiedergegeben wird. Etwas forciert mutet die Wiedergabe von *perfectio rei* durch *die Vollendung (Vollkommenheit) eines Dinges*. So ergibt sich ein Satz wie der folgende: „So ist das sittlich Schlechte (Böse) (nicht am Sittenguten, sondern) am Naturguten; das natürlich Schlechte aber (ist nicht am Naturguten, sondern) ist – als Privation der Form – an der Materie (als dem Träger), die als potentiell Seiendes gut ist." (49)

Diese für Auge und Hand schöne und einladende Ausgabe macht es jedem theologisch Interessierten möglich, die große Theologie des Thomas von Aquin eingehend zu studieren und die eigenen Einstellungen zu Grundfragen der menschlichen Existenz unter Beweis stellen zu lassen. Für die heute dringende Aufgabe, die christliche Theologie so zu treiben, daß sie sich – in einer nichtchristlichen Weltkultur integriert – auch in ihren zentralen Lehren artikulieren kann, bietet sie bedenkenswerte Anregungen.

Münster William J. Hoye

Euler, Walter Andreas: **Unitas et Pax**. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues. – Würzburg / Altenberge: Echter / Telos 1990. 296 S. (Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft, Abt.2: Religionswissenschaftliche Studien, 15) kart. DM 43,80

Ausgleich und gegenseitige Anerkennung zwischen den verschiedenen Religionen und ihren jeweiligen Ansprüchen sind Thema dieser Arbeit, die als Diss. an der Theol. Fak. der Univ. Freiburg im Breisgau entstand.

Im Mittelpunkt stehen zwei Denker, die sich grundlegend zu diesem Themenkreis geäußert haben: der Spanier Raimundus Lullus und der Deutsche Nikolaus von Kues. Die Wahl dieser beiden ist nicht beliebig oder zufällig; beide stehen in mannigfaltiger Weise in Beziehung. Als Philosophen und Theologen zählten sie zu ihrer Zeit sozusagen zu den Außenseitern. Sie haben ihre Gedanken nicht im Rahmen des offiziellen Lehrbetriebs der Universitäten entwickelt und vorgetragen. Sie gehören nicht zur „Scholastik" im engeren Sinne, distanzieren sich eher davon. Zudem besteht eine Abhängigkeit des einen vom anderen; Nikolaus von Kues baut auf den Gedanken des Raimundus Lullus auf und führt sie in gewissem Sinne weiter.

Diese Abhängigkeit an bestimmten Inhalten aufzuzeigen, ist ein Ziel der Arbeit. Darüber hinaus ist es aber ihr Anliegen, die Lösungsvorschläge dieser beiden Denker zur Problematik der Vielheit der Religionen mit Aussagen heutiger Philosophie und Theologie zu konfrontieren und kritisch zu befragen. Was ist auch heute noch über den zeitlichen Abstand hinweg gültig, und was ist als zeitbedingt und heute überholt zu bewerten?

Die Arbeit ist klar gegliedert; sie zerfällt in zwei Teile, in einen darstellenden (II, 34–134 und III, 135–224), der die Sammlung des Materials enthält, und einen kritischen Teil (IV, 225–254 und V, 255–273), der die Auswertung des gesammelten Materials bringt, wobei verständlicherweise der darstellende Teil der umfangreichere ist. Beide Teile unterliegen wiederum einer Zweiteilung. Beim darstellenden ergibt sich diese von den beiden Denkergestalten her, denen die gesamte Untersuchung gewidmet ist. Beim kritischen Teil ergibt sie sich daraus, daß zum einen (IV) die Gedanken der beiden Denker miteinander verglichen und zum anderen (V) deren Aussagen von denen moderner Theologie her kritisch befragt werden.

Dem Ganzen ist eine Einleitung vorausgeschickt, „Hinführung" (I, 10–33) überschrieben. Darin gibt der Vf. einen notwendigerweise kurzen Abriß der Geschichte der „Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen in der lateinischen Apologetik des Mittelalters" (13).

Die Art derselben wird exemplarisch gezeigt an den Gestalten von Petrus Venerabilis, dem Initiator der geistigen Auseinandersetzung mit dem Islam, an Petrus Abaelardus, Wilhelm von Tripolis, Ri-

[3] Studien zum neutestamentlichen Briefformular, Leiden u. a. 1987, 156ff.

coldo da Monte Croce und schließlich Johannes von Segovia, dem Zeitgenossen des Nikolaus von Kues. Die Auswahl ist begründet in der Tatsache, daß sowohl Lull als auch Nikolaus die Schriften der ersten vier kannten und sie benutzten. Eine Sonderstellung in dieser Auswahl nimmt in gewissem Sinne Petrus Abaelardus ein. Ihm geht es weniger um die Fragen und Probleme, die sich aus der Tatsache der Vielheit der Religionen ergeben, sondern mehr um die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Erkennen, Vernunft und Offenbarung, Philosophie und Religion (Theologie im engeren Sinne).

Für den Leser ist mit dieser Einleitung zugleich das geistige Umfeld skizziert, in das Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues gehören. Die mittelalterliche Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Religionen, vor allem mit dem Judentum und dem Islam, ist geprägt von dem Spannungsverhältnis zwischen der „Verteidigung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Religion" einerseits und der „Abwehr, bzw. Polemik gegen die Auffassungen aus nichtchristlichen Religionen" (13) andererseits. Dabei sind übereinstimmende Strukturen feststellbar. Christlicherseits ist die Diskussion geprägt von der Sorge um das Heil der Ungläubigen und der Angst vor der Gefährdung der eigenen Religion. Das führt einseitig zur Abwehr bzw. Widerlegung des Selbstverständnisses und Anspruches der fremden Religion ausschließlich vom Standpunkt des Christentums her. Vor allem der Islam wird gesehen als christliche Häresie, als Teufelswerk; er bringt zwar Wahrheit, aber nur einen Teilaspekt der Wahrheit, die im Christentum voll entfaltet ist. An diesem Punkt kann allerdings ein friedlicher Dialog einsetzen. Vor diesem Hintergrund ist es dem Vf. möglich, einerseits die Abhängigkeit und Eingebundenheit der beiden Denker in den christlichen Glauben aufzuzeigen, andererseits aber auch deren Lösungen von den zeitgenössischen Strömungen abzuheben und das Besondere und Eigenständige von ihnen herauszuarbeiten.

Bei der Ausbreitung des zu sichtenden Materials im darstellenden Teil der Untersuchung beschränkt sich der Vf. zwar auf die Erörterung eines Spezialproblems. Indem er dieses aber einordnet in den Horizont der ganzen Gedankenwelt der beiden Denker, gelingt ihm jeweils eine gute Einführung in deren gesamtes Denken.

Zwei Formeln findet der Vf. in den Werken von Lull und Nikolaus, die programmatisch das Verhältnis der Religionen zueinander charakterisieren sollen, und stellt sie als Überschriften über seine Darstellung. Für Lullus gilt die Formel: *concordantia in una lege*, für Cusanus: *una religio in rituum varietate*.

Für Raimundus Lullus war die Auseinandersetzung mit dem Islam das zentrale Anliegen seines ganzen denkerischen Bemühens. Das zentrale Anliegen seines Lebens ist die Bekehrung der Anhänger des Islam, aber auch des Judentums. Dagegen war für Nikolaus von Kues die Auseinandersetzung mit fremden Religionen nur ein Thema unter vielen anderen.

Bei der Darstellung des Materials beginnt der Vf. beidemale mit einem kurzen Lebensabriß (34–44 und 135–142). Dieser konzentriert sich auf die Lebensdaten, die in Beziehung stehen zu den Werken, deren Hauptanliegen der Religionsvergleich ist.

Besondere Bedeutung für die Darstellung der „Themen und Inhalte" der „nichtchristlichen Religionen" bei Lull hat für den Vf. der *„Liber de gentili et tribus sapientibus"*, weil Lull darin eine vollständige Darlegung der islamischen Lehre in 12 und der jüdischen in 8 Glaubensartikeln bringt, die in dieser Geschlossenheit sich in keinem anderen Werk Lulls findet. Daneben behandelt der Vf. aber auch noch viele Aussagen aus anderen Werken, in denen Lull sich mit den nichtchristlichen Religionen, vor allem mit dem Islam auseinandersetzt, und zwar in chronologischer Reihenfolge. Damit wird dem Leser zugleich die Entwicklung Lulls vor Augen geführt, die von einem anfänglichen Bekehrungsoptimismus bis hin zur Aufforderung zu einem Kreuzzug (131f) gegen die Ungläubigen reicht.

Unter einem doppelten Gesichtspunkt sichtet der Vf. seinen Stoff: 1. Inwieweit hat Lull die Grundintention der fremden Religion wirklich gekannt und dementsprechend richtig dargestellt? und 2. Inwiefern ist das Verständnis der fremden Religion mitbeeinflußt von Lulls missionarischem Eifer und der Sorge um das Heil der Nichtchristen?

Von wirklichem Kennen fremder Religion kann bei Lull nur im Bezug auf Islam und Judentum gesprochen werden. Was er zur Religion der „Heiden", speziell der Tataren, für die man sich damals aus naheliegenden Gründen besonders interessierte, zu sagen weiß, ist dürftig und zeugt nicht gerade von genauer Kenntnis ihrer Inhalte.

Dagegen beruht seine Kenntnis des Islams und des Judentums auf intensivem Studium der Schriften dieser beiden Religionen und, was vielleicht noch höher einzuschätzen ist, auf der Begegnung mit Vertretern beider Religionen und daraus sich ergebenden Diskussionen. Lull stammte ja aus Mallorca, einer Gegend, wo er von Jugend auf nicht nur Gelegenheit hatte, mit Anhängern von Islam und Judentum zu diskutieren, sondern wo sich dies beinahe mit Notwendigkeit ergab. Aus den persönlichen Erfahrungen im Umgang mit den Anhängern fremder Religionen resultiert sicher auch Lulls Bemühen um die Verbreitung der Kenntnis der arabischen Sprache in der christlichen Welt. An den von ihm eingerichteten Missionsschulen war der Unterricht in der arabischen Sprache ein Hauptanliegen. Auf seine Initiative hin wurden an den Universitäten Lehrstühle für Arabisch und Hebräisch eingerichtet. Kenntnis der arabischen Sprache und damit die Fähigkeit, den Koran in der Ursprache studieren zu können, zeichnet Lulls Verhältnis zum Islam aus im Unterschied zu dem des Nikolaus von Kues, dessen Wissen über den Islam nur auf einer Koran-Übersetzung und Sekundärliteratur beruhte. Verständlicherweise bringt Lullus daher „ein bemerkenswert klares Bild von der islamischen Glaubenslehre" (50, vgl. auch ebd. Anm. 87). Das schließt allerdings nicht aus, daß seine Einstellung zum Islam auch geprägt ist von der mittelalterlichen Polemik: Kritik an der Person Mohammeds, am Offenbarungscharakter des Korans und der Paradiesesvorstellung. Daneben finden sich auch positive Urteile, so über dessen Monotheismus und die koranische Sicht der Person Jesu, Mariens und der Apostel. Je nachdem, an wen sich Lull wendet, an Christen oder Muslime, tritt die negative oder positive Sicht stärker in den Vordergrund.

Noch stärker vom christlichen Horizont geprägt ist Lulls Sicht des Judentums. Seine negative Einstellung ist begründet in der Polemik der Juden gegen Jesus, Maria und die Apostel. Positiv am Judentum ist für ihn lediglich dessen Vorläuferfunktion für das Christentum.

Wie verläuft nun Lulls Argumentationsweise in der Auseinandersetzung mit den fremden Religionen? Lull ist sich der Tatsache bewußt, daß der Hauptgrund der Ablehnung des Christentums die Unkenntnis oder falsche Vorstellungen von dessen Lehrinhalten sind. Daher genügt es ihm nicht, wie es vor ihm die Praxis war, Widersprüche in den fremden Religionen aufzudecken und zu widerlegen, sondern er bemüht sich vielmehr, die Inhalte der eigenen christlichen Religion so darzustellen, daß sie einsichtig werden. Dabei konzentriert er sich auf die Hauptdogmen: Trinität und Inkarnation. Diese müssen dem Gegner erklärt werden. Bloßes Berufen auf göttliche Offenbarung ist dabei unzureichend, da sich auch Juden und Muslime, wie die Erfahrung gezeigt hat (vgl. 86–87), ebenso darauf berufen. Gemeinsame Basis einer möglichen Verständigung ist die Vernunft, die vernünftige Einsicht in die Wahrheit, die jedem Menschen zugänglich ist. Auf dieser Basis unternimmt es Lull, ein trinitarisch strukturiertes Weltbild und eine christologisch ausgerichtete Anthropologie zu entwikkeln, um die Gegner des Christentums von dessen Wahrheit und Überlegenheit zu überzeugen. Lulls eigenes Weltverständnis ist dabei eng verknüpft mit dem Anliegen der Auseinandersetzung mit den fremden Religionen. Die Welt ist für Lull nur erklärbar als Abbild eines mit innerem Leben erfüllten, trinitarischen Ursprungs; Ziel der Schöpfung ist die Menschwerdung Gottes als deren Vollendung.

Es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, im einzelnen die Begründungen Lulls für seine Thesen hier so zu wiederholen, wie sie in dem Buch an Hand von dessen „Ars" vorgeführt werden.

Lediglich zwei interessante Punkte seien hier erwähnt. Lull übernimmt, wie der Vf. zeigt, bei der Entwicklung seines Schöpferbildes Anregungen aus der arabischen Theologie und Philosophie (vgl. 68 Anm.167, 71, 108 und S.110). In der Christologie „vertritt Lull etwa seit 1287, ... also vor Johannes Duns Scotus, die Lehre vom absoluten Primat Christi" (78f).

So sympathisch die Absicht Lulls erscheinen mag, so müssen doch auch Bedenken gegen sein Verfahren angemeldet werden. Man kann die Trinität zwar mit den Mitteln der Vernunft erklären und verstehbar zu machen suchen, aber die Theorie von den *rationes necessariae* gerät in die gefährliche Nähe eines rationalistischen Versuchs, das Trinitätsdogma zu beweisen, den Glauben durch die Einsicht zu ersetzen. Man vgl. dazu die vom Vf. dargelegte Ansicht Lulls vom relativen Wert des Glaubens gegenüber dem des Erkennens (111–113).

Bedenklich erscheint auch die Argumentation Lulls in der Christologie, wie sie der Vf. vorführt. Anthropologisierung der Theorie der Inkarnation läßt die Person Jesu allzusehr in den Hintergrund treten. Der christliche Glaube ist ausgerichtet auf die Person Jesu, nicht aber auf die Idee eines höchsten Menschen. Möglichkeit und Sinnhaftigkeit der Menschwerdung Gottes lassen sich mit der Vernunft aufweisen, nicht aber die Tatsache der Inkarnation in Jesus Christus (vgl. 82).

Trotz gewisser Rationalismen ist die Grundintention Lulls zu bejahen: vernunftgemäße Gründe für die Sinnhaftigkeit der Glaubensinhalte aufzuzeigen. Nur auf der Grundlage der Vernunft ist eine Verständigung unter den Anhängern verschiedener Religionen in einem Religionsgespräch möglich, das nach Lull zur einen wahren Religion, zur *„concordantia in una lege"* (134) führen kann und soll. Dabei zeigt sich aber eine grundlegende Schwierigkeit, die nicht nur für Lullus, sondern für jeden Christen gilt. Auf der einen Seite steht die Überzeugung von der Wahrheit und der Überlegenheit der eige-

nen Religion, auf der anderen Seite müssen aber auch die spezifisch religiösen Werte der fremden Religion als solche anerkannt werden und deren Anhänger die entsprechende Achtung als Vertreter echter Religion finden.

Wenden wir uns nun zur vom Vf. behandelten gleichen Problematik bei Nikolaus von Kues. Ihn verbindet mit Lull ein gemeinsamer Denkhorizont, wie der Vf. aufzeigt. Vor allem ist es der Gedanke vom ontologischen Vorrang der Einheit vor der Vielheit; weiterhin ein metaphysischer Exemplarismus, mit dessen Hilfe beide das Verhältnis von Gott und Schöpfung zu erklären suchen.

Obwohl Nikolaus von Kues zeitlebens Interesse zeigte für fremde Religionen, vor allem für den Islam, so wurde er doch erst durch ein äußeres Ereignis, nämlich die Einnahme von Konstantinopel im Jahre 1453, veranlaßt, sich systematisch mit dem Problem der Vielheit der Religionen zu befassen. Die Frucht davon ist die „facettenreiche Schrift *De pace fidei* (143)". Hauptärgernis für Nikolaus von Kues ist nicht so sehr die Tatsache der vielen Religionen, sondern vielmehr die sich daraus ergebenden Kriege mit der Konsequenz, diese Kriege auch noch religiös zu begründen mit der Vorgabe, diese im Namen Gottes zu führen. Wie kann man dem gegenübertreten?

Nicht wieder mit Gewalt. Vielmehr muß die Begründung beseitigt werden. Es muß gezeigt werden, daß die Intention der Religion nicht der Krieg und die Gewalt sind, sondern der Friede. Anstelle einer gewaltsamen Auseinandersetzung muß die gewaltlose, geistige treten. Diese ist, basierend auf der Vernunft, ausgerichtet auf die Suche nach den gemeinsamen Grundlagen aller Religion. Diese sind Basis für die Verständigung; zugleich aber zeigt sich darin auch die „eine wahre Religion", nach deren Verwirklichung alle Religion strebt. Die Auffindung dieser einen wahren Religion, die dann für alle Menschen verbindlich ist, ist das Ziel der Friedensschrift. Für Nikolaus ist fraglos die wahre Religion identisch mit der christlichen. Mit Recht bezeichnet der Vf. aber die Frage, inwieweit für Cusanus „die konkrete katholische Kirche mit der in *De pace fidei* entworfenen *una religio in rituum varietate* identisch ist", als ein „Randthema" (219 und Anm. 341). Denn auch für diese ist die una religio Maßstab, an dem sie sich auszurichten hat. Die varietas rituum eröffnet einen, wenn auch bescheidenen Freiraum für Toleranz.

Die zweite vom Vf. behandelte Schrift des Cusanus, die *Cribratio Alkorani*, die dieser auf Bitten von Papst Pius II verfaßte, ist wesentlich polemischer. Sie ist gemäß ihrem Titel ausschließlich der Auseinandersetzung mit nur einer Religion, nämlich dem Islam gewidmet.

Bei ihr kann der Vf. besonders die Zeitbedingtheit der cusanischen Argumentation aufweisen. Daneben aber macht er auch auf zwei Aspekte aufmerksam, die heute noch Aufmerksamkeit verdienen. Es handelt sich um die cusanischen Prinzipien der pia interpretatio und der manuductio. Dabei kommt es für uns nicht so sehr auf die Inhalte an, sondern die Art und Weise der Haltung, die Cusanus bei aller mehr oder weniger fragwürdigen Polemik gegenüber der fremden Religion einnimmt. Es ist der Versuch, die fremde Religion bzw. Elemente davon positiv als Vorbereitung auf das Christentum zu bewerten und die eigene Religion möglichst mit den Mitteln der fremden Religion zu erklären.

Es kann auch hier nicht im einzelnen aufgezeigt werden, wie der Vf. wie bei Lull so auch bei Cusanus seine gute und umfassende Darstellung einbindet in das gesamte Denken des Nikolaus von Kues. Es sei lediglich auf einige bedenkliche Interpretationen hingewiesen.

Cusanus versucht so wie Lull, die Dogmen von Trinität und Inkarnation mit den Mitteln der Vernunft einsichtig zu machen. Die philosophische Begründung der Trinität dient einerseits zur Abwehr des Vorwurfs des Tritheismus, zugleich aber auch der Kritik am starren Gottesbegriff des islamischen Monotheismus. Nikolaus will damit keineswegs die Dogmen in Vernunftwahrheiten auflösen, sondern er ermöglicht auf der Ebene der Vernunft die Einsicht in die Annehmbarkeit des Glaubens an die Trinität und die Möglichkeit oder sogar Notwendigkeit der Inkarnation. Man kann nicht genügend betonen, daß Trinität und Inkarnation sowohl als theologische Wahrheiten wie auch als philosophisch-spekulative Hypothesen in sich bestehen. Das schließt nicht aus, daß eine gegenseitige Beeinflussung vorliegt. Trotz des Ineinandergehens von Philosophie und Theologie bei Cusanus müssen die Argumentationen doch jeweils auf ihrer Ebene in sich schlüssig und legitimiert sein. Zu Mißverständnissen kann es daher führen, wenn der Vf. schreibt (239), daß sowohl Lull als auch Nikolaus von Kues die tatsächliche Menschwerdung Gottes in Jesus Christus „vor dem Forum der Vernunft zu erweisen" suchen. Auch scheint es problematisch, wenn die „Sinnhaftigkeit der Passion" (238) begründet wird mit dem Gedanken von der „Vollendung der Schöpfung". Die Faktizität der Inkarnation ist schon nicht mit den Mitteln der Vernunft nachweisbar, schon gar nicht die Sinnhaftigkeit eines vor der Vernunft so sinnlosen Geschehens wie des Kreuzestodes Jesu. Das Äußerste, was dabei aufgezeigt werden kann, ist, daß auch in einem solchen Geschehen noch ein verborgener Sinn liegen kann.

Der Vergleich beider Denker ist vom Vf. darauf angelegt, die Abhängigkeit des Nikolaus von Kues von Raimundus Lullus nachzuweisen. Das gelingt ihm durch den Aufweis gemeinsamer Denkstrukturen und Verfahrensweisen in der Argumentation. Daß Nikolaus großes Interesse an Lull hatte, wußte man schon durch die Abschriften und Exzerpte aus dessen Schriften in seiner Bibliothek in Kues. Wörtliche Zitate aber sind nur sehr spärlich in frühen Predigten nachweisbar. Um so interessanter ist der auf den neuesten Forschungen beruhende Hinweis darauf, daß Nikolaus schon in Padua (1421–23) und nicht erst in Köln (1425) und Paris (1428) mit Schriften des Raimundus Lullus bekannt geworden ist (135f u. 229, dazu Anm. 23). Schon sehr früh hat er sich so in dessen Gedankenwelt eingelebt, und das erklärt auch besser, die Gleichheit der Denkstrukturen, die der Vf. aufzeigen kann. Nicht nur Argumentationsstrukturen auf dem Felde des Religionsvergleichs, sondern auch spezifisch cusanische Gedanken wie z. B. die Idee der *coincidentia oppositorum*, die Trinitäts- und Inkarnationsbegründung sind auf Anregungen Lulls zurückführbar, so daß der Vf. „Lull als Inspirator cusanischen Denkens" (253) bezeichnen kann.

Der im letzten Abschnitt vorgestellte Vergleich der Ergebnisse der Untersuchung mit Aussagen heutiger Theologie ist der kürzeste. Das liegt weniger am Vf. als vielmehr an der Tatsache, daß seit Nikolaus von Kues die Problematik der vielen Religionen aus dem Blickfeld der Theologie geraten ist und sie sich mehr mit den Fragen auseinandergesetzt hat, die ihr durch die infolge der Reformation entstandene innerchristliche Verschiedenheit der Konfessionen erwachsen war. Erst seit dem 2. Vatikanischen Konzil hat sie sich wieder dieser Frage zugewandt. Daher bringt der Vf. im wesentlichen Texte von da und versucht auszusondern, was an Lull und Cusanus heute noch interessant und anregend für die Theologie sein kann. Sein Verdienst ist es, auf eine von der Theologie lange vernachlässigte, beinahe vergessene Problematik wieder aufmerksam gemacht zu haben.

Eine Rezension kann nur weniges, und dies auch wiederum nur in komprimierter Form bringen. Dem Interessierten sei daher die Lektüre des ganzen Buches empfohlen. Er wird sicher noch andere wichtige Aspekte finden als die, die hier – notwendigerweise – vom Horizont des Rezensenten aus zur Sprache gebracht worden sind.

Trier Hermann Schnarr

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe**. 1. Abt.: Schriften und Entwürfe, **Bd 3: Schriften aus der Berliner Zeit 1800–1802**, hg. v. Günter, Meckenstock. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1988. CXXVI, 603 S., Ln DM 320,00

Der Bd enthält Schriften, die Schl. in der Zeit von 1800 bis Mai 1802, bevor er die Stelle eines reformierten Predigers an der Berliner Charité verließ und nach Stolpe in Hinterpommern als reformierter Hofprediger ging, veröffentlichte oder die als Manuskripte erhalten sind. Die Ordnung der Texte ist chronologisch, bei den Druckschriften nach dem Erscheinungsjahr, bei den Manuskripten nach der Entstehungszeit. Der Bd weist sieben Faksimiles auf, nämlich die beiden Titelblätter der selbständig erschienenen Druckschriften, vier Manuskriptseiten und eine Karte Australiens von 1794. Eine ausführliche historische Einleitung des Hg. macht mit der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Texte bekannt. Der editorische Bericht teilt die Besonderheiten bei der Edition der hier versammelten Texte mit.

Die Schriften und Entwürfe von 1800 bis Mai 1802 zeigen die große Breite des Interesses und der Kenntnisse des Berliner Theologen. Fachtheologische Arbeiten finden sich keine darunter, dafür um so mehr auch mit literarischem Anspruch abgefaßte Schriften wie die „Monologen" oder sich mit Literarischem befassende Texte wie die „Vertrauten Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde", die Rezension dieses Romans, die Sammlungen von „Gedanken", die Rezensionen der Schillerschen Übersetzung des Macbeth von Shakespeare, der Vermischten Schriften von G. Chr. Lichtenberg, sowie weitere literarische Rezensionen. Diese Texte vor allem lassen Schl.s engen Kontakt mit den Romantikerkreisen spürbar werden, einmal durch Themen und Motive (Selbstreflexion, Weltansicht, Befreiung der Liebe, Kunst, Phantasie), aber auch durch die Gattungen (Monolog, Brief, Fragment, Aphorismus).

Einen zweiten Schwerpunkt bilden Texte zur Philosophie: die Rezensionen von Chr. Garves letzten Schriften, von Joh. Jak. Engels „Der Philosoph für die Welt" Bd 3, von Joh. G. Fichtes „Bestimmung des Menschen", von Fr. Asts „De Platonis Phaedro", Dialoge über das Anständige, Fragmente und Gedanken zu Platon. Abgesehen von Texten über Platon äußert sich Schl. in

dieser Zeit weniger über die akademische Fachphilosophie als über eher populärphilosophische Gegenstände und Schriften.

Ein weiteres Feld ist die Naturwissenschaft, hier die Chemie vor allem des Zinns, über die Schl. Betrachtungen anstellt.

Schließlich finden sich Handschriften zur historischen Geographie, nämlich der Besiedlungsgeschichte Neuhollands (Australien).

Fünf der acht hier veröffentlichten Manuskripte waren bisher unbekannt. Von Schl. selbst war nur ein Manuskript datiert, die Entstehungszeit der anderen mußte aus textinternen und textexternen Indizien erschlossen werden.

Einen neuen Aspekt in der literarischen Biographie Schl.s bilden die Manuskripte zur Besiedlungsgeschichte Australiens, ein Projekt, das Schl. über längere Zeit hinweg recht intensiv beschäftigt haben muß und das aus einem Übersetzungsauftrag erwuchs. Zu einem weiteren Übersetzungsprojekt, dem der Werke Platons, ist in diesem Bd eine Reihe von 127 Notizen Schl.s ediert, die den dialogischen Charakter des ursprünglich als Gemeinschaftsarbeit zusammen mit Fr. Schlegel geplanten Unternehmens zeigen, da sie häufig Fragen enthalten, aber auch Einträge mit Antwortcharakter und Kritik, etwa an Fr. Schlegel.

Obwohl die Rezensionen schon in den „Sämtlichen Werken" sowie in Wilh. Diltheys 4. Bd der Briefausgabe „Aus Schleiermachers Leben" 1863 wieder abgedruckt wurden, ist doch ihre kritische Edition hilfreich, weil sie im Sachapparat oft ausführlich die im Text selbst nur indirekten Zitate wiedergibt, was ein Verständnis sehr erleichtert. Demselben Zweck dient der Abdruck von Texten anderer Autoren, auf die sich Schl. in den „Gedanken" bezieht.

Der Bd I,3 der KGA bietet Altbekanntes und Unbekanntes aus einer für Schl.s intellektuelle Entwicklung maßgeblichen Phase und wirft Licht auf den Beitrag des Theologen zum romantischen Kreis und auf Wechselwirkungen.

Tübingen Reinhold Rieger

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: **Kritische Gesamtausgabe**. 1. Abt. Schriften und Entwürfe, **Bd 10: Theologisch-dogmatische Abhandlungen und Gelegenheitsschriften**. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. CXVI, 616 S., Ln DM 348,00

Der vorliegende 10. Bd der 1. Abt. der KGA enthält acht Schriften Schleiermachers aus seiner Berliner Zeit von 1817 bis 1831, und zwar theologisch-dogmatische Abhandlungen, die meist auf einen besonderen Anlaß zurückgehen. Wegen des starken Bezugs auf Texte anderer Autoren sind in einem Anhang von 155 S. zehn Schriften im Auszug abgedruckt worden, um dem heutigen Leser das Verständnis von Schleiermachers Bezugnahmen zu erleichtern. Dabei wäre es nützlich gewesen, wenn nicht nur in der historischen Einführung auf die Anhangstexte verwiesen würde, sondern auch bei diesen selbst mitgeteilt worden wäre, welche der Schleiermacherschen Abhandlungen sich auf sie beziehen. Der Anhang könnte dann nicht nur von den Texten Schleiermachers aus, sondern auch diese von den im Anhang versammelten Schriftauszügen aus benutzt werden.

Der Bd wird eröffnet durch die lateinisch gehaltene Rede Schleiermachers zum 300. Jahrestag der Reformation an der Univ. zu Berlin 1817. Die Rede ist weniger historisch ausgerichtet als an den Problemen der Gegenwart und ihren Lösungen im Geiste der Reformation interessiert. Die Abhandlung über die Autorität symbolischer Bücher (1818) steht noch im Zusammenhang mit dem Reformationsjubiläum. Die Schrift über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität (1822) hat Bezug auf den § 190 der Glaubenslehre, wo ein Klärungsbedarf in der Trinitätslehre festgestellt wird. Die übrigen hier aufgenommenen Schriften sind Reaktionen auf Äußerungen anderer Theologen, sei es privater oder öffentlicher Art: Chr. Fr. Ammon, K.G. Bretschneider, Fr. Lücke, Daniel von Cölln und David Schulz.

Dem Bd sind vier Faksimiles beigegeben, die Titelblätter und Manuskriptseiten abbilden.

Tübingen Reinhold Rieger

Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums, hg. v. Günter Meckenstock. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1991. XV, 521 S. (Theologische Bibliothek Toepelmann, 51), Ln DM 198,00

Der Hans-Joachim Birkner gewidmete Sammelbd zerfällt in drei Teile, die überschrieben sind: I. Zeitgenossenschaft, II. Theologie, III. Philosophie, und enthält 27 Beiträge zu Sch. Leider sind sie nicht durch ein (Namens-)Register erschlossen. Weil nicht jeder Beitrag Erwähnung finden kann, seien diejenigen ausgewählt, die von besonderem historischem und systematischem Interesse sind.

In Teil I weist Gunter Scholtz auf die fundierte Kritik von Christlieb Julius Braniß (1792–1873) an Sch.s Glaubenslehre hin, eine Kritik, die nachzuweisen versuchte, daß Sch.s Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie inkonsequent war, aber durch seine eigenen Voraussetzungen geklärt werden könnte. Der Übergang von der Unmittelbarkeit des Gefühls zum Gottesbewußtsein sei, so Braniß, nicht durch Reflexion möglich, es müsse hingegen vom Gottesbegriff ausgegangen werden, denn Gott selbst mache sich im menschlichen Wissen zum Gegenstand. Philosophie und Theologie gründen in zwei verschiedenen Offenbarungen Gottes und gewinnen dadurch ihre Identität und ihre Differenz. Die eine beziehe sich auf die Welterkenntnis, die andere auf Gotteserkenntnis, weshalb eine philosophische Gotteserkenntnis unmöglich sei. Scholtz versucht nachzuweisen, daß Braniß' Kritik an Sch. von Ideen des Kritisierten selbst gespeist ist. Sch. sei bestimmten Prinzipien jedoch nicht gefolgt, sondern habe Theologie und Philosophie nicht inhaltlich, sondern nur formal unterschieden und die Theologie philosophisch konstruiert, statt sie eigenständig aus dem Gottesbegriff abzuleiten.

Kurt-Victor Selge stellt die Beziehungen August Neanders zu Schleiermacher dar. Neander habe von Sch. die „erste und bleibende Anregung für seine Auffassung der Kirchengeschichte" erhalten (39), die auf einer organischen Geschichtsbetrachtung beruhe. Kritik übt Neander am Subjektivismus der Sch.'schen Bewußtseinstheorie und der Einseitigkeit in der Hervorhebung des Moments des absoluten Abhängigkeitsgefühls.

In Teil II unternimmt Gerhard Ebeling eine Interpretation der Christologie Schleiermachers. die von der Verortung der Christologie in der Theorie des religiösen Selbstbewußtseins ausgeht. Die Frage, ob hier Christus „auf eine Bewußtseinstatsache reduziert, als bloßer Ausdruck des christlichen Selbstbewußtseins verstanden werden" soll (127), ob also Sch. einem Subjektivismus verfallen ist, müsse mit Sch. verneint werden, da es ihm gerade auf die Objektivität im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ankam, das er christologisch auf den historischen Jesus bezogen habe. Die Kennzeichnung dessen, was Jesus war, leite sich bei Sch. von dem her, was Jesus wirkte, obwohl Sch. Person und Werk Jesu in der Glaubenslehre getrennt behandle, um die Auswirkung seiner Auffassung für die traditionelle Lehrweise zu zeigen. Der Begriff des Lebens ermögliche es Sch., den Zusammenhang von Christologie und Soteriologie in der Unmittelbarkeit des Lebenszusammenhangs zwischen Erlöser und Erlöstem begründet sein zu lassen.

Für Falk Wagner hat Sch. den „einzigen Paradigmenwechsel in der Geschichte der protestantischen Theologie seit der Reformation" initiiert (291f). Während die altprotestantische Theologie sich selbst als Darstellung objektiver Offenbarungsgehalte in Kontinuität zu kirchlichen und individuellen Ausdruckweisen des Glaubens verstand, unterschied Sch. zwischen kirchlicher und individueller Religion (Frömmigkeit) einerseits und wissenschaftlicher Theologie andererseits, die Vollzüge verschiedener Subjekte seien, insofern der Gegenstand der Theologie nicht direkt die Gehalte der Religion sind, sondern das Subjekt und dessen religiöses Bewußtsein, durch das die Gehalte erst vermittelt und vorgestellt werden, also statt einer inhaltsbezogenen, eine subjektbezogene Perspektive eingenommen wird. Theologie wird so eine „bewußte Rekonstruktion der christlichen Religion" (293) und unterscheidet sich von der Darstellung der Religion selbst, indem für die Theologie das religiöse Bewußtsein das Konstruktionsprinzip bildet, durch das das Subjekt der Religion sich selbst auslegt. Die Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins durch die Selektion seiner Gehalte macht die Positionalität einer Theologie aus. Sch. habe die moderne protestantische Theologie begründet, die „die systematische oder dogmatische Theologie als funktionale Rekonstruktion des christlichen Glaubens vom Standpunkt des religiösen Bewußtseins aus" durchführe (304). Der bewußtseinstheoretische Ansatz der Theologie Sch.s bringe die Schwierigkeit mit sich, daß der bewußtseinstranszendente Gott nur bewußtseinsimmanent konstruiert wird: „Als ursächlicher Grund, der zur Erklärung des Abhängigkeitsgefühls vorausgesetzt wird, ist das göttliche Wesen selber von der Abhängigkeit abhängig, zu deren Erklärung es dient" (306). Aber, so wird man hier den Vf. fragen können, ist Rekonstruktion schon Existenzsetzung? Ist nicht vielmehr die Gottesvorstellung von Gott als dem Absoluten gerade deshalb zu unterscheiden, weil Sch. die Differenz zwischen Theologie und Religion einführt? Wagners Kritik an Sch. trifft sich mit der von Braniß, wie sie Scholtz im selben Band referiert.

In Teil III skizziert Andreas Arndt die Vorgeschichte des Sch.'schen Begriffs der Dialektik und stellt die Vermutung an, Sch.s Dialektik sei die systematische Ausführung eines frühromantischen, wesentlich von Fr. Schlegel beeinflußten Konzepts gewesen. Über den Einfluß Schlegels hinaus habe Schleiermacher seinen Dialektikbegriff in Auseinandersetzung mit Fichte entwickelt, und zwar für ein heuristisches Verfahren, das die wissenschaftliche Erfassung des Realen als eines lebendigen, organischen Ganzen ermöglicht und auf die Einheit des Wissens abzielt. Schelling hatte 1803 in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" zum erstenmal in einer Druckschrift den Begriff der Dialektik in positivem Sinn gegen Kants kritischen verwendet, und Sch. stimmt mit ihm hierin überein. Sch. selbst immunisierte die Dialektik gegenüber der Empirie und machte sie zu einer formellen Kunstlehre, die aus realphilosophischen Zusammenhängen herausgelöst ist. Mit Schlegels und Schellings Begriff von Dialektik hat der Sch.s gemeinsam, daß er sich vom Kantischen absetzt, in platonisierender Weise Dialektik als Kunst der Mitteilung versteht und ihr einerseits einen reflexionsphilosophischen, andererseits einen poetischen Charakter zuschreibt.

Eilert Herms stellt die Bedeutung der „Psychologie" für die Konzeption des Wissenschaftssystems beim späten Sch. heraus. Er versucht dadurch die in jüngerer Zeit erfolgte Ablehnung der Auffassung Diltheys, Sch. habe „die empirische Psychologie als die allgemeine Grundlage seines Philosophierens betrachtet", zu widerrufen. Herms will zeigen, daß die Psychologie sowohl für die Durchführung des Wissenschaftssystems unverzichtbar ist, als auch für seine Begründung. Die Durchführung ermöglicht die Psychologie, indem sie als kritische Disziplin die Ausdifferenzierung in spekulatives und empirisches Wissen über Geist und Natur erlaubt. Darüber hinaus leistet die Psychologie die Begründung des Wissenschaftssystems. Diese liegt nicht in der Dialektik oder Ethik, weil in beiden Fächern die Idee des Wissens vorausgesetzt wird. Die Psychologie ist die Theorie des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder des Ich-Gefühls als des unhintergehbaren Anfangs alles Wissens, der noch vor der Unterscheidung von empirischem und spekulativem Wissen liegt. Denn das Ich ist apriorisch gegeben, aber empirisch erfaßbar. Diese Bestimmung der Psychologie durch Sch. aber in Zusammenhang mit der Erkenntnistheorie Kants als empirischer Psychologie zu bringen, wie Herms es tut, wird Kant nicht gerecht, der das empirische vom transzendentalen Subjekt unterschieden wissen wollte.

Joachim Ringleben stellt das Verhältnis von Schleiermacher zu Wilhelm von Humboldt in Hinblick auf Sprachtheorie und Hermeneutik dar. In Sch.s allgemeiner Hermeneutik von 1809/10 wurde das Nichtverstehen als ein Mangel betrachtet, der im Verstehen behoben werden muß, während Humboldt Verstehen und Nichtverstehen interdependent sein lasse. Sch. verstelle sich durch die Eliminierung des Nichtverstehens die Möglichkeit, die Hermeneutik in die Sprachtheorie zu integrieren. Auch sein Begriff des Nachkonstruierens führe aus der Sprachtheorie heraus, weil er die Konstruktion der Bedingung der Möglichkeit eines Textes meint. Ringleben kritisiert Sch. durch den Vergleich mit der Sprachtheorie Humboldts, was insofern etwas ungerecht ist, als Ringleben nur den Entwurf von 1809/10 berücksichtigt und den spezifischen philosophischen und theologischen Kontext vernachlässigt, in dem Sch.s Hermeneutik steht.

Der Sammelband, so läßt sich resümieren, bringt eine Reihe von anregenden und weiterführenden Beiträgen, die bisher wenig Beachtetes bei Sch. in den Blick rücken.

Tübingen Reinhold Rieger

Religion et culture. Actes du colloque international du centenaire Paul Tillich Université Laval, Québec 18–22 août 1986. Ed.: Michel Despland, Jean-Claude Petit et Jean Richard. – Québec / Ottawa: Les Presses de l'Université Laval / Les Éditions du Cerf 1987. XII, 646 S., kart US-$ 49,00

An der Université Laval in Québec fand 1986 aus Anlaß der 100. Wiederkehr des Geburtstages von Paul Tillich ein internationales Tillich-Kolloquium statt, auf dem mehr als 40 Vorträge über Tillichs Beitrag zum Thema „Religion und Kultur" gehalten wurden. In dem hier zu besprechenden Band sind diese Vorträge publiziert.

Das Thema „Religion und Kultur" ist ein zentrales Thema Tillichschen Denkens von Anfang an. Erinnert sei an den 1919 vor der Berliner Kant-Gesellschaft gehaltenen Vortrag „Über die Idee einer Theologie der Kultur". Der Begriff der Kultur umfaßt dabei immer auch die Bereiche von Wirtschaft, Wissenschaft, Technik, Recht, Staat und Politik. Das Thema ist also weit genug, viele unterschiedliche Aspekte zu vereinigen. Es schlägt aber auch am ehesten die Brücke zur Gegenwart und ihren Problemen im Bereich von Religion und Kultur.

Den eigentlichen Sachthemen sind in diesem Band Berichte über die Tillich-Rezeption in Italien, Deutschland, in den französischsprachigen Ländern und in den USA vorangestellt (19–50).

Der Band gliedert sich in fünf große Themenbereiche: 1. Religion, Moral und Kultur, 2. Theologie der Kultur, 3. Religion und Politik, 4. Religion in den Bereichen der Kultur, 4. Die Theologie und die kulturelle Situation.

In Teil I finden sich folgende Beiträge: Religion et culture dans l'évolution de Paul Tillich (Jean Richard); Sacré et profane, Église et société, dans „Kirche und Kultur" de Paul Tillich (Jo Lessard); Morale et religion chez Paul Tillich (Fernand Chapey); L'inconditionnalité du sens dans la philosophie première de Tillich (Robert Garant); L'expérience du rien dans la compréhension tillichienne de la religion – Un aspect important de la relation entre religion et culture dans l'œuvre de Paul Tillich (Jean-Claude Petit); Une analyse réflexive de l'absolu-Influence dans la religion et la culture (Andrée Marcil); La corrélation religion-culture dans la théorie du symbole chez Paul Tillich (Olivier Abel); Where Does Religion Come from? Paul Tillich's Concept of Grundoffenbarung (Werner Schüssler); The Religion of the Concrete Spirit – A Possible Key to Understanding the Relation between Religion and Culture in Paul Tillich's Definition of Religion (Terence Thomas); The Presence of Schelling in the Third Volume of Paul Tillich's Systematic Theology (Thomas F. O'Meara).

In Teil II: Genèse de l'idée d'une théologie de la culture (Nicole Grondin); Structure de l'idée d'une théologie de la culture (Jean-Pierre Béland); La notion moderne de culture – Son émergence à l'ère de romantismes et ses enjeux selon Paul Tillich (Michel Despland); Kulturprotestantismus, Kulturkampf et théologie de la culture (Bernard Reymond); Paul Tillich's Theology of Culture – An Ambivalence toward Nineteenth-Century „Culture Protestantism" (A. James Reimer); Tillich's Theology of Culture as Fulfilment of his Metaphysical and Ontological Vision (Thomas G. Bandy); Actualité du projet tillichien de la culture (Jean-Paul Gabus); Paul Tillich's Concept of a Theology of Culture as a Challenge of our Cultural Future (Gert Hummel).

In Teil III: La critique théologique de la société bourgeoise dans l'ouvrage: Die religiöse Lage der Gegenwart (1926) (Paul Asselin); Tillich and the Frankfurt School on Protestantism and the Bourgeois Spirit (Guy B. Hammond); Le socialisme religieux de Paul Tillich dans le contexte de sa théologie de la culture (Michel Dion); Tillich's Critique of Political Theology (Raymond F. Bulman); Politique et religion chez Paul Tillich et à la lumière de Paul Tillich (Theo Junker); Demons, Idols, and the Symbol of Symbols in Tillich's Theolgy of Politics (Robert Scharlemann).

In Teil IV: Tillich's Theory of Art and the Possibility of a Theology of Culture (Victor Nuovo); Architecture and Religion (Zbigniew Jarnuszkiewicz); Space Exploration and the Human Spirit (A. Arnold Wettstein); Paul Tillich's Importance for Me as Educator (Walter Leibrecht); Réflexions sur les propos de Paul Tillich sur la médicine et leur actualité (Marie Dubreuil-Charrois); Narcissisme et réconciliation langagière – Paul Tillich et la tentation de l'analyse (Romain Gagné); Psyche and Theos – The Interface of Jung and Tillich (John P. Dourley); L'évangile et Paul Tillich à la lumière de l'épistémologie génétique (Gérald Noelting).

In Teil V: La théologie dans la culture (Marc Michel); La Trinité selon Tillich (André Gounelle); La méthode corrélative dans la christologie de Paul Tillich – Une approche critique (Jacques Doyon); Tillich's Christology in the Light of Religious and Cultural Pluralism (Tom F. Driver); Paul Tillich's Interpretation of Judaism as an Indication of his Understanding of Religion and Culture (Jack Boozer); Tillich's Theology in Cross-Cultural Perspective (Peter Slater); The Significance of Tillich's Epistemology for Cross-Cultural Religious Truth (Mary Ann Stenger); Méthode de corrélation et anthropologie transcendentale – Paul Tillich et Karl Rahner (Gilles Langevin); Le dépassement du concept de religion chez Paul Tillich et chez Karl Barth (Marc Dumas); Le refus de la conciliation comblante – Karl Barth et le rapport foi, religion, culture (Élisabeth J. Lacelle).

Aus der Fülle dieser Beiträge seien nur wenige hervorgehoben:

Jean Richard stellt dar, wie sich das Verhältnis von Religion und Kultur in Tillichs „Entwicklung", angefangen bei seiner phil. Diss. über Schellings Spätphilosophie (1910) bis zu seinem Spätwerk, der „Systematischen Theologie", wandelt. Richard sieht zwei Denklinien, eine kultur- und eine kirchentheologische. Die kulturtheologische, sich orientierend an den Korrelation von Religion und Kultur, ist einerseits nach dem 1. Weltkrieg entscheidend durch die These von der gegenseitigen Immanenz von Religion und Kultur geprägt (hier wirkt der Einfluß Schellings nach und seine These vom substantiell religiösen Charakter des menschlichen Bewußtseins und aller Geschichte), andererseits nach dem 2. Weltkrieg durch die Erfahrung der Leere und Sinnlosigkeit (man könnte darum von einer Kulturtheologie im paradoxen Sinne sprechen). Neben dem „Mut zum Sein" stehe aber die „Systematische Theologie", eine „Kirchentheologie", beeinflußt durch Karl Barth und den Existentialismus und bestimmt durch die Korrelation von existentieller Frage, die sich nicht religiös artikuliere, und der christlichen Botschaft als Antwort. „La religion semble aussi presque totalement absente de l'horizon de la théologie systematique: elle ne se trouve pas encore dans la situation et elle est déjà dépassée par le message" (66). Beide Denklinien, so könnte man allerdings mit einem gewissen Recht sagen, kommen im Band III der „Systematischen Theologie" zusammen.

Jean-Claude Petit erinnert in seinem Beitrag daran, daß für Tillich die Erfahrung des Nichts, gebunden an die Nähe bestimmter geschichtlicher Katastrophen, und die Erfahrung der Leere und ihres Umschlags die Gestalt der Erfahrung des Absoluten sind. Das Unbedingte werde auf Grund der Erfahrung schlechthiniger Nichtigkeit erfahren. Unser zeitlicher Abstand von den geschichtlichen Schlüsselereignissen dürfe diese Eigenart des Tillichschen Religionsbegriffs nicht verdunkeln (120).

Mary Ann Stenger macht auf die kulturelle und individuelle Bedingtheit religiöser Unterschiede aufmerksam, sie untersucht in diesem Kontext Tillichs Erkenntnismetaphysik, wie er sie v. a. in „Kairos und Logos" entwickelt, und ihre Bedeutung für die Erfassung normativer, kulturübergreifender religiöser Wahrheit. „These questions of cross-cultural criteria ... are important in avoiding the disintegration of religious knowledge into pure relati-

vism" (590). Hilfreich ist nach ihrer Auffassung Tillichs Konzept des Unbedingten (bzw. Ultimate). Tillichs Kritik der Idolatrie und sein Umgang mit dem Paradox innerhalb dieser Kritik hätten zwar ihren Ursprung in seinem Verständnis des Symbols des Kreuzes, sie seien aber nicht an eine bestimmte Kultur oder Religion gebunden und könnten also eine kultur- und religionsübergreifende Geltung beanspruchen.

Blickt man auf die Beiträge der Autoren dieses Bandes, so fällt das breite Interesse auf, das Tillich bei französischsprachigen und bei katholischen Theologen und Religionsphilosophen findet. Der Band enthält aber nur drei Beiträge deutscher Autoren. Dies zeigt, daß Tillichs Wirkung außerhalb Deutschlands nachhaltiger und stärker ist als hierzulande. Leider fehlen auch Autoren aus dem fernöstlichen Raum. Immerhin war Tillich die Begegnung mit dem Hinduismus und Buddhismus in den letzten Jahren seines Lebens sehr wichtig geworden. Aber ein wissenschaftliches Kolloquium hat seine kulturell bedingten Grenzen. Daß die Denklinie der „Systematischen Theologie" zurücktritt hinter der Kulturtheologie, liegt am vorgegebenen Thema. Auffallend ist auch, daß Tillichs Denken in den gegenwärtigen philosophischen Strömungen und zwar nicht nur in der Analytischen Philosophie und in der Prozeßphilosophie, kein Echo findet. Erfreulich ist, daß Tillich auf diesem Kolloquium nicht affirmativ gefeiert, sondern ernst genommen wurde als einer, der in seinem Denken immer wieder zu zentralen Fragen des Glaubens und Lebens vorstößt, sich ihnen stellt und uns zu kritischem Mit- und Weiterdenken anregt. Auch dies zeigt dieser thematisch breit angelegte und an Problemstellungen und anregenden Impulsen und Fragen reichhaltige Band.

Münster Erdmann Sturm

Riemer, Matthias: **Bildung und Christentum. Der Bildungsgedanke Schleiermachers**. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1989. 363 S., kart. DM 78,00

Bildung – ein Zentralbegriff des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jh.s und in unterschiedlichen Schattierungen von Herder, Goethe, Fichte, Hegel und Humboldt als anthropologisches Konstituens im Ausgang von der Konzentration aufs Subjekt bestimmt – ist bei Schleiermacher seit seinen ersten Veröffentlichungen explizites und implizites Thema und Motiv, indem er den Begriff der Bildung als interpretative Kategorie für die Deutung und Funktionsbestimmung von Religion und Theologie einsetzt. Die 1799 erschienenen Reden über die Religion „an die Gebildeten unter ihren Verächtern" konfrontieren schon im Titel die Religion mit der Bildung und postulieren nicht nur eine Vereinbarkeit beider miteinander, sondern auch eine in der Natur beider liegende notwendige Bezogenheit aufeinander. Die Untersuchung Riemers zum Bildungsgedanken Schleiermachers kann als eine Art von Kommentar zu den „Reden" aufgefaßt werden, der beansprucht, in bezug auf die beiden Auflagen von 1799 und 1806 die gedankliche Entwicklung Schleiermachers insgesamt im Blick auf den Bildungsbegriff zu rekonstruieren, obwohl dieser, wie der Vf. feststellt, bei Schleiermacher kaum systematisch reflektiert und explizit als Terminus angewandt ist und deshalb meist indirekt als Begriff durch die ihn bestimmenden Inhalte erschlossen werden muß. Wenngleich es sich bei Schleiermacher eher um einen Bildungsgedanken, wie auch R.s Titel formuliert, handelt, ist in der Untersuchung selbst vom Bildungsbegriff die Rede auch in Kontexten, in denen der Terminus „Bildung" bei Schleiermacher keine Rolle spielt. So aufschlußreich der Versuch sein kann, ein Thema auch in seiner indirekten Reflexion aufzusuchen, so sehr bringt dies die Gefahr der Eintragung mit sich, eine Gefahr, der vielleicht der Vf. terminologisch, wenn er vom Bildungsbegriff spricht, nicht aber sachlich erlegen ist. Seinem Programm entsprechend verfolgt R. die mit dem Bildungsbegriff verbundene Idee Schleiermachers chronologisch in dessen Schriften, nachdem er in der Einleitung eine etwas irreführende „Orientierung über den Bildungsbegriff" gegeben hat (fehlleitend, weil auf die pädagogische Variante beschränkt) und die Geschichte des Bildungsbegriffs in verschiedenen Aspekten angeschnitten hat. Die Untersuchung ist chronologisch orientiert und in zwei Teile gegliedert, einen Teil über die Frühschriften bis 1803 und einen Teil über das spätere Werk bis zur Glaubenslehre von 1821. Die beiden Teile gruppieren die Analyse der Schriften Schleiermachers um die Interpretation der 1. Auflage der „Reden" von 1799 einerseits und der 2. Auflage von 1806 andererseits herum, die den Bildungsgedanken Schleiermachers prototypisch aufweisen und als hermeneutischer Schlüssel für die übrigen Schriften im Blick auf das Thema dienen.

R. beginnt seine „implizite Entfaltung des Bildungsbegriffs" (30) mit dem Theorieversuch Schleiermachers über das gesellige Betragen von 1799, der eine gewisse begriffliche Explikation erwarten läßt. Bildung, so läßt sich hier erschließen, bedeutet die durch Theorie ermöglichte Distanzierung von bloß Individuellem und Besonderem und die Integration des Einzelnen in ein Ganzes, das dem Einzelnen erst zu einem angemessenen Selbstverständnis verhilft. R. nennt dieses wesentliche Moment im Bildungsgedanken „Individualitätsanschauung" (40). Von diesem Bildungsbegriff her versucht R. die Monologe von 1800 als „Darbietung gebildeter Selbstbetrachtung", d. h. die Form dieser Schrift als adäquaten Ausdruck des gebildeten Selbstverständnisses in der Individualitätsanschauung zu verstehen. Vor dem Hintergrund der Theorie des geselligen Betragens und der Monologe unterzieht R. die 1. Auflage der „Reden" von 1799 einer Interpretation im Hinblick auf den Bildungsgedanken und dessen erschlossene Momente. Schleiermacher versuche zu zeigen, daß Religion unabdingbar zum gebildeten Selbstverständnis gehört: „In der Religion macht der Gebildete ausdrücklich, wodurch er sich als Individuum konstituiert sieht" (76), durch die Religion wird dem Gebildeten sein Selbstverständnis vermittelt, sie begründet seine Individualitätsanschauung durch Anschauung und Gefühl des Unendlichen im Endlichen, des Universums, das den Einzelnen umgreift und sich in der Geschichte offenbart in der Gestalt der positiven Religion, insbesondere des Christentums, dem deshalb Universalität zukommt, weil in ihm die Vermittlung des Unendlichen durch Endliches überhaupt angeschaut wird. Aus der Perspektive der Untersuchung R.s erscheint die Notwendigkeit der Religion aus dem Bildungsgedanken abgeleitet, während die „Reden" auch umgekehrt zu lesen sind, nämlich als Plädoyer für die Ableitung des Bildungsbegriffs aus dem Wesen der Religion. Am Ende des ersten Teils der Untersuchung stellt sich schon die Frage, ob dem Bildungsbegriff über seine hermeneutische Funktion für das Verständnis der Werke Schleiermachers hinaus nicht zu großes systematisches Gewicht beigemessen wurde und er nicht vielmehr als Korollar anderer Begriffe, wie des Begriffs der Religion, hätte behandelt werden sollen.

Der zweite Teil geht von der in den Frühschriften am Bildungsbegriff orientierten Konzeption der Theorie Schleiermachers aus und versucht, mit der 2. Auflage der „Reden" von 1806 als Kern die Ethik und die Glaubenslehre Schleiermachers auf den Bildungsbegriff hin zu interpretieren. R. stellt dabei eine konzeptionelle Änderung von den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (1803) und den ethischen Entwürfen seit 1805 fest, die mit der Schelling-Rezension 1804 einsetzt. 1803 wird die Ethik als Wissenschaft auf den gebildeten Standpunkt gestellt, also von der Individualitätsanschauung ausgegangen, während seit 1804 die Ethik als Wissenschaft der Geschichte aus der höchsten Wissenschaft abgeleitet wird, so daß der Gebildete für sein Selbstverständnis an das Wissen verwiesen ist. Trotz dieser Änderung besteht eine Kontinuität zwischen der frühen und der späteren Phase im Denken Schleiermachers. Die Modifikation des durchgehaltenen Bildungsgedankens kommt in der 2. Auflage der „Reden" von 1806 dadurch zum Ausdruck, daß Schleiermacher dort den Begriff des Lebens in den Fokus der Anschauung rückt und zwar als Erklärungsgrund für das Wesen der Religion und der Individualität, die gebildet wird, indem sie den Gefühlsinhalt ins Wissen überführt und so die Differenz zwischen unmittelbarem Selbstbewußtsein als Gefühl und reflektiertem Selbstbewußtsein als Wissen überwindet. Auf dem Hintergrund der Reden von 1806 stellt R. Schleiermachers Begriff der Theologie als positiver Wissenschaft dar, um ihn nach der „Kurzen Darstellung" von 1811 weiter zu entfalten. Das System der theologischen Disziplinen wird für R. zur wissenschaftlich gebildeten Darstellung des Lebens der Kirche als eines geschichtlichen Individuums. In der Glaubenslehre von 1821 entwickelt Schleiermacher eine komplexe Theorie des Gefühls, das als unmittelbares Selbstbewußtsein bestimmt wird, und läßt die Religion auf der Frömmigkeit, dem Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit beruhen. R. resümiert: „Schleiermacher hat gerade Bildung als Individualitätsbewußtsein im Christentum begründet gesehen und das Christentum als gebildete Gestalt der Religion verstanden." (302), dies in Kontinuität mit Modifikationen und Differenzierungen von den Reden 1799 bis zur Glaubenslehre.

Gerade an der Interpretation der Glaubenslehre Schleiermachers wird fraglich, ob der Bildungsbegriff die systematische Relevanz hat, die ihm der Vf. zuschreibt, wenn er ihn als das Thema der Schriften Schleiermachers auffaßt. Der Bildungsgedanke ist sicher ein Thema, besonders in den „Reden", und er läßt sich auch in späteren Schriften verfolgen, aber die Motive der Individualität, des Selbstverständnisses, des Selbstbewußtseins, durch die der Bildungsbegriff gekennzeichnet wird, sind zu unspezifisch, um diesen als Thema, wenn auch indirekt, zu identifizieren. Auch in den „Reden" und erst recht in der Glaubenslehre ist der Bildungsbegriff weniger Thema als vielmehr (in den „Reden") der Hintergrund, vor dem der Religionsbegriff expliziert wird. Wenn nicht ein Bildungsbegriff, sondern ein Bildungsgedanke im Hinblick auf allgemeine Kategorien wie Individualität, Ganzheit, Allgemeinheit usw. untersucht wird, dann hätte eigentlich das Feld ausgeweitet werden müssen und etwa auch Schleiermachers Schriften zur Pädagogik, zur Psychologie, zur Ästhetik, zur Hermeneutik, zur Dialektik herangezogen werden müssen, in denen diese Kategorien von großer theore-

tischer Relevanz sind. Gerade die Hermeneutik ist für Schleiermacher von dem Bemühen geprägt, das Individuelle des zu Verstehenden mit Hilfe von Allgemeinem einem Individuellen zu vermitteln, eine Aufgabe, die durchaus auf den von Riemer erhobenen Bildungsgedanken zu beziehen wäre.

Trotz dieser möglichen Desiderate der Untersuchung und der in der Methode liegenden Gefahren ist die vorgelegte Analyse der Werke Schleiermachers im Hinblick auf einen indirekt zum Ausdruck kommenden, deshalb zu erschließenden Bildungsgedanken ein reizvolles Unternehmen.

Tübingen Reinhold Rieger

Fischer, Konrad: **Gegenwart Christi und Gottesbewußtsein**. Drei Studien zur Theologie Schleiermachers. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1992. VIII, 117 S. (Theologische Bibliothek Toepelmann, 55), geb. DM 48,00

Die erste Studie stellt das christologische und metaphysische Leitinteresse des Vf.s an der Theologie Schleiermachers dar. Der erste Satz: „Schleiermacher ist schwierig" läßt sich auch für die Texte F.s aussprechen. Denn der Leser hat, obwohl die Fußnoten auf eine Unmenge von Stellen in Schleiermachers Werken verweisen, oft das Problem zu erkennen, wo der Vf. Gedanken Schleiermachers wiedergibt und wo er eigene Überlegungen, angeregt durch Schleiermacher, anstellt. Dies verleiht den Texten F.s eine schillernde Oberfläche, die durch eine teilweise geschraubte Ausdrucksweise noch undurchsichtiger wird.

F. versucht zu zeigen, daß Schleiermacher das metaphysische Denken in der Theologie durch die „Partizipation am erhöhten Christus" im gläubigen Leben ersetzt. Ist damit aber nicht der wissenschaftliche Charakter der Theologie bei Schleiermacher verkannt? F. konstruiert eine Antithese von Christusmetaphysik der Frömmigkeit und dogmatischem Begriff, die Schleiermacher nicht gerecht wird.

Die zweite Studie befaßt sich mit der Schwierigkeit, das im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit Gemeinte begrifflich auszudrücken. Dabei behauptet F. einerseits, das unmittelbare Selbstbewußtsein bewirke eine organische Affektion im Bewußtsein, andererseits aber, das unmittelbare Selbstbewußtsein wirke auf die organische Affektion.

Die dritte Studie über die Mitteilung des Glaubens geht der Aporie zwischen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit des frommen Gefühls und seinem vergegenständlichenden Ausdruck nach. Die Aporie löst sich auf, wenn auch für den Ausdruck die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott angenommen wird, so daß eine Beziehung zwischen Ausdruck und Inhalt gewährleistet ist. Auch die Geselligkeit des Glaubens ist eine Bedingung für die Möglichkeit seiner Mitteilung, die sich der Sprache als universeller Vermittlungsinstanz bedient.

Tübingen Reinhold Rieger

Krieger, David J., **The New Universalism.** Foundations for a Global Theology. – Maryknoll (NY): Orbis 1991, 219 S. (Faith Meets Faith Series), kart US-$ 16.95

Dem Autor geht es in seinem Werk um die methodologischen Grundlagen einer globalen Theologie der Religionen. In Anbetracht der heutigen Situation eines radikalen Pluralismus von Weltbildern und Religionen kann dies nicht länger in Form eines apologetischen Universalismus geschehen, der den eigenen Standpunkt totalisiert und damit die Wahrheit anderer Positionen leugnet und verkennt. K. will mit seiner Arbeit die philosophischen und theologischen Fundamente eines neuen Universalismus aufzeigen, der auf interkulturelle Kommunikation und interreligiösen Dialog aus ist. Zunächst markiert er den Horizont einer globalen Theologie. Mit Bezug v. a. auf P. Tillich zeichnet er Aufstieg und Fall des apologetischen Universalismus nach und erkennt in seinen letzten Arbeiten eine sich abzeichnende Genealogie einer pluralistischen Theologie der Religionen.

Eine globale Theologie kann sich laut K. methodisch an R. Panikkars diatopischer Hermeneutik orientieren, deren sieben Schritte er systematisch rekonstruiert und die ihm zufolge auf die Überwindung exklusiver (szientifischer wie) theologischer Wahrheitsansprüche und auf einen Horizont der Begegnung religiöser Glaubenseinstellungen (faiths), die von immer partikulären Glaubensvorstellungen (beliefs) zu unterscheiden sind, abheben. Im Anschluß an Panikkar differenziert K. zwischen drei Diskursebenen: der des logischen Diskurses über Religion, der des in einer religiösen Tradition angesiedelten und deren authentische Symbole artikulierenden mythologischen Diskurses sowie der des partikulare Glaubensauffassungen transzendierenden „discourse of disclosure". Die Aufgabe diatopischer Hermeneutik faßt er darin zusammen, „to go through the logos, as a mere sign, towards the mystery by means of the symbol" (67).

Um die Möglichkeit erschließender Diskurse zu begründen, bedarf es Vf. zufolge einer Bedeutungstheorie, die sich der Aufgabe stellt, die Bedingungen für Kohärenz und Konsens jenseits geteilter lebensweltlicher Horizonte aufzuzeigen. Im Anschluß an L. Wittgenstein und P. Winch diskutiert er die Frage der Möglichkeit eines universalen Diskurses. Ihm zufolge zeigt gerade der als Vater des gegenwärtigen Relativismus betrachtete Wittgenstein, daß ein erschließender Diskurs, „which breaks open the closure of rationality within fixed criteria, is both possible and necessary" (102). Wittgenstein weise damit den Weg zu interkultureller Verständigung jenseits von Objektivismus und Relativismus. Die pragmatische Wende lasse mit der Anerkennung anderer Rationalität wie mit der Hinwendung zum kommunikativen Handeln die Möglichkeit eines universalen Diskurses deutlich werden.

Den angezielten neuen Universalismus führt K. ein, indem er den drei Diskursebenen (logisch, mythologisch, erschließend) drei Formen kommunikativen Handelns zuordnet, der ersten die der Argumentation, der zweiten die der Proklamation (sowie der Narration und des Zeugnisses), der dritten die einer wiederum im Anschluß an Panikkar gefaßten kosmotheandrischen Solidarität und Offenheit. Dazu versucht er die Grenzen sowohl der Diskursethik von J. Habermas und K.-O. Apel wie der philosophischen Hermeneutik H. G. Gadamers herauszuarbeiten, ihre Universalitätsansprüche zurückzuweisen und ihnen gegenüber einen erschließenden Diskurs zu profilieren. Dieser soll ein Diskurs der Differenz sein, der die ersten beiden transzendiert und von ihnen gerade darin differiert, daß er Anderes und Andere weder argumentativ konfrontiert, noch dem eigenen „Mythos" hermeneutisch zu assimilieren sucht, sondern anerkennt. Damit lenkt er auf den Weg zu einer weder exkludierenden noch repressiven globalen Lebensform, die K. mit Gandhi als Wahrheit, Gewaltfreiheit und Leidensbereitschaft einschließende satyagraha versteht.

K.s Buch verarbeitet eine Fülle divergierenden Materials und enthält anregende Vorschläge zur interreligiösen wie interkulturellen Hermeneutik. Der Vf. betont zu Recht, daß eine in der Tat heute dringliche Theologie der Religionen wesentlich Theorie interreligiöser Kommunikation ist und von daher zu ihrer Grundlegung des Gesprächs mit Kommunikationstheorien bedarf. Daß die fundamentaltheologischen Reflexionen Panikkars dafür ebenfalls weiterführend sind, wird überzeugend gezeigt. Wie K. auf Wittgenstein rekurriert, ist m. E. allerdings ebenso problematisch wie seine Einordnung der Diskursethik. Mit dem späten Wittgenstein eine globale Theorie begründen zu wollen, ist in doppelter Weise fragwürdig, insofern dieser erstens jede Begründung zurückweist und zweitens jede globale Theorie ablehnt (vgl. E. Arens, The Logic of Pragmatic Thinking: From Peirce to Habermas, Atlantic Highlands NJ 1993). Von Wittgenstein und auch von der Diskursethik her ist K.s Begriff einer globalen Lebensform zudem selbstwidersprüchlich. Und die Diskursethik bleibt gerade nicht innerhalb einer immer partikularen Lebensform, sondern reflektiert auf die Bedingungen, unter denen es möglich ist, daß Menschen unterschiedlicher Auffassungen, Optionen und Orientierungen sich miteinander verständigen. Sie bietet von daher m. E. ein erheblich größeres, noch keineswegs ausgeschöpftes Potential für eine Theorie und Theologie interkultureller und interreligiöser Verständigung, als K. ihr mit der Festlegung auf die erste Diskursebene zubilligt. Die Grenzen des hermeneutischen Diskurses werden dagegen deutlich gemacht; was der Erschließende freilich erschließt und wie er dies tut, hat sich mir nicht erschlossen.

Frankfurt a. M. Edmund Arens

Werbick, Jürgen: **Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen**. – Düsseldorf: Patmos 1992. 174 S. kart. DM 28,80

Angesichts des gegenwärtig allerorts zu beobachtenden Zusammenbruchs von Wertsystemen wird die Frage nach der Identität des Christentums immer drängender. Es erheben sich Fragen, wie: „Was bleibt vom Christentum inmitten aller Umbrüche und Zusammenbrüche? und: Was muß sich ändern, damit es überleben kann?" (8). Die aktuellen fundamentalistischen Antworten und Reaktionen stellen ebensowenig eine adäquate Lösung dar wie ein religiöser Relativismus.

Im 1. Kap. setzt sich Vf. mit der Antwort der Aufklärung auf die Frage nach dem Wesen des Christentums auseinander. Diese befriedigt seiner Meinung nach heute nicht mehr. Die Aufklärung forderte den Gläubigen dazu auf, die christliche Offenbarung mit der menschlichen Vernunft kritisch zu prüfen, zu verstehen und zu verantworten. Das Ergebnis dieser Prüfung war eine Vernunftreligion, die auf alle Menschen guten Willens überzeugend wir-

ken sollte. An der Schwelle zu einem „neuen Zeitalter" ist die aufklärerische Vernunft in eine tiefe Krise geraten. Kritiker der Aufklärung weisen darauf hin, daß die kritische Vernunft sich eher zersetzend als konstruktiv gezeigt habe. Sie habe zu einem reflexiven Rechtfertigungszwang, zu einem Vernunftzerfall und schließlich zur Beliebigkeit geführt. Die Vertreter des „New Age" fordern deswegen einen grundlegenden Paradigmenwechsel. Die neuzeitliche sezierende Rationalität (seit Descartes) müsse durch ein organisch-ganzheitliches Systemdenken ersetzt werden. Doch auch heute bleiben Fragen: Welche Bedeutung ist dem Christentum auf dem freien Markt der Möglichkeiten der Postmoderne beizumessen? Wie steht es um seinen Wahrheitsanspruch?

Im 2. Kap. setzt sich Vf. mit den fundamentalistischen Antworten auf die Frage nach der Identität des Christlichen auseinander. Die Fundamentalisten verstehen die Texte der Heiligen Schrift wörtlich; sie lehnen eine historisch-kritische Interpretation der biblischen Texte mit Hinweis auf ihre Heiligkeit und Unantastbarkeit ab. Die Schrift, so argumentieren sie, enthalte als Niederschlag der übernatürlichen Offenbarung „die fertige Wahrheit in Form der Lehre und des Wortes" (48). Entscheidend für die christliche Identitätsfindung bzw. -wahrung ist demnach die unverfälschte Weitergabe der biblischen Texte und der kirchlichen Lehre. Die Identitätskrise wird so zu einer Tradierungskrise. Aus fundamentalistischer Sicht läßt sich das wesentlich Christliche an einigen Fundamentaldogmen festmachen. In der Praxis des Glaubens heißt Identitätsfindung oder besser -wahrung vor allem Einhaltung der rechten Weise der Gottesverehrung (rechter Opferkult) und rechtes sittliches (besonders sexuelles) Verhalten. Der so verstandene christliche Glaube gewährt dem Christen Verhaltenssicherheit für alle Situationen seines Lebens. Aufgabe der Kirche ist es, aus den Grundnormen die Verhaltensregeln für einzelne Lebenssituationen abzuleiten.

Vf. beschreitet demgegenüber einen ganz anderen Weg zur Bestimmung des entscheidend und unterscheidend Christlichen. Er macht das Wesen des Christlichen nicht an einer überzeitlichen Weltordnung fest, „sondern an dem Weg, den Gott zu den Menschen geht und mit ihnen gehen will; an dem Weg, den Jesus Christus uns vorangeht und auf dem nachzufolgen er uns herausfordert; am Weg, der er selbst ist" (61). In Jesus Christus hat Gott seine Identität den Menschen zu erkennen gegeben. Er ist der Weg zum Vater. An ihm können wir auch die Identität des Christlichen ablesen. In seiner Nachfolge finden wir unsere Glaubens-Identität. In seinen Fußspuren gewinnen wir Glaubens-Sicherheit.

Das 3. Kap. widmet sich der Frage nach der Heilsbedeutsamkeit der anderen Wege und nach ihrem Verhältnis zum christlichen Weg. Das II. Vatikanum spricht den nichtchristlichen Religionen „eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegewärtig ist" (Nostra aetate, 2) zu; es sieht in ihnen Wege, auf denen Gott Menschen, die die christliche Botschaft nicht kennen, zum Glauben führt. Dennoch werden diese Wege nicht als gleichberechtigte Heilswege anerkannt. Denn dadurch würde die Endgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus in Frage gestellt.

Vf. begnügt sich nicht damit, das allen Religionen Gemeinsame herauszustellen und dabei das entscheidend Christliche zur Sprache zu bringen. Ihm geht es vielmehr auch um das unterscheidend Christliche. Unterscheidung ist um der Identität willen notwendig, aber beim Neinsagen zu anderen Wegen bleibt immer zu fragen: „Gilt meine Ablehnung tatsächlich dem kontradiktorischen (ausschließenden) Gegensatz zu dem, was ich um der Nachfolge in den Spuren Jesus[!] Christi willen für wahr halten muß?" (102). Die Bestimmung des christlichen Weges versucht zunächst einmal ohne das Nein auszukommen. Es gilt, den eigenen Weg als für mich gültig, verläßlich, tragfähig und Leben ermöglichend aufzuweisen. Dabei sind erhellende Beziehungen auch zu anderen Wegen zu knüpfen, ohne in eine Beliebigkeit des Weges zu verfallen. Die Identität des Christlichen läßt sich nicht primär durch negative Abgrenzungen festlegen, sondern durch die positive Bestimmung, durch die Rechenschaft über unsere Hoffnung. „Es geht darum, daß jeder sein Glaubens-Ja besser verstehe, daß er ... besser verstehe, wohin er unterwegs ist, wozu er glaubend ‚Ja' sagt und wo er dann auch um dieses ‚Ja' willen ‚Nein' sagen muß" (110).

Im 4. Kap. kennzeichnet Vf. näherhin den christlichen Weg. Als erstes Merkmal dieses Weges nennt er den Glauben an den je größeren Gott, der nicht wie wir Menschen auf Selbstbehauptung, Machterhaltung und -steigerung ausgerichtet ist, sondern in Liebe herrscht. Er ist die Liebe schlechthin, die Liebe in Person (drei Personen). Er ist ein „Liebhaber des Lebens" (Weish 11,26) und als solcher Schöpfer, Erhalter und Anwalt des Lebens. Dieser Gott ist für die Christen auch ein geschichtlich erfahrbarer Gott. In Jesus Christus hat Gott seine endgültige Spur in der Geschichte der Menschen hinterlassen. Wer in diesen Spuren Jesu Christi wandelt, begegnet diesem Gott. Der christliche Glaube versucht, Zeit und Geschichte mit Gott zusammenzuhalten, ohne Gott damit zu identifizieren. Gottes Geschichte mit den Menschen ist keine Geschichte von Sieg und Triumph, sondern ist – wie uns Passion und Auferweckung Jesu Christi aufweisen – gekennzeichnet durch die Identifizierung Gottes mit den Opfern, nicht mit den Tätern, mit den Leidenden, nicht mit den Triumphierenden. Durch diese Weise der Selbstoffenbarung Gottes wird der Mensch erlöst, aus seinem Unheil befreit. Gottes Liebe und Leidenschaft für das Leben wird für den Menschen zu einer Abwehrkraft gegen die lebenzerstörende Kraft der Sünde. Gottes Geist läßt die Glaubenden teilhaben an der befreienden Liebe Gottes, er macht sie zu Mitliebenden und zu Liebenden untereinander, zu Brüdern und Schwestern. Er ist die „ansteckende Leidenschaft für das Leben, die Leidenschaft der aufrichtenden und zurechtbringenden Gerechtigkeit, Gottes leidenschaftliche Liebeskraft" (156). Als letztes Merkmal des christlichen Weges führt Vf. die Kirche als Weggefährtenschaft und Weggemeinschaft der Glaubenden, als Volk Gottes an. Der christliche Weg ist kein einsamer Weg, sondern ein Weg in Gemeinschaft. Geschwisterlichkeit, Solidarität und institutionelle Kontinuität kennzeichnen diese Weggemeinschaft.

In dem abschließenden 5. Kap. setzt sich Vf. mit der Wahrheit des christlichen Weges auseinander. Es ist keine Wahrheit, die sich zur Erklärung der faktischen Welt eignet; vielmehr begründet sie eine Option dafür, daß die Glaubenden sich mit dem Weg Jesu Christi identifizieren. Bei der Begründung dieser ihrer Option bringen sie die Entdeckungungen zur Sprache, die sie auf diesem Weg machen, und legen die Gründe für ihre Überzeugung dar, daß ihnen auf diesem Weg die Wahrheit ihres Lebens und der Welt aufleuchtet.

Angesichts der Vielfalt religiöser und quasireligiöser Heilsangebote unserer Tage bietet dieses Buch eine sehr hilfreiche Orientierung für jeden interessierten Leser, der sich theologisch fundiert mit der Frage nach dem spezifisch christlichen Weg auseinandersetzen will. Dem Vf. gelingt es, einen Weg aufzuzeigen, der frei ist von überheblicher Apologetik und den Dialog mit den anderen (nichtchristlichen) Wegen sucht, ohne jedoch die Grenzen zu verwischen. Er gibt dem Christen Gründe für sein Ja zu dem christlichen Weg an die Hand, ohne den Weg des Nicht-Christen negierend auszuschließen. Er weist ihn auf das entscheidend und unterscheidend Christliche hin, auf den Gott der Liebe, dessen Spuren wir in der Nachfolge Jesu Christi entdecken. Es wäre hilfreich gewesen, die Ausführungen über die Kirche als Weggemeinschaft noch weiter zu entfalten, da es heute vielen Christen besonders schwerfällt, zu eben diesem Aspekt des christlichen Weges ja zu sagen.

Lohne Karl Josef Lesch

Werbick, Jürgen: **Bilder sind Wege**. Eine Gotteslehre. – München: Kösel 1992. 360 S., kart. DM 39.80

Unter den Büchern des äußerst publikationsfreudigen Autors nimmt das hier anzuzeigende insofern eine Sonderstellung ein, als hierin W. als theologischer Lehrer direkt präsent wird (vgl. die Hinweise auf die „Sitze im Leben" im Vorwort, S. 9f). Grundlegende Erfahrungen seines Lebens- und Denkweges fließen hier zusammen. Der (möglicherweise nicht vom Vf. selbst formulierte) Haupttitel fängt in charakteristischer Weise zwei Leitmotive ein: Die eigentliche Gottrede geschieht in Bildern, und Theologie und Glaubensvermittlung geschehen auf dem Weg bzw. als Wegbegleitung.

Das erste und das vierte Kap. bilden quasi den praktisch-theologischen Rahmen. Sie sind dem von W. schon mehrfach beschriebenen Glauben-Lernen gewidmet, hier konkret gefaßt als „Gott-verstehen-Lernen" bzw. „Gott-verstehen-Lehren", verstanden als Auf-dem-Weg-sein bzw. „andere auf diesem Weg mitnehmen" (15). Dem mit W.s Denken und Schrifttum vertrauten Leser springen die Schlüsselbegriffe ins Auge: Name und Geschichte, Weg und Lernort, Rolle, „Erinnern-Erzählen-Sich-Weiterfragen" (so die Überschrift des Schlußabschnittes 4.4). Darüber hinaus begegnen in diesen Abschnitten die Begriffe, mit denen der Vf. seit einiger Zeit versucht, die Aufgabe der Theologie, des Lehrens und des Lernens zu formulieren. Das zentrale Stichwort des ersten Kap.s lautet „Zusammenbringen (lassen)"; in Verbindung mit dem Wegmotiv lautet die Frage: „Sagt nicht schon Entscheidendes über mich – über meinen Weg –, was ich mit Gott ‹zusammenbringe›; wer mein Gott ist, wer (was) meine Hoffnungen und meinen Einsatz rechtfertigen soll, wessen Spur ich folgen will?" (ebd.).

In der Glaubensvermittlung heißt Gott-verstehen-Lehren Rechenschaft geben davon, was und wie wir es mit Gott zusammenbringen (1.3), wobei sich als entscheidende Voraussetzung erweist, „wie sich der Zeuge mit Gott zusammenbringen läßt" (1.2). In diesem Zusammenhang ist der These des Autors voll zuzustimmen: „Das Wie der Zeugenbotschaft entscheidet offenkundig eher über ihr Ankommenkönnen als ihr Was" (22). Daraus folgt für die Zeugen, aber nicht nur für die einzelnen, sondern für Kirche insgesamt die Notwendigkeit der Umkehr: „Umkehren heißt Lernen" (1.4), Kirche muß sich wieder als lernfähig und lernwillig erweisen! Gerade auch an die Adresse der Systematischen Theologie richtet W. die Anfrage: „Bringen wir, bringt die Kirche die Verheißungen der Umkehr und des Lernens zusammen oder das Immer-schon-recht-gehabt-Haben?" (28). Umkehren heißt lernen, nämlich: Gott verstehen lernen, konkret: die Wahrheit des Weges Jesu bzw. seinen Weg als Wahrheit verstehen (1.5).

Nebenbei (zu 31): Ist die Wegmetapher in den johanneischen Abschiedsreden Leitmetapher nur einer impliziten, nicht auch einer expliziten Christologie?

Kapitel 1 schließt mit einer Nachbemerkung zur Zeitdifferenz und einem Schlußwort, welches das Gott-verstehen-Lernen als „der Herausforderung durch Gottes Wesenswort folgen" bestimmt. Was W. mit seinem Begriff „Wesenswort" meint, wird deutlich in den Prolegomena zum Handbuch der Dogmatik (Hg. v. Th. Schneider, Düsseldorf 1992, Bd. 1).

Das vierte Kap. nimmt das Motiv des Lernens/Lehrens und des Weges wieder auf. Hier skizziert W. eine kleine Summe seiner Forschungen und Lehrbeiträge zur geschichtlichen, speziell zur biographischen Struktur des Glaubens.

In diesen Rahmen eingebettet sind die Kap. „Gottesbilder" und „Metaphern der Zugehörigkeit", in denen der Vf. konkrete Möglichkeiten der Gottrede erprobt. In religionspädagogischer wie in systematisch-theologischer Hinsicht hervorzuheben ist die hierbei gewählte Methode: Ausgangspunkt sind heutige Erfahrungen, Schwierigkeiten und Möglichkeiten der Gegenwart; so problemorientiert bzw. hermeneutisch bewußt kann der Leser W.s Hinwendung zu biblischen Bildern und Metaphern folgen.

Betrachtet werden im zweiten Kap. neben den Bildern Gottes als Helfer, Hirte und Anführer die gewiß heute in höchstem Maße ambivalenten Verbindungen „Gott und die Macht" sowie „Gott und Gerechtigkeit" (beide Abschnitte fallen entsprechend umfänglich aus).

Das dritte Kap. ist den „Metaphern der Zugehörigkeit" gewidmet: Gott der Vater und seine Söhne und Töchter. Ab 3.2 wächst die Argumentation ein wenig über den durch die Überschrift bezeichneten Rahmen hinaus: Es geht um „die Metaphorik des heiligen Pneuma" (3.2) sowie um „Metaphern der Vermittlung" (3.3), gefolgt von einem kurzen Ausklang „Metaphern vermitteln". Während der Abschnitt 3.2 methodisch auf der Linie der Interpretation bleibt, nimmt 3.3 die Leser/innen in Höhen der Reflexion mit; hier kann der Systematiker W. unmittelbar bei der Arbeit erlebt („erlesen") werden.

Von dem Sonderfall des Abschnitts 3.3 abgesehen, besticht das Buch durch eine gelungene Verbindung von Reflexion und konkreter Interpretation. Systematisch wie praktisch orientierte TheologInnen werden bei der Lektüre eine Fülle von Anregungen erhalten, Bestätigungen erfahren und Aha-Erlebnisse haben. W. hat eine Gotteslehre (Untertitel!) vorgelegt, die der Vermittlung wie der weiteren theologischen Bemühung Wege weist.

Tübingen Bernd Jochen Hilberath

Küng, Hans: **Projekt Weltethos**. – München, Zürich: Piper 1990. 192 S., geb. DM 19.80

Die Überlegungen zum Weltethos, die ergänzt werden können durch ähnliche Beiträge des Vf. zum Thema (z. B. Küng H., Auf der Suche nach einem universalen Grundethos der Weltreligionen: Conc. 26 [1990] 154–164), sind entstanden aus einem von der Robert-Bosch-Stiftung finanzierten Forschungsprojekt. Sie gliedern sich unter die richtungsweisenden Überschriften „Kein Überleben ohne Weltethos", „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede", „Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog".

Im ersten Teil wird zunächst eine umfangreiche Begründung für ein „Projekt Weltethos" gegeben. Diese Begründungen zur Notwendigkeit eines globalen Ethos setzen ein mit der Skizzierung der Entwicklung von der Moderne zur Postmoderne im Anschluß an den Ersten Weltkrieg. Nicht der Begriff „Postmoderne" ist letztlich entscheidend, sondern „die Tatsache eines globalen Epochenumbruches" (21), der die Ideologien der postmodernen Gesellschaft (Neokapitalismus, Staatssozialismus und „Japanismus") obsolet erscheinen läßt. Demgegenüber wird, angesichts des Versagens einer Erfolgs- wie auch einer Gesinnungsethik, als dritter Weg für eine globale Verantwortungsethik, ein „verbindendes und verbindliches Ethos für die gesamte Menschheit" (57) plädiert. Die Religionen sieht Vf. als globales Fundament des Ethos, da nur Unbedingtes auch unbedingt verpflichtet (77). Hier scheint eine wissenschaftstheoretische Unschärfe vorzuliegen, stellt sich doch das Verhältnis von Religion und Ethos spätestens seit I. Kant zumindest ambivalent dar, wie jüngst noch G. Löhr (Gott–Gebote–Ideale, Göttingen 1991) eindrücklich darlegt.

Der zweite Teil des Buches führt in die explizit ökumenische Perspektive: Das solchermaßen im Absoluten begründete „Humanum als ökumenisches Grundkriterium" (118) vermag als „Basis eines gemeinsamen Ethos der Weltreligionen" (122) zu dienen. Die Ausführungen zur konkreteren Fassung eines solchen Humanum, etwa auf der Linie des klassischen Naturrechtes oder der „Goldenen Regel" (84), bleiben blaß; es ist die Rede vom „wahrhaft Menschlichen", gebunden an die Menschenwürde und ihre Grundrechte, von der „optimalen Entfaltung des Menschen", ohne daß die immer brisantere globale Güterkonfliktualität thematisiert würde.

Voraussetzung eines Weltethos ist freilich der im dritten Teil erläuterte Religionsdialog, der erst zur inhaltlichen Füllung des globalen Ethos hinleitet. Jener Dialog wird ermöglicht durch ein paradigmenhaftes Verständnis der Weltreligionen, die Vf. als sich tolerierende und ergänzende Paradigmen einer einzigen Religion begreifen will.

Das Projekt Weltethos bleibt am Ende eine komplexe und durchaus faszinierende Perspektive, die aber kaum konkretere Gestalt gewinnt. Extreme werden scharf analysiert, jedoch gelingt weniger eine synthetische Formulierung der globalen ethischen Alternative. Unter mehr formalem Gesichtspunkt bleibt die Umsetzung des skizzierten Weltethos ebenfalls unklar, dies zumal angesichts des massiven Funktionsverlustes der Weltreligionen zumindest in der westlichen Welt. Das Buch hat unbestreitbar das Verdienst, Fragestellungen und Horizonte eines möglichen Weltethos aufzureißen und Anstöße zu vertiefter Überlegung zu geben (vgl. Concilium, Heft 26).

Schwerte/Ruhr Peter Schallenberg

La Dynamique Symbolique. L'apport d'une catéchèse pour ceux qui ne peuvent pas suivre. Sous la direction de Raymond Brodeur, Jean Mesny et Mary Therese Harrington. – Québec: Fac. de Théologie Université Laval 1990. X, 308 S. (Théologies Pratiques 1)

Im September 1987 fand in Québec ein Kolloquium statt, dessen Referate in diesem französisch-englischen Sammelband zusammengefaßt sind. Teilnehmer waren Praktiker und Theoretiker der Katechese mit Behinderten, wobei alle Formen der Behinderung einbezogen wurden. (In der französisch sprechenden Katechetik heißt sie „spezialisierte Katechese".) Auch der Vorkämpfer der Behindertenkatechese, Henri Bissonnier, kam zu Wort, dessen bahnbrechende Bemühungen um die religiöse Unterweisung der Behinderten gebührend gewürdigt wurde. Sein grundlegendes Werk „Einführung in die pastorale Psychopathologie" ist 1958 in Frankreich erschienen. (Eines seiner Werke ist auch ins Deutsche übersetzt worden.)

Im Mittelpunkt des Gedankenaustausches stand die „dynamische Symbolik", die vor allem Jean Mesny (Löwen) entwickelt hat. In Weiterführung des Ansatzes von H. Bissonnier hat er die Symbolik aufgegriffen und für die Arbeit mit Behinderten fruchtbar gemacht. Sein Konzept hat in Frankreich, Kanada, Nordamerika und Australien weite Verbreitung gefunden. Er selbst sprach mehrmals auf dem Kongreß.

Um 1950 ist die „dynamische Symbolkatechese" im Kontakt mit geistig behinderten Personen entwickelt und im Laufe der Zeit immer mehr verfeinert worden. Sie legt den Hauptakzent auf das Erleben der Beziehungen, der Beziehung zwischen dem Katecheten und den behinderten Kindern/Jugendlichen, zwischen den Katecheten untereinander und zwischen den Kindern/Jugendlichen untereinander. (Hier zeigt sich der kommunikative Aspekt des Symbols und der Symboldidaktik). Die Hypothese von Jean Mesny lautet: Die Dynamik des Lebens einer jeden Person ist eine symbolische. Daher betont seine Katechese besonders die symbolische Dimension des menschlichen Lebens. Dabei müsse man von der Natur ausgehen; die Beziehung zum Kosmos sei ein wichtiges Element in dieser Katechese. Der Mensch brauche den Kosmos, um Mensch zu sein. Darüber hinaus müsse sich der Katechet öffnen für die Begegnung mit jeder menschlichen Person, was Liebe und Geduld erfordert. Seine katechetische Pädagogik hat die christliche Offenbarung zur Quelle und bemüht sich um eine persönliche Lebensbeziehung zum dreifaltigen Gott. Bei den jungen Behinderten, die über eine „intuitive Intelligenz" verfügen, versagt eine rationale, abstrakte Vermittlung des Glaubens, und damit auch eine deduktive Didaktik; dagegen erweist sich das Symbol als Brücke, die zum unmittelbaren Verstehen der Welt der Liebe (Agape) und damit zum Verständnis des lebendigen Gottes in Jesus Christus hinführt.

Über den primär angesprochenen Personenkreis hinaus kann dieses Konzept auch für die „normale Katechese" von großer Bedeutung sein; auch sie lebt von der induktiven Methode, betont die Bedeutung der personalen Beziehungen und erblickt im Symbol die eigentliche religiöse Sprache.

Auf dem Kongreß in Kanada erhielten in den vier Tagen die zahlreich anwesenden Praktiker ausreichend Gelegenheit, ihre Erfahrungen im Umgang mit der „dynamischen Symbolkatechese" auszutauschen. Anschaulich wurden die einzelnen Etappen der Entstehung dieser katechetischen Konzeption geschildert, aber auch die anfänglichen Vorbehalte und Schwierigkeiten; denn es genügt nicht, sich einfach eine neue Methode anzueignen – die „Methode Leben" nennt ihr Begründer sie –, im Leben des Katecheten muß eine Veränderung vorgehen: Er muß selbst ein lebendiges Symbol sein, sein Blick für den anderen und für sein Anderssein muß ge-

schärft werden, gemäß dem Ausspruch des Schweizer Heilpädagogen Paul Moor, der auch in einem Beitrag namentlich erwähnt wurde: „Wir müssen das Kind verstehen, bevor wir es erziehen." Der Katechet muß das Leben der ihm anvertrauten Behinderten teilen und an die unendliche Würde der behinderten Person glauben. In diesem Prozeß ist er nicht nur der Gebende, er empfängt auch von denen, die über einen großen inneren Reichtum verfügen. K. Rahner hat den Behinderten ein eigenes Charisma zugesprochen, das es zu entdecken gilt. Aber auch die Pfarrgemeinde ist gefordert, wenn die Gruppe der Behinderten in die Gemeinde integriert werden soll, dabei müssen auf beiden Seiten bestehende Berührungsängste abgebaut werden. „Die Behinderten verändern uns", lautete eine zentrale These von H. Bissonnier; sie hätten seinem Leben einen Sinn gegeben. Wenn wir uns mit ihnen einlassen, dann verändert sich unsere katechetische Pädagogik.

Die Praxisberichte wurden von den anwesenden Wissenschaftlern kommentiert, z.T. auch kritisch betrachtet. So wurde beispielsweise gefragt, wieweit die hier behandelten naturalen Symbole auf die heilsgeschichtlichen Erzählungen bezogen werden können, eine Frage, die auch in der deutschsprachigen Religionspädagogik angesichts der Bevorzugung elementarer Symbole aufgeworfen worden ist. Wie verhalten sich die (archetypisch gedeuteten) Ursymbole zu den geschichtlich gebundenen, konkreten und zufälligen Symbolen des Christentums? Diese Schwierigkeit verspürten auch die Verantwortlichen für die „spezialisierte Katechese". Für die elementaren religiösen Symbole wie Licht und Finsternis, Wasser, Samen und Baum, Hirte und Brot seien die Behinderten leichter ansprechbar, während der Zugang zu den biblischen Symbolen erheblich mühsamer wäre.

Eine Gefahr bedroht die symbolische Katechese: die Gefahr des Aniintellektualismus. (Bei H. Halbfas stößt man gleichfalls auf ähnliche Tendenzen, so wenn er gegenüber Ricoeurs bekannten Ausspruch: „Das Symbol gibt zu denken" seine Zweifel anmeldet.) Daher wird zu Recht gefordert, die dynamische Symbolkatechese müsse auf Erkenntnisse der Humanwissenschaften (Pädagogik, Psychotherapie und klinische Psychologie) zurückgreifen. Dadurch würde auch eine Beziehung zwischen Glauben und gegenwärtiger Kultur hergestellt.

Die englisch sprechenden Teilnehmer aus Australien und Nordamerika wiesen auf die Schwierigkeiten hin, die sich bei der Übertragung der französischen Terminologie in die englische Sprache ergeben haben. Die auf L.-M. Chauvet zurückgehende Unterscheidung zwischen la symbolique (die Symbolik), le symbolisme (der Symbolismus) und le symbolique (das Symbolische) läßt sich nicht ohne weiteres in eine andere Sprache übertragen, denn dahinter verbirgt sich eine andere Denkweise. Das gleiche gilt auch für die Übertragung dieser Begrifflichkeiten in unsere Sprache. Die deutschsprachige Symboldidaktik schöpft zum Teil aus anderen Quellen und verfolgt teilweise andere Zielrichtungen, so daß ein Dialog über die Grenzen hinaus erschwert wird. Auf der anderen Seite kann aber durch die Auseinandersetzung mit diesem Symbolverständnis unser Horizont erweitert werden und können wir Anregungen für die Erschließung der Symbole erhalten.

Auch wenn an diesem internationalen Kolloquium in Kanada kein deutschsprachiger Religionspädagoge teilgenommen hat – das Literaturverzeichnis erwähnt keine symboldidaktische Arbeit aus dem deutschsprachigen Raum –, so enthält die Dokumentation dieser Tagung gleichwohl reiche Anregungen für die religiöse Erziehung Behinderter, die bei uns nicht das Gewicht gefunden hat wie in Frankreich, Kanada und Nordamerika. Nur wenige engagierte Praktiker und eine Handvoll evangelischer und katholischer Religionspädagogen widmen ihre ganze Aufmerksamkeit diesem Stiefkind deutschsprachiger Religionspädagogik. Für sie dürfte dieser Band eine reiche Fundgrube voller Impulse und Anregungen sein. Die Lektüre der einzelnen Beiträge erfordert allerdings viel Zeit und die Vertrautheit mit der französischen und englischen Sprache.

Vechta Ralph Sauer

Fraas, Hans-Jürgen: **Die Religiosität des Menschen**. Ein Grundriß der Religionspsychologie. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. 336 S., kart. DM 34.80

Wie im vorliegenden Buch „Religionspsychologie" verstanden und behandelt werden soll, legt der Vf. – evang. Religionspädagoge an der Univ. München – in der Einleitung (9ff) dar: Sie wird ausdrücklich von einem theologischen Standort aus entfaltet, und zwar im Rahmen der Praktischen Theologie. Insofern sie zum Verstehen von Religion bzw. Religiosität in geschichtlichen und geschichtlich geprägten Zusammenhängen beiträgt, folgt sie einem hermeneutischen Denkansatz. Das schließt eine Einbeziehung empirischer Befunde keineswegs aus; im Gegenteil, sie verhilft dazu, die „zwangsläufig abstrakt bleibende theologische Anthropologie" (11) zu konkretisieren und so etwa die unterschiedlichen religiösen Ausdrucksformen oder Menschen in ihrer religiösen Entwicklung besser zu verstehen. Damit will Fraas die „Religionspsychologie" nicht auf den Status einer theologischen Hilfswissenschaft beschränkt wissen; im Gegenteil, sie trägt ihrerseits konstitutiv zur (praktisch-)theologischen Theoriebildung bei.

Entfaltet wird die Religionspsychologie in drei Teilen: A. historisch (13–83), B. systematisch (85–155) und C. genetisch (157–303). Angefügt sind ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein differenziertes Sachregister, das die Arbeit mit diesem Buch sehr erleichtert.

Der historische Teil setzt mit knappen Hinweisen auf die „Anfänge religiöser Betrachtung" (13) in Mythologie, Philosophie und Theologie ein und beschäftigt sich dann mit der eigentlichen Geschichte einer psychologischen Befassung mit Religion bzw. Religiosität, wie sie insbesondere bis auf die Anfänge dieses Jh.s zurückzuverfolgen ist. Knapp werden die unterschiedlichen relevanten Theorieansätze in ihrer Entwicklung skizziert. Dabei fallen die Einzelausführungen sehr stichwortartig aus, so daß sie zu einem guten Teil nur bei entsprechenden Vorkenntnissen nachvollzogen werden können.

Die mit dem historischen Teil vor allem verfolgte Absicht wird zu Beginn des systematischen Teils deutlich: Die vorliegenden psychologischen Theorien sind zu unterschiedlich, als daß sie sich einfach miteinander integrieren ließen; dazu ist vielmehr eine Metatheorie erforderlich, die es zuläßt, die verschiedenen Einzelaspekte und -befunde aufeinander zu beziehen und einzuordnen. „Dieser zu suchende Rahmen kann nicht im empirisch Aufweisbaren liegen, weil er damit selbst nur einer begrenzten Betrachtungsweise entsprechen würde. Vielmehr ist nach einer Persönlichkeitstheorie zu fragen, die die Teiltheorien unter allgemeine anthropologische Leitgedanken stellt, nach den Konstitutionsbedingungen der Persönlichkeit. Hier kommt die Theologie zum Tragen. Wenn die sozialwissenschaftliche Fragestellung sich auf die Entstehungszusammenhänge, die Verwirklichungsprozesse menschlichen Lebens bezieht, so fragt die Theologie nach dem Möglichkeitsgrund menschlichen Lebens im transzendentalen Sinn." (81) Die so charakterisierte Persönlichkeitstheorie gibt dann den Bezugsrahmen ab, dem die verschiedenen (z. B. kognitiv-psychologischen der psychoanalytischen) Einsichten über persönliche Ausdrucks-(Symbole) und Erscheinungsformen zugeordnet werden.

Im genetischen Teil wird schließlich die (ambivalente) Bedeutung von religiösen Symbolisierungen im Rahmen der „lebensgeschichtlichen Entfaltung der Persönlichkeit" zu rekonstruieren versucht. Hier greift der Vf. auf eigene frühere Studien zurück und führt sie fort. Die religionspsychologischen Überlegungen werden hier immer wieder um Hinweise auf sich ergebende religionspädagogische Hinweise ergänzt.

Als Entwurf einer theologisch konzipierten Religionspsychologie ist das vorliegende Buch sowohl im Ganzen als auch in seinem Details sehr originell und bemerkenswert. Für das Verständnis von religiösen Phänomenen und den Umgang mit ihnen ist es in vielen Passagen hilfreich. Allerdings bedarf der methodologische Gesamtansatz noch einer weiterführenden Klärung. Die Frage nach den Konstitutionsbedingungen von Wirklichkeit und damit auch von Persönlichkeit wird nämlich keineswegs allein in der Theologie (bzw. Philosophie) behandelt, sondern auch innerhalb der einzelnen psychologischen Ansätze – wenn auch mit unterschiedlicher Intensität – thematisiert. Statt daß die Theologie hier also einen metatheoretischen Status beansprucht (und vielfach nur dogmatisch behauptet), müßte sie sich ihrerseits mit den vorliegenden metapsychologischen Konzepten in einen differenzierten Streit um die Wirklichkeit einlassen.

Paderborn Norbert Mette

Ching, Julia / **Oxtoby**, Willard G.: **Moral Enlightenment.** Leibniz and Wolff on China. – Nettetal: Steyler Verlag 1992. 288 S. (Monumenta Serica Monograph Series, XXVI), kart. DM 70,00

Die seit 1979 in Toronto lehrende chinesische Religionswissenschaftlerin Ching Chia-yi und ihr Werk wurden bereits ausführlich vorgestellt (ThRv 1991, 242–247). Für die Textforschung – vorab im Leibniz-Archiv der Niedersächsischen Landesbibliothek (ehedem: Bibliotheca Regia Hannoverana) – im Hinblick auf die originelle Untersuchung zur Rezeption der konfuzianischen Ethik durch die Philosophen des Rationalismus und der Aufklärung wurde ihr Mai-Juni 1987 (gemeinsam mit ihrem Kollegen und Mitarbeiter Oxtoby) vom Deutschen Akademischen Austauschdienst ein Stipendium gewährt. Zuvor hatte sie schon die Introductory Essays (11–60) und die ersten Übersetzungsentwürfe erstellt. O. gab fachkundige religionsvergleichende Hinweise und assistierte bei der Bearbeitung lateinischer und anderer fremdsprachiger Texte. Er zeichnet mitverantwortlich für Anlage und stilistische Ausfeilung des Werkes, dessen lasergedruckten Text er lichtsatzfertig machte (Acknowledgements, IX–X).

„Das Buch möchte einen Beitrag leisten zum Verständnis westlicher Interpretationen von chinesischer Philosophie", wie diese seit Ende des 17. Jh.s durch gelehrte Jesuitenmissionare (vgl. ThRv 1991, 505f) in Europa bekannt wurde (4).

Ein dem Buch als Motto vorangestellter Leibniz-Text (Discourse on the Natural Theology of the Chinese, sect. 31) konkludiert: "This is pure Christianity, insofar as this renews the natural law inscribed in our hearts – except for all that revelation and grace add to improve our nature."

Neben durchweg gut lesbaren Faksimile-Seiten (249–280) und einer englischen Übersetzung (87–141) dieser «Théologie naturelle des Chinois» (= Lettre sur la Philosophie chinoise à Nicolas de Rémond. – Frz. Original und dt. Übers. in: Leibniz, Zwei Briefe über das binäre Zahlensystem und die chinesische Philosophie [Stuttgart: Belser 1968]) werden zwei weitere theologisch relevante Leibniz-Texte geboten: 1) Letter to Father Grimaldi, theologian of the Society of Jesus, and by appointment of the Chinese emperor, Director of the Mathematical Tribunal (63–69. – Original lateinisch; dt. Übers. in: Adrian Shia [Hg.], Deutsche Denker über China [Frankfurt a. M. 1985] 34–41). – 2) The Secret of Creation. New Year's Letter to Duke Rudolph August of Brunswick–Lüneburg–Wolfenbüttel (71–76. – Dt. Original in: Leibniz, Zwei Briefe . . ., 19–23).

Es folgen zwei Texte des Leibniz-Schülers Christian Wolff (1679–1754): 1) Discourse on the Practical Philosophy of the Chinese (145–186. – Original: De Sinarum Philosophia practica. – Lat.-dt. Ausgabe: Rede über die praktische Philosophie der Chinesen [Hamburg: Meiner 1985, CVI, 324 S., Ln DM 86,00] mit einer Einführung und kritischem Apparat von Michael Albrecht). – 2) On the Philosopher King and the Ruling Philosopher (187–218. – Original: De rege philosophante et philosopho regnante). "In many of Wolff's other philosophical writings, there are scattered mentions of China" (237).

Die beiden Introductory Essays und ein ausgreifender kritischer Apparat stellen den spezifischen Wert der Veröffentlichung dar.

Bemerkenswert ist der bei Kant und Hegel zu beobachtende Umschwung, den Ch. unter dem Titel "A Reversal of Opinion: Kant and Hegel on China" in einem „Epilog" behandelt (221–229): „Man hätte erwartet, daß Kant die konfuzianische Ethik, die – wie seine eigene – der praktischen Vernunft den Primat zuweist, besonders geschätzt hätte" (221). Er war jedoch ein Mann seiner Zeit – und diese Zeit hatte sich abgewandt von dem früheren großen Interesse für China: "He dismissed as inspired propaganda the favorable reports of the Jesuit missionaries, the sources Leibniz and Wolff had used with so much enthusiasm. He disagreed with Leibniz' esteem for the Chinese language" (222). Hegel war der Ansicht, daß Ciceros „De officiis" als Moralkodex verständlicher war als sämtliche Bücher des Konfuzius (225: fehlt im Register unter „Cicero").

Ch. konkludiert: "Leibniz and Wolff, Kant and Hegel, each has his view of China and Chinese thought. But in each case, this was more the by-product of the man's own philosophical system than the fruit of personal encounter or serious examination" (227).

Der aufgrund intensiver Kontakte mit gelehrten China-Missionaren der SJ gewachsenen missionarischen Komponente von Leibniz' Interesse für China widmet Ch. im 2. Introductory Essay zwar eine historische Analyse (39–46), übersieht jedoch grundlegende Veröffentlichungen, z. B.: Ch. Plath, Die Missionsgedanken des Freiherrn v. L., Berlin 1869; Franz Rudolf Merkel, G. W. v. L. und die China-Mission, Leipzig 1920 (Streit XIV/3, 185); André Gérardin SJ, L. et l'unité spirituelle de l'Eurasie, in: Bulletin de l'Université l'Aurore, n. 36 (Schanghai 1937) 30–45 (Streit XIV/1, 615); Henri Bernard-Maître SJ, L. et l'I-king. Comment L. découvrit le Livre des Mutations: ibid., 1944, 432–445 (Streit XIV/1, 610); Ch. D. Zangger, Welt und Konversation. Die theologische Begründung der Mission bei G. W. L. (Zürich 1973).

Thomas Ohm (Machet zu Jüngern alle Völker [Freiburg i. Br. 1962] 117) nennt Leibniz einen „großen Freund der Mission" und zitiert einen Brief an Antoine Verjus SJ, in dem er schreibt: «Je juge que cette mission est la plus grande affaire de nos temps.» Weiter sagt Ohm: „Wenn in den Statuten der Berliner Akademie der Wissenschaften die ‚Fortpflanzung des Glaubens' als einer der Zwecke der Akademie aufgenommen wurde, so war dies Leibnizens Verdienst." Auch Horst Rzepkowski SVD (Lexikon der Mission, 273f) wertet in angemessener Weise Leibniz' Bedeutung für die Mission (Lit.).

Während Leibniz gleich bei Erscheinen (1687) über die von Philippe Couplet (vgl. ThRv 1991, 505f) besorgte Übersetzung chinesischer Klassiker verfügte, war Wolff zunächst nur die Übersetzung eines anderen belgischen Jesuiten, François Noël (1651–1729), zugänglich. Ch. hätte erläutern sollen, daß Abel Rémusat (1788–1832), der erste Inhaber des 1814 am Collège de France errichteten Lehrstuhls für Sinologie, in seinen «Nouveaux mélanges asiatiques» Noëls Übersetzung heftig kritisiert. Ch. selbst macht kaum Anstalten zu kritischer philologischer Beurteilung klassischer Texte. Sie weist z. B. lediglich darauf hin, daß Wolffs (von Noël übernommene) Übersetzung "School of Adults" das „Ta-hsüeh" meint: the Great Learning (Legge), das Große Lernen (Unger).

Bei den fünf bedeutenden Veröffentlichungen über China (13, Anm. 4), die von gelehrten Missionaren verfaßt und „bereits vor Leibniz' Geburt in Europa verbreitet wurden" (13), ist zu emendieren: González de Mendoza's . . .; Nicolas Trigault; Martino Martini's; Alvaro de Semedo's The History . . . of China (portug. Original: Madrid 1641 [nicht: 1614], engl. Übers. 1655). – Überdies: Philippe Couplet (nicht: Philipp, erst recht nicht: Phillip, 148, Anm. 1; übrigens 14, 15, 40, 49, 65 und im Register korrekt; dort allerdings „160n" als Hochzeit). – Die zu Noël irrtümlich erwähnten Fundstellen 47–48 sind aus dem Register zu tilgen. – Niccolò Longobardi (nicht: Nicholas, passim; erst recht nicht: Nichola, 23, 88). – Warum Nicolas (?) of Cusa, De docta (nicht: docte) ignorantia (94). – Die Zahl der Kakographien von Namen ist erheblich: Newton, Issac (285); Nippold, Ottfried (285); Charles Maigrot erscheint im Register unter „Vicar Apostolic Margot", etc. – Zu „Shu-ching" (287) hätte (konsequent zu anderen Klassikern) ein Verweis "See also Book of Documents" gehört.

Eine Auswahl einiger weiterer Emendanda möge hilfreich sein: books on China (13f, Anm. 4); Enlight-enment (22, nicht: enligh-tenment); Œuvres (22, Anm. 21, nicht: Ouevres); Wolfenbüttel (43, nicht: Wölfenbüttel); Archives at Hanover (43, Anm. 16, nicht: Hannover); Chiastischer Sprung des Epithetons „important" und somit jeweils Diskrepanz zwischen den beiden französischen Originaltiteln und den angefügten englischen Übersetzungen (45, Z. 13 bis 17); . . . königliche Lande unter Strafe des Stranges . . . (52, Anm. 37); Monsieur . . . Précepteurs (nicht: Préceptuers) . . . affectionné (nicht: affectioné, 54); Companhia de Jesus (92, Anm. 20); preoccupation (228, vorletzte Z.); Schneiders . . . 2., durchges. Aufl. 1986 (246: fehlt!); Thomann . . . Encyclopédie (247) etc.

In sämtlichen Veröffentlichungen Ch.s wird immer wieder die große Inbrunst deutlich, mit der sie ihre „Helden" und deren Denken zeichnet und parallel in Szene setzt, um den Ost-West-Dialog zu fördern, dem sie sich verschrieben hat und den ihre eigene Persönlichkeit eloquent verkörpert. So sei die Würdigung dieser ihrer neuen, mit großem Engagement verfaßten Studie mit ihren eigenen anregend-herausfordernden Worten beschlossen:

"Generations of philosophers coming after Leibniz have not matched him in knowledge and insights. In an age when the explosion of knowledge has conduced also to its fragmentation, we should remember Leibniz not only because the binary arithmetic he discovered has become essential and foundational for the invention of the computer and all that this has made possible, but also because it has become our own task to seek a new interdisciplinary dialogue . . ." (57). Unter dem Titel "Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment" (University of Rochester Press 1992; XXXI, 211 S., $ 49.50) gaben Ching und Oxtoby eine Sammlung von Beiträgen heraus, die seit 1945 in dem von der University of Rochester betreuten "Journal of the History of Ideas" erschienen sind.

Verviers Werner Promper

Steyler Missionare in China. Bd. IV: Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev.mus P. Wilhelm Gier SVD. Beiträge zu einer Geschichte, hg. v. Richard Hartwich. – Nettetal: Steyler Verlag 1988. 110 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini St. Augustin, 42), kart. DM 20,00

P. Gier, dritter Generalsuperior der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (1920–1932), pflegte zeitlebens eine rege Korrespondenz mit ihren Missionaren in aller Welt. Den aufopferungsvollen missionarischen Dienst zum Heil der Menschen und zur größeren Ehre Gottes schätzte er sehr. Er hegte die authentisch verbürgte Überzeugung,

daß schon ein halbwegs guter Missionar schnurstracks in den Himmel komme. Zwar war er selbst nie Missionar gewesen, aber bereits in den Jahren 1912–1914 hatte er erste konkrete Einblicke in vielfältige Probleme des Missionarslebens erhalten. Damals begleitete er den Visitator P. Bodems auf mehreren Reisen in Südamerika. Nach seiner Wahl zum Generalsuperior am 28. September 1920 legte er bei seiner Tätigkeit stärkstes Gewicht auf die innere, geistliche Führung. Sein extensiver Briefwechsel mit den Untergebenen diente vornehmlich diesem Zweck. Um die je unterschiedliche Situation der SVD-Missionsgebiete in der schwierigen Phase nach dem Ersten Weltkrieg im einzelnen näher kennenzulernen, unternahm P. Gier vom August 1921 bis Juni 1924 eine Weltreise. Auf diese Weise bekundete er einerseits sein persönliches Interesse am Wohl und Wehe der Missionare, andererseits vertiefte er so die Kontakte mit ihm bekannten Mitbrüdern bzw. knüpfte neue an mit ihm bislang unbekannten. Außerdem wollte er vor Ort Erfahrungen sammeln und sich dadurch in den Stand setzen, um in seiner verantwortungsvollen Position möglichst hilfreiche Ratschläge erteilen und sachbezogene Entscheidungen treffen zu können.

Vom 27. August 1922 bis zum 20. Februar 1923 weilte der Generalsuperior in Süd-Shantung. Vorliegendes Bändchen versammelt eine Auswahl von Briefen, die er in den Jahren nach seinem dortigen Aufenthalt an in China lebende Mitbrüder geschrieben hatte und die vielfach unter ihnen die Runde machten. Da P. Gier über einen langen Zeitraum als Gymnasiallehrer, Novizenmeister, Theologenpräfekt und Dogmatiker in der Ausbildung tätig gewesen war, kannte er viele von ihnen recht gut. Zu den meisten bestand ein offenes, sehr inniges und intimes Vertrauensverhältnis, was in den Briefen deutlich greifbar zum Ausdruck kommt.

Die hier abgedruckten Briefe sind mehr oder weniger thematisch und chronologisch gegliedert. Allerdings hätte eine Straffung der zahlreichen Themen der Übersichtlichkeit gut getan. Für jemanden, der mit dieser Briefsammlung wissenschaftlich arbeiten möchte, wäre die konsequente Aufnahme der Vornamen hilfreich. Auf den ersten Blick irritierend sind die beim Beginn der einzelnen Briefe auf die beiden Endziffern verkürzten und mit halber runder Klammer versehenen Jahreszahlen, weil sie wie Anmerkungsexponenten aussehen. Sie sind zudem überflüssig, da das vollständige Datum sich am jeweiligen Briefende findet.

Mögen uns Heutige auch manche asketische Ratschläge und spirituelle Begründungen überaus seltsam anrühren, so besitzt diese Briefkollektion gleichwohl ihren Wert. Denn sie gewährt einen anschaulichen Einblick in einen geschichtlich sehr bewegten Abschnitt der Süd-Shantung-Mission, zugleich vermittelt sie ein treffliches Bild vom Wirken eines äußerst begnadeten geistlichen Begleiters.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Janssen, Arnold: **Briefe nach Südamerika.** Bd. I: 1890–1899, hg. und kommentiert von Josef Alt. – Nettetal: Steyler Verlag 1989. LX, 444 S. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini Sankt Augustin, 43), kart. DM 40,00

Im Jahr 1889 waren die ersten Steyler zu ihrer Arbeitsbestimmung nach Südamerika ausgereist. Das Zentenar dieses Ereignisses hat P. Dr. Josef Alt, Historiker am Generalat der Steyler Missionsgesellschaft in Rom, zum Anlaß genommen, die Briefe ihres Gründers und ersten Generaloberen nach Lateinamerika zu edieren. Von den etwa 5000 Briefen, die A. Janssen während seiner über 30jährigen Amtszeit geschrieben oder diktiert hatte, gingen etwa 1000 dorthin an Steyler Priester, Brüder und Schwestern. Bedauerlicherweise sind solche an Bischöfe, andere Ordenschristen und sonstige Adressaten nicht aufgenommen worden; allenfalls werden sie in Auszügen wiedergegeben. Von diesen Briefen haben sich ungefähr 800 erhalten, so daß die inzwischen abgeschlossene Gesamtedition vier Bände umfaßt. Vorliegender erster Band enthält 175 Briefe aus dem Zeitraum 1890 bis 1899. Sie informieren detailliert über die Anfänge der Steyler Tätigkeit in Südamerika, die vornehmlich in der seelsorglichen Betreuung deutschsprachiger Auswanderer und Kolonisten bestand, aber auch die von Emigranten anderer Herkunftsländer, Sprachen und Nationalitäten einschloß.

Aus personellen wie aus sachlichen Erwägungen erklärte sich die Leitung der Gesellschaft des Göttlichen Wortes gern bereit gegenüber dem Ersuchen, Seelsorgekräfte für diese Arbeit zur Verfügung zu stellen. Denn von der namhaften Zahl jährlich geweihter Priester waren längst nicht alle für die Mission in China – seinerzeit das einzige missionarische Wirkungsfeld des Steyler Instituts – geeignet bzw. wollten manche dort unter keinen Umständen eingesetzt werden. Auf diese Weise vermochte man eine Kompensation für den zahlreichen Nachwuchs zu schaffen, außerdem hoffte man auf kräftige finanzielle Unterstützung von seiten der um Hilfe bittenden südamerikanischen Bischöfe und Katholiken, ferner erblickte man im Einsatz unter den Emigranten ein in Deutschland werbewirksames Mittel für die eigene Kongregation, sodann eröffnete sich damit die Möglichkeit, Tbc-Kranke in den warmen und trockenen Regionen der betreffenden Länder zu beschäftigen. Schließlich gesellte sich dazu die primär religiöse Motivation, von der A. Janssen bemerkte: „Wir haben hier getaufte Christen vor uns, die aus diesem Grunde einen gewissen Vorzug vor andern haben, wenn auch die Heiden wegen des in unsern Konstitutionen Grundgelegten den ersten Anspruch auf unsere Hilfe haben" (XLIII). Die damals vom Gründer des Steyler Missionswerks forciert betriebene Gründung des weiblichen Zweigs steht ebenfalls in engem Zusammenhang mit der Übernahme südamerikanischer Arbeitsgebiete (ebd.).

Argentinien, Brasilien und Chile waren die ersten Steyler Arbeitsgebiete. Während bei den ersten beiden Ländern das Verlangen nach deutschen Seelsorgern für deutschsprachige Auswanderer beherrschend im Vordergrund stand, spielte dieses Moment bei Chile keine ausschlaggebende Rolle. Beim Beginn der Tätigkeit in Ekuador, die aber infolge eskalierender politischer Wirren bald wieder aufgegeben werden mußte, „sollten deutsche Seelsorger unter einem deutschen Bischof der einheimischen Kirche zu neuem Leben verhelfen" (XXXV). Im Brief vom 29. Juni 1895 wird erstmals die Übernahme einer Indianermission in Brasilien erwähnt (131), und am 4. September desselben Jahres betont A. Janssen, die Steyler Gesellschaft solle sich in Brasilien außer der Deutschen auch entschieden der Einheimischen annehmen (182). Wegen fehlender Kräfte konnte A. Janssen 1899 dem Gesuch des Bischofs von Paraná in Argentinien, die segensreiche Wirksamkeit der Steyler auf Misiones auszudehnen, dem Gebiet ehemaliger Jesuitenreduktionen, nicht stattgeben (292). Außer der an erster Stelle rangierenden Pastoration waren wichtige Tätigkeitsbereiche das Schul-, Vereins- und Pressewesen. In der zweiten Hälfte der neunziger Jahre vertraute man den Steylern auch die Leitung von Priesterseminarien an zur Heranbildung eines landgeborenen Klerus, während die Steyler Missionsschwestern, die im Herbst 1895 nach Argentinien kamen (151), sich dem Schulwesen, der Caritas sowie der Betreuung von Mädchen und Frauen widmeten (XLIIIf). Das Bemühen um eine eigene Druckerei und um die Gründung einer Zeitschrift für die deutschsprachigen Kolonisten unterstützte A. Janssen mit Fachkräften und Maschinen (67f; 76; 87; 102f; u. ö.).

Dem Briefkorpus (3–373) – der Text ist im Anmerkungsteil mit zahlreichen biographischen Daten und mit sachkundigen Hinweisen versehen – gehen Literaturangaben und ein Abkürzungsverzeichnis (XV–XXI) sowie eine „Einleitung zur Briefedition" (XXIII–LX) voraus. Letztere informiert über Anlaß und Motiv vorliegender Edition, sie beschreibt die mehr formalen Aspekte wie das Briefmaterial, den Briefschreiber A. Janssen, seine Sekretäre und die Textwiedergabe, die nach den heute üblichen Kriterien vorgenommen worden ist. Die „Geschichtliche Einführung" setzt den Leser in Kenntnis von der pastoralen Situation und der demographischen Zusammensetzung der Bevölkerung in Lateinamerika des 19. Jh.s bei besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Auswanderer (XXXIV–XLII). Ein alphabetisches Verzeichnis gibt schließlich Auskunft über die vorkommenden Personen (375–424), die Seiten 425–428 bringen die nach Ländern geordneten Namen der von 1889 bis 1899 „ausgesandten Missionare und der bei ihnen eingetretenen Veränderungen zur Zeit Arnold Janssens". Ein Personen- (429–436), Orts- (437–440) und Sachregister (441–444) sowie drei Karten schließen den Band ab.

Vor dem Hintergrund der hier abgedruckten Briefe werden das Profil der Persönlichkeit A. Janssens, seine religiöse Grundüberzeugung, die ihn prägenden Leitideen und sein von hohem Verantwortungsbewußtsein für das Ganze bestimmtes Agieren deutlich erkennbar. Zugleich gewinnt man einen trefflichen Einblick in den menschlichen Charakter und in die seelische Physiognomie des Gründers der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Darüber hinaus vermitteln die Briefe sehr konkrete Informationen über den desolaten Zustand der Kirche in Lateinamerika um die Jh.wende. Die vorbildlich und akribisch gearbeitete Edition zeugt von der profunden Sachkompetenz des Hg.s.

Sankt Augustin Karl Josef Rivinius

Große Religionsstifter. Zarathustra, Mose, Jesus, Mani, Muhammad, Nânak, Buddha, Konfuzius, Lao Zi, hg. v. Peter Antes. – München: C. H. Beck 1992. 242 S., geb. DM 39,80

Bei den zahlreichen Publikationen über die Religionen der Welt, ist es zu begrüßen, daß hier ein Buch vorgelegt wird, das sich einmal ausschließlich mit den Religionsstiftern befaßt und diese selbst, ihr Leben und ihre Lehre, in den Mittelpunkt stellt. Dem Hg. und Mitautor P. Antes (Jesus und Muhammad) ist es gelungen, kompetente Fachwissenschaftler/innen zu gewinnen: Hans-Peter Hasenfratz (Zarathustra); Werner H. Schmidt (Mose); Wassilios Klein (Mani); Monika Thiel-Horstmann (Gurū Nānak); Hans-Joachim Klimkeit (Buddha); Reinhard Emmerich (Konfuzius); Hans-Wilm Schütte (Lao Zi/Laotse).

Methodisch einsichtig ist die Abfolge der behandelten Stiftergestalten. In Ablehnung chronologischer oder geographischer Vorgehensweise hat sich der Hg. für ein Mischkonzept entschieden. Die Darstellung beginnt „mit Zarathustra, dessen Einfluß für die spätere jüdisch-christliche Apologetik von größter Bedeutung ist: dann folgen Mose, Jesus, Mani und Muhammad, was sowohl chronologisch als auch inhaltlich gerechtfertigt ist. Mit Gurū Nānak, der in der Literatur – anders als in dem hier abgedruckten Beitrag – oft mit islamischen Gedankengut in Verbindung gebracht wird, ist die Brücke zum indisch-ostasiatischen Bereich geschlagen, so daß es sinnvoll erscheint Buddha, Konfuzius und schließlich Laotse (Lao Zi) folgen zu lassen" (8).

H. P. Hasenfratz (9–31) stellt, bevor er auf Zarathustra selbst zu sprechen kommt, das religiöse Umfeld Zarathustras und seiner Gemeinde dar. Um Zarathustras Sendung und Botschaft zu verstehen, ist diese Vorgehensweise hilfreich. Eindrucksvoll weist der Vf. nach, wie die Botschaft Zarathustras Buddhismus, Judentum, Christentum und Islam beeinflußt hat.

Die Bedeutung des Mose (32–48), dessen Biographie nicht eindeutig zu rekonstruieren ist, zeigt sich nach W.-H. Schmidt darin, daß Mose Bindeglied zwischen drei Kulturräumen mit ihren je eigenen Religionen ist: Ägypten, Midian und Ostjordanland.

P. Antes weist in seinem Jesus beitrag zunächst auf das Problem hin, das sich ergibt, wenn man zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens unterscheidet, wohl wissend, „daß die Evangelien diese Unterscheidung nicht beabsichtigen, sondern in ihnen beide Berichtsebenen so eng miteinander verquickt sind, daß es wohl nie mehr gelingen wird, den historischen Jesus in Reinformat ohne Deutungskategorien herauszufiltern" (51). A. endet seinen Beitrag, indem er auf die Inkulturation der christlichen Botschaft in fremder Umgebung blickt und dabei folgendes zu bedenken gibt: „Welches Prinzip ist bei diesem Inkulturationsprozeß zugrunde zu legen, um sicherzustellen, daß Jesus nicht zur reinen Fiktion wird, sondern eine erkennbare Beziehung zum historischen Jesus von Nazareth bestehen bleibt?" (71)

Die Geschichte der Religionen zeigt, daß Religionen entstehen und vergehen. Eine der Religionen, die zeitweise eine Weltreligion war, ist der Manichäismus. In den Ausführungen von W. Klein zu Mani (72–90), dem Stifter der Religion der Manichäer, wird das Andenken an einem Mann wach gehalten, dessen Werk bis auf einige Reste seiner Schriften und der Schriften seiner Schüler überliefert ist. Die oft vertretene These, daß die Botschaft Manis in den mittelalterlichen dualistischen Sekten der Paulikaner, Bogomilen und Katharer weitergelebt habe, wird von K. zurückgewiesen, da sie weder beweisbar noch wahrscheinlich sei.

Anders als bei den vorher genannten Religionsstiftern, läßt sich die Biographie des Propheten des Islam Muhammad (91–114) gut nachzeichnen. Daß P. Antes im Anschluß an die Lebensgeschichte Muhammads ein kurzes Kap. über die Verehrung des Propheten in der Frömmigkeitsgeschichte der Muslime anfügt und ein längeres zur Problematik der historisch-kritischen Exegese des Koran für den Islam, ist zu begrüßen. Gerade der Umgang der Muslime heute mit der Hl. Schrift, dem Koran, Gottes Wort, hat zentrale Bedeutung für die Begegnung des Islam mit den Religionen Judentum und Christentum.

Seitdem sich auf dem indischen Subkontinent die Religionsstreitigkeiten mehren, ist es notwendig, sich eingehend über die Vielfalt der Religionen in diesem Raum zu informieren. In dem Beitrag von M. Thiel-Horstmann (115–132) über Gurū Nānak und seine Nachfolgegemeinschaft die Sikhs wird uns eine Religion nahegebracht, die wir in Europa im allgemeinen wenig beachten. Die Sikhs aber sind auf das engste mit der religiösen, sozialen und historischen Entwicklung Nordindiens verbunden. Die Spaltung der Sikhs in unterschiedliche Gruppierungen bis in unsere Zeit hinein, die zur Verhärtung und Konfrontation unter den Sikhs geführt hat, macht noch einmal deutlich, daß die Sikh-Identität noch nicht abgeschlossen ist.

Nicht zu übersehen ist, daß Buddha (H. J. Klimkeit, 133–159) und seine Lehre im Westen an Bedeutung gewinnt. Romano Guardinis Wort zum Verhältnis von Jesus und Buddha aus dem Jahr 1936 in seinem Buch „Der Herr" ist aktueller denn je. R. Guardini schreibt: „Einen Einzigen gibt es, der den Gedanken eingeben könnte, ihn in die Nähe Jesu zu rücken: Buddha. Dieser Mann bildet ein großes Geheimnis. Er steht in einer erschreckenden, fast übermenschlichen Freiheit; zugleich hat er dabei eine Güte, mächtig wie eine Weltkraft. Vielleicht wird Buddha der Letzte sein, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hat."

Mit Konfuzius (160–185) und Lao Zi/Laotse (186–207) werden abschließend zwei Persönlichkeiten vorgestellt, die mit dem chinesischen Sprachraum in Verbindung zu bringen sind. R. Emmerich (Konfuzius) und H.-W. Schütte kommen für Konfuzius und Lao Zi zu dem Ergebnis, daß beide keine Religion entwickelten bzw. stifteten. Wohl hat ihre Lehre das familiäre und gesellschaftliche Leben in China bis in unsere Zeit hinein geprägt. In China mehren sich z. Z. die Zeichen, daß „Konfuzius und der Konfuzianismus wieder mehr zu Ehren kommen. (. . .) Es könnte sein, daß Konfuzius in der Volksrepublik China bald wieder als nationale Identifikationsfigur angesehen wird" (185).

Insgesamt gilt für das vorliegende Werk, daß es den gegenwärtigen Forschungsstand aufgreift und verarbeitet. Hervorzuheben ist, daß in einem Anhang zu jedem einzelnen Artikel neben den Anmerkungen grundlegende Literaturhinweise gegeben werden. Damit wird der Leserin und dem Leser eine gute Hilfe gegeben, sich weiter mit den einzelnen Religionsstiftern zu beschäftigen. Ein ausführliches Sach- und Namensregister schließen den Bd ab. Wer Erstinformationen zu Leben und Lehre von Religionsstiftern sucht, wird mit Gewinn zu diesem Buch greifen.

Bonn Günter Rieße

World Scripture. A Comparative Anthology of Sacred Texts. A Project of the International Religious Foundation. Foreword by Ninian Smart, ed. by Andrew Wilson. – New York: Paragon House 1991, XIV, 913 S.

In unserer Zeit, in der sich Kulturen und Religionen immer mehr begegnen, ist die Kenntnis des Anderen, des Fremden eine unabdingbare Voraussetzung für den Frieden der Religionen untereinander. Erst das Wissen um die andere Religion mit ihren Heiligen Schriften, ihrer religiösen Tradition und Spiritualität aber eröffnet die Möglichkeit, den Anderen und das Andere in Nähe und Distanz kennenzulernen. Das Projekt der „International Religious Foundation" geht auf Anregung von Rev. Sun Myung Moon/Mun-Bewegung bei einem Zusammentreffen führender Vertreter der Religionen der Welt aus dem Jahr 1985 zurück. Repräsentanten verschiedener Religionen und religiöser Gemeinschaften sowie Wissenschaftler unterschiedlicher Fachrichtungen haben sich danach zusammengefunden, um eine vergleichende Auswahl von Heiligen Texten aus den nachfolgend genannten Religionen zusammenzustellen: Judentum, Christentum, Islam, Parsismus/Zoroastrismus, Hindu-Religionen, Sikhismus, Jainismus, Buddhismus, Konfuzianismus, Taoismus, Shintoismus, Traditionelle Religionen (Afrika, Amerika, Asien, Ozeanien), Bahaismus, Neue Religionen und religiöse Bewegungen des 19. und 20. Jh.s. Das von der „International Religious Foundation" vorgelegte Unternehmen ist nicht neu. Erinnert sei an die Arbeiten von Mircea Eliade oder Walter Strolz, um nur zwei Autoren zu nennen. Neu an diesem Opus Magnum ist die Vielfalt der Themen und die Materialfülle. Das Werk selbst ist nach thematischen Gesichtspunkten in fünf Teilen mit insgesamt 21 Kap.n angeordnet, denen jeweils eine kurze, zum Themenbereich hinführende Einleitung vorangestellt wird.

Wegen der großen Anzahl der behandelten Themen ist hier nur eine Grobskizze des Inhalts möglich:

Der 1. Teil enthält u. a. ausgewählte Textstellen aus den Heiligen Schriften der Religionen zu Gott, Götter und das Göttliche, Schöpfer und Schöpfung, Transzendenz und Immanenz, Wahrheit, Kosmos, Mensch und Menschheit, Leben nach dem Tod, Himmel und Hölle, Spiritualität, Okkultismus.

Texte zu Böses, Sünde und Sündenfall des Menschen sind z. B. Inhalt des 2. Teils.

Der 3. Teil ist überschrieben „Erlösung und Erlöser" und beinhaltet u. a. die Themenbereiche: universale Erlösung, Freiheit, Frieden, Reinkarnation, ewiges Leben.

Der zu lebenden Religiosität ist der 4. Teil gewidmet. Zu nennen sind hier vor allem die angeführten Texte zu Prädestination, Karma, Reinheit, Selbst und Selbstlosigkeit, Glaube, Weisheit, Kult, Opfer, Nächstenliebe.

Mit Texten zu den Themen Vorhersehung, Prophet und Reformer, Eschatologie und messianische Hoffnung (5. Teil) endet die Zusammenstellung.

Hervorzuheben ist der Anmerkungsapparat zu den zitierten Textstellen auf jeder Seite, der den Fundort des jeweiligen Heiligen Textes angibt, sodann auf Parallelstellen sowohl derselben Religion als auch auf Parallelstellen anderer Religionen hinweist, soweit das möglich ist.

Der Band wird beschlossen mit einer allgemeinen Bibliographie, einem ausführlichen Quellenverzeichnis der zitierten Stellen unter Angabe der zitierten Textstellen sowie einem Personen- und Sachregister.

Für den Vergleich der Religionen liegt ein Nachschlagewerk und Instrumentarium vor, das eine willkommene Hilfe beim Studium der Religionen ist und das man gern zur Hand nimmt.

Bonn Günter Rieße

Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, hg. v. Udo Tworuschka. Köln, Wien: Böhlau 1991. XVI, 650 S. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, 21), geb. DM 132.–

Mit der vorliegenden Festschrift ist, wie die Tabula Gratulatoria zu Beginn der FS eindrücklich unter Beweis stellt, ein in Okzident und Orient bekannter und geschätzter Wissenschaftler, Lehrer und Publizist geehrt worden: Abdoldjavad Falaturi – Philosoph; islamischer Theologe; Islamwissenschaftler; Direktor der „Islamischen Wissenschaftlichen Akademie" in Köln; Initiator und Leiter des nationalen und internationalen Forschungsprojekts „Analyse der Schulbücher der Bundesrepublik Deutschland und der westeuropäischen Länder zum Thema Islam"; Brückenbauer in der Begegnung von Juden, Christen und Muslimen. Insgesamt liegt uns in der FS ein Kompendium in vier Teilen vor, das einen Einblick gewährt in die wissenschaftlichen Tätigkeitsfelder von A. Falaturi.

Der 1. Teil (3–130) ist überschrieben „Islamische Lehre" und gliedert sich in die vier Themenbereiche „Koran und Sunna", „Recht und Ethik", „Staatsordnung" und „Reformbestrebungen". Für die Zukunft der Koran- und Hadīṯ-Forschung beachtenswert sind die einleitenden Beiträge von A. Neuwirth, „Der Horizont der Offenbarung. Zur Relevanz der einleitenden Schwurserien für die Suren der frühmekkanischen Zeit" (3–39) und A. Noth „Gemeinsamkeiten von muslimischer und orientalistischer Hadīṯ-Kritik. Ibn al-Ǧawzīs Kategorien der Hadīṯ-Fälscher" (40–46). Zu Recht und Ethik im Islam behandelt u. a. A. Köhler die „Islamische Umweltethik" (54–73). Der Nachweis, daß in den islamischen Ländern, „von einigen Ausnahmen abgesehen, nur wenige grundsätzliche Beiträge zum Umweltschutz aus der Wertewelt des Islam formuliert wurden (55)", muß Theologen, Philosophen und Politiker nicht nur aus der islamischen Welt nachdenklich stimmen und herausfordern. Angesichts des islamischen Fundamentalismus bringt der Artikel von R. Badry „Muṣṭafā Kamāl Waṣfī und der Traum von einer ‚islamischen Verfassung'" (83–107) wichtige Informationen zu Verfassungsentwürfen von oppositionellen islamischen Gruppierungen bzw. Institutionen. Der ägyptische Muslimbruder K. Waṣfī (gest. 1983), Prof. an al-Azhar und stellvertretende Vorsitzende des ägyptischen Verwaltungsgerichts, ist von B. ausgewählt worden, weil seine Publikationen „oft in Schriften zum islamischen politischen System rezipiert" (87) werden. Waṣfīs islamische Modellverfassung, in der der Versuch unternommen wird, „islamisches Gedankengut mit Erfordernissen der Moderne in Einklang zu bringen, führt zu einer anachronistischen Herrschaftsstruktur, die moderne Institutionen allein dazu benutzt, um die staatliche Zwangs- und Kontrollgewalt zu erhöhen, nicht um das Bedürfnis nach mehr Partizipation zu decken" (98). Die Demokratie in den arabischen Staaten, die für den Weltfrieden insgesamt unabdingbar ist, steht in einer Krise. „Ein offener innerstaatlicher und innerislamischer Dialog" ist ein einzuforderndes Desiderat. „Durch eine offene Diskussion, in der die Konzeption, Zielsetzungen und zentralen Termini wie der der Šarī'a konkretisiert werden, würden die Unterschiede zwischen den einzelnen politischen Gruppierungen (. . .) transparenter. Auseinandersetzungen dieser Art könnten das politische Bewußtsein bisheriger ‚Mitläufer' wecken und die politische Kultur der Länder nachhaltig positiv beeinflussen." (99) Grundlegende Informationen zu „Reformbestrebungen" in der islamischen Welt geben die Arbeiten von: S. Balić, „Eine Tradition im Spannungsfeld zwischen Glauben und Leben. Die islamische Überlieferung in der Postmoderne" (108–119) und W. Ende, „Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten: Muḥammad ibn Muḥammad Mahdī al-Ḫālisī (1890–1963)" (120–130). Am Beispiel Ḫālisīs, der sich um die Ökumene von Sunniten und Schiiten vergeblich bemüht hat, zeigt E., daß der innerislamische Konfessionsstreit ein Dilemma ist, „das auch durch den politischen Aktivismus der Gegenwart nicht überwunden, sondern nur verdeckt und z. T. sogar verschärft worden ist" (126).

Der 2. Teil (133–245) der FS behandelt unterschiedliche Themen zu „Philosophie und Kalam", die für die Theologie interessant sind, da in ihnen der Einfluß islamischer Philosophen auf die mittelalterliche christliche Theologie ebenso behandelt wird, wie das Verhältnis von Philosophie und (islamischer und christlicher) Theologie. So z. B. I. Craemer-Ruegenbergs Nachdenken über „‚Ens est quod primum cadit in intellectu' – Avicenna und Thomas von Aquin" (133–150), die Ausführungen von G. Endreß zu Avicenna „‚Der erste Lehrer'. Der arabische Aristoteles und das Konzept der Philosophie im Islam" (151–181) und die Studie von T. Nagel zu „Ibn al-'Arabī und das Asch'aritentum" (207–245).

Im 3. Teil (249–296) finden sich unterschiedliche Beiträge zu „Geschichte und Kultur". „Die ‚Wiederentdeckung' des Persischen in Mittelasien. Sprachpolitik und Sprachentwicklung in der Sowjetrepublik Tadschikistan in den Achtziger Jahren" von B.G. Fragner (249–261), ist eine linguistische Untersuchung zur Bewußtwerdung der Tadschiken „um ihre Zugehörigkeit zu dem übernationalen, sprachlichen und kulturellen Verbund der persischsprechenden Völker und Kulturen der Gegenwart". F.s Arbeit enthält Aufschlußreiches über die derzeitige politische und religiöse Entwicklung eines Volkes, das uns im Westen so gut wie gar nicht bekannt ist. Der Islam in der ehemaligen Sowjetunion verdient in Zukunft unser aller Aufmerksamkeit. Für Fachwissenschaftler Zentral- und Vorderasiens bedeutsam ist der Beitrag von H.-R. Roemer, „Forschungsschwerpunkt ‚Postmongolische Geschichte Zentral- und Vorderasiens'" (276–296), eine Umschau der wichtigsten Neuerscheinungen, „vor allen auch nicht publizierter oder noch nicht veröffentlichter Schriften, die in den Bibliotheken nicht greifbar sind" (277).

„Begegnungen" lautet die Gesamtüberschrift zum 4. Teil (299–650), der wie der 1. Teil untergliedert ist: „Islam und Christentum in Geschichte und Gegenwart", „Exegese heiliger Schriften", „Islamisch-christlicher Dialog", „Islam in Bildung und Erziehung". Ein Nachtrag mit der „Edition eines Erlasses von Sultan Muṣṭafa II." von M. Götz (575–640), ein Anhang mit einigen Daten aus dem wissenschaftlichen Werdegang A. Falaturis und eine Auswahl seiner wissenschaftlichen Veröffentlichungen (643–650) beenden das Kap.

Daß orientalische Themen und Fragestellungen, wie z. B. die islamische Mystik, in der gegenwärtigen deutschsprachigen Belletristik aufgegriffen und so einem breiterem Publikum bekannt gemacht werden, zeigt Muhammad Abu Hattab Khaled (299–308). O. Schumann, Kenner des Islam in Indonesien, zeigt in seiner lesenswerten Studie „Herausgefordert durch die Pancasila: Die Religionen in Indonesien" (322–343) die Möglichkeit des Zusammenlebens verschiedener Religionen in Indonesien. Die Pancasila („d. i. *Fünf Säulen*: 1. Glaube an die All-Eine Gottheit, 2. Gerechter und zivilisierter Humanismus, 3. Nationalismus [d. i. die Einheit Indonesiens], 4. Demokratie auf der Grundlage gemeinsamer Beratung [. . .], und 5. soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk" [322]), die die weltanschauliche Grundlage des indonesischen Staates zum Inhalt hat, hat sich, so Sch., als Band erwiesen, das die Indonesier verschiedener Religionszugehörigkeit untereinander verbindet. Einen informativen Beitrag zu dem erst in Ansätzen erforschten Gesamtwerk des bekannten Bonner Religionswissenschaftlers Gustav Mensching (gest. 1978) liefert U. Tworuschka: „Das Islambild Gustav Menschings". Es zeigt sich, daß das Islambild Menschings in seinem wissenschaftlichen Oeuvre nie frei von Spannung war. T. ist zuzustimmen, wenn er die „Darstellung des Islambildes unserer maßgebenden Religionswissenschaftler (so van der Leeuw, Heiler, von Glasenapp, Schoeps)" (345) einfordert. Mit der Exegese heiliger Schriften aus Islam und Judentum beschäftigen sich R. Kirste, „Entwicklungslinien der Bibelauslegung – Chancen für ein sachgemäßes Koranverständnis?" (363–395), der eingehend hermeneutische Fragen aufgreift, J. Maier, „Der Finger Gottes und der Dekalog. Ein exegetisch-theologisches Problem im mittelalterlichen Judentum" (396–408) und H. Zirker, „Er wird nicht befragt . . ., (Sure 21,23). Theodizee und Theodizeeabwehr in Koran und Umgebung" (409–424). Eine Anzahl von Artikeln haben den islamisch-christlichen Dialog zum Inhalt. Die „schwerwiegendsten Verstehensbarrieren" im Gespräch zwischen Christen und Muslime, Offenbarung, Gottesbild und Anthropologie, greift P. Antes auf: „Dialog oder doppelter Monolog? Bemerkungen zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen" (425–437). A. kommt zu dem Schluß, daß das gegenseitige Eingehen auf die Gedanken des anderen notwendiger Bestandteil der Begegnung ist, „um auszuloten, inwieweit Christentum und Islam als komplementäre Sichtweisen zum besseren Verständnis von Gott und Mensch begriffen werden können" (436). In dem Artikel „Zum Verständnis der Raḥma Gottes. Ein Versuch christologischen Mitdenkens bei der Lektüre des Koran" (454–485) überdenkt G. Jasper vergleichend sowohl die Herabkunft des Koran und das Kommen Jesu in die Welt als auch das Lebensende Jesu im Koran und seine Erhöhung. Einige Anmerkungen zum „Begriff der Erlösung im Christentum und die theologische Würdigung des Islams in christlicher Sicht" legt A.Th. Khoury, „Kommen Muslime in den Himmel? Gelangen Christen ins Paradies" (486–498), im ersten Teil seiner Ausführungen dar. „Der zweite Teil befaßt sich mit den Heilsmöglichkeiten der Christen nach islamischer Lehre" (486). Noch ausstehende bzw. noch nicht ausgeschöpfte Möglichkeiten in die Begegnung mit Muslimen einzutreten, zeigen die Ausführungen von S. Heine, P. Schwarzenau und M. Zakzouk. Daß die weitgehende Unkenntnis des Islam für Christen bzw. des Christentums für Muslime weitgehendst auf die je rudimentäre und teilweise fehlerhafte Darstellung in der Vermittlung in den unterschiedlichen Bildungsanstalten zurückzuführen ist, ist eine Tatsache, die die Arbeit von M. Klöckner, „Der Islam im Spiegel katholisch geprägter Bildungsvermittlung" (522–533) bestätigt. Das „Kölner Schulbuchprojekt", unter Federführung von A. Falaturi, bemüht sich innerhalb der Begegnung von Christen und Muslime nach beiden Seiten hin, durch eingehende Untersuchung von Religions- und Geschichtsbüchern Fehldarstellungen aufzudecken und für Abhilfe Sorge zu tragen. Mit weiteren Artikeln zu diesem Themenkreis von J. Lähnemann, „Frieden bauen für Vertrauen. Die Aufgabe der Religionen in der Friedenserziehung" (534–548), H. Schultze, „Die Bedeutung der Geschichte in den Religionen Judentum und Islam und deren Reflex im Unterricht europäischer Schulen" (549–562) und M. Tworuschka, „Das Bild des Christentums in türkischen Religionsschulbüchern mit Ausblick auf einige iranische Schulbücher. Erste Eindrücke eines umfangreichen Forschungsfeldes" (563–574) sind grundlegende Ergebnisse vorgelegt worden, die es in die Praxis hinein zu vermitteln und umzusetzen gilt.

Von der Planung, Durchführung bis zur Erstellung einer FS gehören Mut und Ausdauer. Der Hg. Udo Tworuschka, Schüler und Kollege des in der FS Geehrten, hat diese bewiesen, wie die Vielfalt der behandelten Themen eindrucksvoll zeigt. Die FS ist eine würdige Hommage für Abdoldjavad Falaturi.

Bonn Günter Rißе

Iḫwān aṣ-Ṣafā': Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen. (Aus den Schriften der Lauteren Brüder von Basra) – Aus dem Arabischen übersetzt, mit einer Einleitung und mit Anmerkungen, hg. v. Alma Giese. – Hamburg: Meiner 1990 (Philosophische Bibliothek, 433)

Mit diesem Bd der „Philosophischen Bibliothek" wird uns ein weiterer Text aus der großen Zeit der islamischen Philosophie und Theologie in deutscher Übersetzung geboten.[1] Es handelt sich um einen Ausschnitt aus den Sendschreiben der „Lauteren Brüder", einer Vereinigung basrenischer Gelehrter, die um die Mitte des 10. Jh.s mit diesem ihrem vierbändigen Werk hervorgetreten ist. Wer diese Gelehrten sind und in welchem konkreten Rahmen sie diese erste Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften unternommen haben, konnte die Forschung bis jetzt noch nicht eindeutig ermitteln. Höchst wahrscheinlich ist jedoch ihre Verbindung, wenn nicht ihre Zugehörigkeit zu den islamischen gnostischen Kreisen der Isma'iliyya im Iraq des III.–IV. Jh.s der Hidschra (9.–10. Jh. christlicher Zeitrechnung). Der Schleier, der um die Identität und den Zweck unserer Autoren von Anfang an hing, förderte eher die Neugier des Publikums sowie die der späteren Forschung und trug zur beachtlichen Verbreitung ihres Werkes bei – nicht unähnlich dem Rätsel der Rosenkreuzerischen Manifesti, die im Europa des beginnenden 17. Jh.s eine fiebrige Aufnahme erlebten.

Die Enzyklopädie der Ihwan gehört zu den originellsten Werken des islamischen Mittelalters. Das Programm einer allgemeinen Besserung und Erlösung der Menschen durch systematische Wissensverbreitung war Neuheit. Das Gelingen einer umfassenden, leicht zugänglichen Darstellung aller Wissenschaften in gefälliger Form und Sprache, abwechslungsreich durch die Einflechtung von immer neuen Themen, Diskussionen und erzählerischen Fragmenten (davon unser Text eins ist), hat stets anziehend gewirkt. Programm und Ausführung der Ihwan-Episteln trugen somit zu deren konstanten Beliebtheit bei.

Der Leitgedanke der Ihwan heißt Erlösung durch Erkenntnis. Im Gegensatz zur Gnosis – die genau auf demselben Prinzip des soteriologischen Wissens gegründet ist – handelt es sich dabei zunächst nicht um ein mythisch verbrämtes Offenbarungswissen, sondern um die Gesamtheit der profanen – peripatetischen – Wissenschaften.

Bezeichnend für die Geisteshaltung der Ihwan ist jene Parabel, die im letzten der 51 Sendschreiben erzählt wird, von dem König, der durch eine Traumvision zum Zweifeln an seinem Wissen und seiner Macht kommt und so einer absehbar tödlichen Melancholie verfällt; geheilt und gerettet wird er nur durch ein ordentliches Studium, das ihn von der Mathematik zur Metaphysik führt.

Werk und Gesellschaft der Ihwan sind – nach den Worten des französischen Orientalisten H. Corbin – als ein „Vorhaben geistiger Befreiung" zu verstehen. So kehrt in den Sendschreiben unablässig die Aufforderung zur beflissenen Erwerbung sämtlicher Wissenschaften wieder. Das Ziel ist hier – so wie in den meisten arabischen Intellekt-Lehren von Kindi bis Averroes – die totale Reflexion des Universums im absolut gewordenen Intellekt des Menschen, der dann wie die oberste Sphäre des Himmels alles Seiende umfaßt. Hier wird die urislamische Höchstschätzung des Wissens ('ilm) verwirklicht und bereichert – „Knowledge Triumphant" betitelt der bekannte Arabist F. Rosenthal sein Buch über einen der tragenden Begriffe der islamischen Kultur.

Der von A. Giese ins Deutsche übertragene Ausschnitt aus den Sendschreiben gehört zu deren erzählerischem Beiwerk.

Man muß nämlich wissen, daß die Enzyklopädie im Grundriß einen systematischen Aufbau in vier Abteilungen (Mathematik, Physik, Psychologie, Theologie) aufweist. Innerhalb dieser Abteilungen findet man die heterogensten Inhalte. Im Gegensatz zur rein philosophischen Literatur der Araber im Mittelalter, die in der Form von Kommentaren zum Aristotelischen Corpus oder von systematischen Darstellungen peripatetischer Wissenschaften einen streng scholastischen Ductus behält, neigen unsere Autoren zu einer pädagogischeren, unterhaltsameren Art der Wissensvermittlung. Dabei wirkt ein – von uns noch nicht angesprochener – Grundcharakter des Werkes, nämlich dessen zutiefst fromme und erbauliche Gesinnung. Die Ihwan haben noch so viel islamische Frömmigkeit, daß ihr Philosophieren vom erzählerischen, traditionalistischen, kolportierenden Ductus islamischer Religionswissenschaft ('ulum ad-din) deutliche Spuren trägt. Auch die auf gebildete Unterhaltung und sprachliche Verfeinerung gehende literarische Gattung des „adab", die im Basra des 9.–10. Jh.s blühte, kontaminiert den philosophischen Diskurs unserer Autoren. So begegnen z. B. im mathematischen Teil nicht nur Betrachtungen über die leiblich-geistige Dualität des Menschen, die Hochschätzung der Künste und Handwerke, das Ziel der Herrschaft, die Erschaffung Adams nach den Büchern der Juden, den Einfluß des Klimas auf die Sitten, sondern auch die Parabel vom Juden und Magier, in der die rein konfessionelle, innergemeinschaftliche Solidarität in Frage gestellt und eine universelle Moral und Philanthropie gepredigt wird.

Die Novelle von Mensch und Tier vor dem König der Dschinnen ist die bedeutendste Unterbrechung des philosophischen Exposé des Werkes.

Es ist die fast 200 S. lange Fiktion einer Gerichtsverhandlung, auf der die Tiere den Menschen wegen Mißhandlung und Herrschaftsanmaßung vor dem weisen Dschinnenkönig anklagen. Die Parabel läßt die Repräsentanten fast aller Tierarten auftreten und den Anspruch des Menschen auf die Herrschaft über die Tiere in eingehender und schonungsloser Kritik zurückweisen. Das Ganze nimmt sich aus wie eine Satire, aus der der Mensch sehr vermindert hervorgeht. Kein Vorzug, auf den sich die Menschen berufen, um ihren Herrschaftsanspruch über die Tiere zu begründen, der nicht von diesen durch genaue Prüfung als hohl, zwiespältig und selbstentwertend zunichte gemacht wird. So können die Tiere immer wieder zeigen, daß der Mensch keineswegs das Monopol der intellektuellen, sittlichen, politischen und religiösen Vorzüge hat, sondern daß diese ebensogut, ja in reinerer Form in der Tierwelt vorhanden sind, frei von den negativen Vorzeichen, die sie bei den Menschen bekommen. Die Kritik der Tiere ist dermaßen vielseitig und durchdringend, daß den Menschen am Ende nichts mehr zu ihrer Verteidigung einfällt und sie beschämt vor der Versammlung der Lebewesen verstummen. Den Tieren ist sogar der Nachweis gelungen, daß das, was in ihrer Welt an Zwietracht, gegenseitiger Schädigung, grausamer Tötung beobachtet wird, erst als Folge der menschlichen Ursünde entstanden ist – eine Sünde, die zur Verknappung der von den Tieren gewaltlos erschlossenen Lebensressourcen geführt hat. Selbst die religiöse Bestimmung des Menschen, die seine Einzigartigkeit und seinen Adel begründet, sehen die Tiere als von täglichen und schlimmen Übertretungen beschattet. Ihr eigener Gottesdienst sei dagegen ein ständiger und ungetrübter, ein in jedem Augenblick ihres Lebens und Waltens tausendfältig verkündetes Lob des Schöpfers.

Somit bietet die Novelle vom Gerichtsstreit der Menschen und Tiere mehr als einen Aspekt: der Tierschonungsgedanke ist, der Rahmenthematik zum Trotze, nicht der beherrschende; noch ist die Satire der sittlichen Heuchelei der Menschen der alleinige Tenor. Wir haben es vielmehr mit einer in der besten Tradition des „adab" spielerischen, desultorischen Vorbringung einer Fülle von Motiven zu tun. Der Grundton bleibt jedoch der einer tiefen und echten islamischen Frömmigkeit, genährt von philosophischer und literarischer Bildung. Trotz gewisser Längen ist die Novelle ein vorzügliches Stück islamisch-orientalischer Dichtung und Weisheit.

Die Ausgabe will primär und getreu der Anlage der „Philosophischen Bibliothek", eine Textausgabe sein. Einleitung und Kommentar sind knapp gehalten und bieten das Allernotwendigste zum Verständnis des Textes. Einzugehen auf die quellen- und milieugeschichtlichen Probleme der Ihwan-Forschung hätte einen ganz anderen Rahmen erfordert. So ist der Vorzug der sehr nah am Text gehenden Übersetzung gegenüber der Dieterici'schen aus der Mitte des vorigen Jh. vor allem ein sprachlicher. Die Ausgabe zielt dezidiert auf das allgemeine, interessierte Publikum und bietet ihm in einer schlichten, ansprechenden Aufmachung einen Band zu angenehmer Lektüre und schmuckem Besitz.

Ein solcher Beitrag zu einer breiten Erschließung der philosophischen und theologischen Texte einer „fremden" Kultur kann nicht genug ermutigt werden. Zunächst weil es sich bei dieser Kultur um keine andere als die arabisch-islamische handelt, d. h. jene nächste aber am stärksten mißverstandene Kultur, deren Nähe nur so bedrohlich erscheint, weil ihr so viel „Fremdheit" unterstellt wird. Wer sich mit der islamischen Zivilisation und deren Grundlagen im religiösen Empfinden und Denken auseinandersetzt, der hat bald das Mythische an dieser Fremdheit erkannt. Das Problem im Dialog mit dem Islam scheint dann mehr in der überwältigenden Gemeinsamkeit im Religiösen und Philosophischen zu liegen als in den gewiß auch vorhandenen Differenzen im Gesellschaftlich-Politischen. Während man eine solche Gemeinsamkeit ohne weiteres dem Judentum zugesteht, ist man aus Unwissenheit nicht in der Lage, im Islam genau dieselbe jüdisch-christliche Gemeinsamkeit am Werke zu sehen. Alles, was dies sehen und begreifen lehrt, tut heute dringend not.

Ferner muß überhaupt die Dringlichkeit des Zugangs zu den philosophischen Texten der außereuropäischen Kulturen anerkannt werden. Während die Kernfächer der europäischen Geistesgeschichte nicht mehr europazentrisch betrieben werden können, während also klassische Philologie nicht ohne vergleichende Ethnologie, christliche Theologie nicht ohne vergleichende Religionswissenschaft, theoretische und therapeutische Psychologie nicht ohne vergleichende Symbolforschung zu ihren wichtigsten hermeneuti-

[1] In derselben Reihe waren bereits erschienen: Al-Gazzali, Abu-Hamid Muhammad Ibn-Muhammad al-, Der Erretter aus dem Irrtum. Aus d. Arab. übers., mit e. Einl., mit Anm. u. Indices hg. v. Abd-Elsamad Abd Elhamid Elschazli. – Hamburg: Meiner 1988 (PhB 389); Ders., Die Nische der Lichter. Aus d. Arab. übers., mit e. Einl., mit Anm. u. Indices hg. v. Abd-Elsamad Abd Elhamid Elschazli. – Hamburg: Meiner (PhB 390).

schen Kategorien und Begriffen zu gelangen hoffen können, verharrt die Philosophie in einem autozentrischen Verständnis von sich als „griechischer Stiftung" und „abendländischem Denken". Dies führt zu einer nicht hinterfragbaren Inkommensurabilität dessen, was im Abendland im Verlauf eines zweieinhalbtausendjährigen Wirkungszusammenhangs Gestalt angenommen hat, mit allem, was außerhalb dieser Überlieferungssphäre liegt. Die abgetretenen Pfade der historischen Erforschung und systematischen Deutung abendländischer Philosophie (von Platon zu Leibniz, Kant, Hegel, ... und zurück) können keinen Ausblick ins Fremde bieten. Doch hier scheint auch der vergleichende Ansatz immer unumgänglicher zu werden. Zum Schöpfer selbst des Begriffs der „abendländischen Metaphysikgeschichte" (M. Heidegger) geben heute Tao und Zen einen Zugang, der an Offenbarungskraft und positiver Erhellung von der üblichen wirkungsgeschichtlichen Betrachtung kaum eingeholt werden kann. So sind es gerade die sprachlichen und religiösen – auf die Apperzeption des Seienden und des Heiligen bezogenen – Eigentümlichkeiten außereuropäischer Kulturen – denken wir z. B. an die Inexistenz der Kopula im Arabischen und die Diesseitigkeit des Weltsinnes im alten China –, die deren „Philosophien" so bedeutsam machen für die eigenen Wege des Denkens im Abendland. Die abendländische Philosophie braucht nicht nur den eigenen Spiegel ihrer Geschichte, um sich fortwährend zu konstituieren; sie braucht immer mehr, in einer Phase, wo sie sich fortschreitend dekonstruiert, den fremden Spiegel ihrer wahren Verhältnisse.

Hannover Jean Clam

Weier, Winfried: **Religion als Selbstfindung**. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie. – Paderborn: F. Schöningh 1991. 310 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik. NF, Heft 45), kart. DM 58,–

Das vorliegende Buch gehört zu den Versuchen, die Eigenart der Religion und die Kriterien zur Beurteilung von Religionen nicht aposteriori, durch die Interpretation von Selbstaussagen konkreter Religionen, zu gewinnen, sondern a p r i o r i, d u r c h A n a l y s e eines Begriffs, nämlich d e s B e g r i f f s d e r E x i s t e n z und der in diesem Begriff implizierten Spannung zwischen der Unendlichkeit einer „Sinn-Intention" und der Endlichkeit des menschlichen Existenzvollzugs. Eine zentrale These lautet: „Es kann kein Zweifel sein, daß der Ursprung der Religion nur dort zu suchen ist, wo der Mensch im eigentlichsten und vollkommensten Sinne er selbst, ein durch keinen anderen und nichts anderes vertretbarer Eigener ist, und das heißt, wo er aus seiner innersten Mitte, seinem tiefsten, unveräußerlichen Seinszentrum heraus sich verwirklicht" (105).

Das bedeutet abgrenzend: Der Mensch vollzieht den grundlegenden religiösen Akt nicht als Mitglied einer Gemeinschaft mit ihren Überlieferungen und Institutionen, sondern in unvertretbarer Einzelheit, und zwar näherhin nicht als Dasein, Ratio oder Geist, sondern als Existenz im Akt der Selbstwahl. Hier aber wird er vor die Entscheidung gestellt, ob er das Ziel der absoluten Sinn-Intention, die für sein Existieren „unverzichtbar" ist, als real existierend annehmen und für diese Annahme mit dem Einsatz seiner ganzen Existenz einstehen will oder nicht. Erst relativ spät gibt der Vf. für diesen seinen Sprachgebrauch den hilfreichen historischen Hinweis auf Pascals „Wette": „Dieser Vorgang, dieser existentielle Akt des höchsten Selbsteinsatzes kann am ehesten mit B. Pascal als ein ‚Darauf-Setzen' beschrieben und bezeichnet werden" (235) „Setzt sie [scil. die Existenz] darauf, daß das in Wahrheit ist, ohne das sie nicht sein kann, so wird sie zur religiösen Existenz" (93). Denn das Ziel dieser zum Existenzakt gehörenden Sinnintention „kann nur als realstes Sein, keineswegs aber als eine ‚Idee' gemeint sein" (92).

Es ist im Grunde das wiederkehrende Argument des Descartes, wonach der Akt, durch den ich das Absolute als eine von mir intendierte Wirklichkeit (realitas objectiva) erfasse, einer Ursache bedarf, die selber in ihrem Eigensein (realitas formalis) das Absolute ist. Dieses aber ist „kein Neutrum, sondern die überweltliche, unvergleichbare, heilige und für immer begehrenswerte göttliche Urexistenz" (92).

Das Verfahren, den Religionsbegriff apriori – aus dem Begriff der Existenz und der darin implizierten Spannung zwischen „Sinnintention und Seinspotenz" (137) – zu entwickeln, läßt eine z w e i f a c h e A u f g a b e entstehen: Einerseits ist zu zeigen, daß der so gewonnene Religionsbegriff wirklich den Wesenskern dessen trifft, was empirisch als Vielfalt der Religionen vorfindlich ist. Andererseits ist zu zeigen, daß die Strukturanalyse der Existenz und ihrer Dialektik nicht, wie die vom Vf. als „nihilistisch" bezeichnete Existenzphilosophie meint, das „Hinausgehaltensein in das Nichts" bzw. das „Scheitern" als unüberwindbare Grundbefindlichkeit des Menschen erweist, sondern seine „Geborgenheit im Absoluten", das ihn dem Nichts „entreißt und enthebt".

Die e r s t e A u f g a b e versucht der Vf. durch die Behauptung zu lösen, diese Vielfalt der Religionen sei gegenüber der religiösen Urentscheidung der Existenz sekundär.

„Ist die religiöse Urentscheidung getroffen, so geht sie mit Psyche, Ratio und Geist jene Verbindung ein, durch die sie Widerhall und Ausdeutung erfährt. Diesem Widerhall, dieser Ausdeutung entspringt sodann die Vielfalt der Religionen und Konfessionen, ihrer Riten und Praktiken" (131). „Dadurch erfährt die Religion sehr verschiedene Ausprägungen, Formen, Auslegungen, Deutungen und Gestalten, die nicht von gleicher Ursprünglichkeit sind wie sie. Dieser Vorgang stellt den Grund dafür dar, daß aus der Religion die Religionen mitsamt ihren kulturellen Erscheinungen und Auswirkungen hervorgehen" (255).

Freilich unterzieht der Vf. diese seine Auffassung nicht der Bewährungsprobe, im Ausgang von seinem Verständnis „der Religion" die Selbstzeugnisse „der Religionen" auszulegen und das Auslegungsergebnis an den Originalzeugnissen „wirklicher Religionen" zu überprüfen. Es erscheint zweifelhaft, ob es ohne Gewaltsamkeit möglich ist, an diesen Selbstzeugnissen wirklicher Religionen die These zu bewähren „Die Rede von der ‚religiösen Erfahrung' [kann] zutiefst und zuletzt eigentlich nur Selbsterfahrung im tiefsten und eigentlichsten Sinne dieses Worts meinen" (141).

Die z w e i t e A u f g a b e, die Auseinandersetzung mit solchen Formen der Existenzphilosophie, die keineswegs in der Religion „den Höhepunkt menschlichen Selbstseins" (Überschrift von Kap. 6) entdecken oder „die Vollendung menschlicher Existenz in der Religion" (Überschrift von Kap. 7) finden, versucht der Vf. dadurch zu lösen, daß er einerseits die Entstehung derartiger Philosophien verständlich macht, sie andererseits als Folgen einer Fehlinterpretation der menschlichen Existenz erweist.

Die Entstehung von Philosophien, die das „Hinausgehaltensein in das Nichts" bzw. das „Scheitern" für unüberwindbare Befindlichkeiten des Menschen halten, beruht nach Auffassung des Vf.s auf eben jener Spannung zwischen „Sinnintention und Seinspotenz", die für ihn die religiöse „Urentscheidung" rechtfertigt: Der Mensch erfährt, daß er, aufgrund der Endlichkeit seiner „Seinspotenz", nicht verwirklichen kann, was er im Vollzug seiner „Sinnintention" erstrebt und fordert.

Aber, so wendet der Vf. ein, Erfahrungen dieser Art wären gar nicht möglich, wenn „ihnen der Hintergrund fehlte, vor dem sie sich allererst abheben und artikulieren können" (171). Und diesen „Hintergrund" bildet ein absolutes Sinnverlangen, eine Empörung gegen alle erfahrene Absurdität des Inderweltseins, zuletzt gegen den Tod und seine „sinnzerstörende Macht" (189). Dieser Protest aber und das ihn tragende „Sinn-Intendieren" könnte „als die Realität gar nicht bestehen, die es ist, wenn nicht der Sinn selber es zu dieser [scil. Intention] immer schon hinkonstituieren würde" (197). Wieder also das cartesische Argument, wonach die intentionale Ausrichtung auf das Unendliche die Realität dieses Unendlichen zu seiner allein zureichenden Ursache hat. „Es ist unumgänglich, das Ziel ihrer [der Existenz] dialektischen Sinnstruktur zugleich als ihren Ursprung und Grund zu begreifen und zu interpretieren" (215). Unter dieser Voraussetzung darf „die Sinnstruktur menschlicher Existenz als Gotteszeugnis" aufgefaßt werden – womit zugleich das zentrale Argument erreicht ist, das der Vf. gegen alle Religionskritik ins Feld führt: Diese ist im Kern ein „Mißverständnis menschlicher Existenz" (Überschrift von Kap. 12, S. 264ff). Und ihre Argumente treffen allenfalls die „Widerspiegelungen" des religiösen Akts in der Psyche, in der Ratio, im Geist (und durch ihn vermittelt in der Gesellschaft), aber nicht die religiöse „Urentscheidung" selbst.

Die ganze Argumentation hängt also an der cartesischen Annahme, das Ziel eines wirklich und mit Notwendigkeit vollzogenen Akts müsse ein ebenso wirkliches und notwendig existierendes Seiendes sein. Diese Annahme ist indessen nur für denjenigen beweiskräftig, der die transzendentale, d. h. Erfahrung ermöglichende Kraft von regulativen Ideen unterschätzt. Die regulative Idee einer vollkommen gerechten Gesellschaftsordnung erschließt Horizonte für mannigfache Erfahrungen tatsächlichen Unrechts und tatsächlich möglicher Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse, auch wenn es eine Gesellschaftsordnung, die dieser Idee einschränkungslos entspräche, nicht nur nicht gibt, sondern auch nicht geben kann. Der Schluß von der transzendentalen Unentbehrlichkeit einer Zielintention auf die Wirklichkeit des darin intendierten Ziels ist ein Fehlschluß.

Insgesamt fühlt der Leser sich an die Diskussionen der „fünfziger Jahre" erinnert, als es für weite Teile der gebildeten Welt fraglos gewiß schien, daß religiöse und poetische Texte entweder „existenziell", als Anrufe a n die Existenz, oder „existential", als Aussagen

über die Existenz, als „Inderweltsein", gelesen werden müssen. Alle seither geäußerte Kritik an der „existenzphilosophischen Engführung" scheint den Vf. nicht beeindruckt zu haben. Und in der Tat sind Karl Jaspers und Paul Tillich seine wichtigsten Gewährsleute. Die Fülle anderer Namen und Zitate, die in der vorliegenden Untersuchung auftauchen, erweckt den Eindruck einer Bedeutungsgleichheit des Gesagten nur dadurch, daß die Aussagen aus dem jeweiligen spezifischen Argumentationskontext herausgelöst und aneinandergereiht werden, während eine Beachtung dieses Argumentationskontextes erhebliche Bedeutungsdifferenzen zutage gebracht hätte.

Aber auch gemessen am Argumentationsstand jener Jahre macht der Vf. es sich zu leicht, wenn er all diejenigen Formen der Existenzphilosophie, die er, gemessen an seiner eigenen Auffassung, als „nihilistisch" bezeichnet, darauf zurückführt, daß hier die „Dialektik von Sinnintention und Seinspotenz" mißverstanden worden sei. Es scheint dem Vf. nicht verständlich geworden zu sein, warum Camus von Sisyphos, diesem Prototyp absurder Existenz, meint sagen zu können „Man muß sich Sisyphos glücklich denken" (letzter Satz des „Mythe de Sisyphe"), oder warum Heidegger meint, nur die Hinausgehaltenheit in das Nichts mache uns fähig, „das Wunder aller Wunder" zu erfahren: „daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts", oder warum Jaspers meint, erst in der Erfahrung des Scheiterns werde der Mensch zu dem wahrhaft religiösen Bekenntnis fähig „Gott allein genügt". Gerade für den religiösen Menschen bilden solche Erfahrungen des Nichts die bleibende Voraussetzung für die Einsicht, daß menschliche Existenz mit all ihren Sinn-Intentionen die Zuwendung Gottes nicht herbeizwingen kann, aber auch daß diese Zuwendung sich uns Menschen nicht selten „sub contrario", in der ihr scheinbar diametral entgegengesetzten Gestalt der Durch-Kreuzung aller unserer Sinn-Intentionen zeigt.

So wie der Vf. das Argument vorträgt, wonach die „Sinnintention" sich selber vernichtet, wenn sie nicht „darauf setzt", daß ihr Ziel auch „real" sei, ist der religionskritische Einwand kaum zu entkräften, hier sei „der Wunsch der Vater des Gedankens". Mancher „nihilistische" Existenzphilosoph, der die Spur des Absoluten gerade im Scheitern aller menschlichen Sinn-Intentionen und Ziel-Antizipationen entziffert, ist gegen diesen Einwand besser gefeit.

Tübingen-Kressbach Richard Schaeffler

Kirchberg, Julie: **Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen.** – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1991, 368 S. + 200 S. Register und Textanhang (Innsbrucker Theologische Studien, 31), kart. DM 48,00

Der zweigliedrige Titel der vorliegenden Arbeit – die mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnet worden ist – entspricht ihrer doppelten Zielsetzung: Sie fragt erstens nach einem Theologieverständnis, das dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil mehrfach formulierten Verständnis von Offenbarung als Anrede des Menschen durch Gott *(allocutio)*, als Umgang Gottes mit dem Menschen *(conversatio)* und als Annahme des Menschen in die Gemeinschaft mit Gott *(susceptio)* entspricht; und sie findet das diesem Offenbarungsverständnis angemessene Theologieverständnis, indem sie Theologie als ein „Reden von Gott im Reden zu Gott" begreift, ein Reden, welches seinerseits „sich einer von Gott her vernommenen Anrede verdankt" (12). Daher der Haupttitel „Theologie in der Anrede". Und sie fragt zweitens nach der angemessenen Weise des jüdisch-christlichen Dialogs angesichts der Tatsache, daß die Entwicklung einer „Theologie" im Sinne von „Glaubenslehre" oder gar im Sinne eines theologischen Systems nicht zu den originären Aufgaben jüdischen Selbstverständnisses gehört. Nicht in einem lehrhaften Reden *von* Gott, wohl aber in einem auf sein Gottesverständnis hin befragten Reden *zu* Gott könnte die Fragestellung gefunden werden, die dem jüdisch-christlichen Dialog angemessen ist. Daher die Titel-Erweiterung „... als Weg der Verständigung zwischen Juden und Christen".

Die Zusammengehörigkeit der beiden Teilfragen (nach einem angemessenen christlichen Theologieverständnis und nach der angemessenen Grundlage für den jüdisch-christlichen Dialog) kann durch die Frage deutlich gemacht werden: Was kann die christliche Theologie, wenn sie auf den dialogischen Charakter des Offenbarungsgeschehens aufmerksam geworden ist, von dem im jüdischen Beten zum Ausdruck kommenden Verhältnis zwischen göttlicher Anrede und menschlicher Antwort lernen?

Der ausführlichste und für die Argumentation wichtigste Zweite Teil der vorliegenden Untersuchung gilt (nachdem im Ersten Teil die „Wiederentdekkung des Judentums auf dem Zweiten Vaticanum" beschrieben wurde) der „Theologie jüdischer Stammgebete", d. h. der für jüdisches Beten normativen und daher im häuslichen wie im synagogalen Beten am häufigsten vorkommenden Gebetstexte. Es geht hier um das Selbst- und Gottesverständnis des jüdischen Beters, wie es in diesen Texten, aber auch in darauf bezogenen jüdischen Kommentaren zum Ausdruck kommt.

Durch eine eingehende Analyse dieser Gebetstexte gelingt es, jüdisches Beten in einer Weise verständlich zu machen, aus der auch christlich-theologisch gelernt werden kann. Wenn nämlich Offenbarung als Anrede *(allocutio)* verstanden wird, die, nach einer Aussage Papst Pauls VI., ein *„Colloquium salutis"* zwischen Gott und dem Menschen eröffnen soll, dann muß der Glaube als Antwort des Menschen an Gott verstanden werden, die in der Anrede des Gebets ihren deutlichsten Ausdruck findet. Damit ist der systematische Rahmen gezeichnet, in den die Vf.in ihre Gebetsanalysen eintragen kann. Dabei tritt, die ganze Breite von Gebetsformen und Gebetsinhalten umspannend, der Empfang und die Rückgabe des Segens als Grundmotiv jüdischen Betens hervor, gemäß dem Invitatorium „Segnet den, der voll des Segens ist".

Auf diesem Wege gelingt es, zwei systematisch-theologische Fragen (nach der inhaltlichen Füllung des Offenbarungsbegriffs *„Allocutio"* und *„Colloquium salutis"* und nach der theologischen Ortsbestimmung des jüdisch-christlichen Dialogs) mit einer detaillierten Analyse von Gebetstexten auf fruchtbare Weise zu verbinden. Kraft dieser Methodenverbindung geht die vorliegende Untersuchung weit über das hinaus, was vergleichbare Publikationen teils zum jüdisch-christlichen Dialog teils zur Sprache des Gebets bisher erbracht haben. Die Vf.in kommt zu Ergebnissen, die nicht nur für die theologische Grundlegung des jüdisch-christlichen Dialogs, sondern auch innerhalb der christlichen Theologie neue Möglichkeiten für ein dialogisches Verständnis von Offenbarung und Glaube erschließen.

Dabei vermeidet sie sowohl die Gefahr einer Dialog-Euphorie, die das Proprium Christianum vergessen läßt, als auch jeden Versuch einer „Vereinnahmung", die den jüdischen Partner dadurch „versteht", daß sie ihn christlich überformt. Sie versucht im Gegenteil, von jüdischer Gebetssprache und ihrer Analyse lernend, abschließend das Proprium christlichen Betens an gut gewählten Beispielen neutestamentlicher Gebetssprache deutlich zu machen. Nicht zufällig ist der letzte Abschnitt überschrieben „Das christliche Proprium im Lichte jüdischer Theo-logie".

Die vorliegende Untersuchung hat also in methodischer wie in inhaltlicher Hinsicht Neuland betreten und weiterführende Ergebnisse erzielt. Ein Textanhang – selbstverständlich in hebräischer bzw. aramäischer Originalsprache mit deutscher Übersetzung – macht den Argumentationsgang für den Leser nachvollziehbar und kontrollierbar. (Für die schlechte Druckqualität der hebräischen Texte kann man die Vf.in nicht haftbar machen.) Nimmt man hinzu, daß die gesamte Untersuchung, trotz der Komplexität des Untersuchungsgegenstandes und der leitenden Fragen, in einer sehr gut lesbaren Sprache geschrieben ist, die eine kritische Distanz der Vf.in gegenüber ihren eigenen Argumentationsbemühungen erkennen läßt, dann rundet sich das Bild einer ganz hervorragenden Forschungsleistung.

Tübingen-Kressbach Richard Schaeffler

Schweizer, Gerhard: **Ungläubig sind immer die anderen.** Weltreligionen zwischen Toleranz und Fanatismus. – Stuttgart: Klett Verlag 1990. 364 S., kart. DM 39,80

Das Buch greift eine wichtige, um nicht zu sagen: eine heiße und in manchen wissenschaftlichen Veröffentlichungen und kirchlichen Verlautbarungen eher vernachlässigte oder heruntergespielte Problematik auf: die Welt-Ökumene der Religionen, die zwischen Beschwichtigung, Vernebelung und „Dialog" auf der einen und Abgrenzung bis Fundamentalismus auf der anderen Seite angesiedelt ist. Die Brisanz der Frage nach der Stellung der Religion in der Gesellschaft und nach ihrem Einfluß auf das Verhalten zu anderen, Fremden, wird uns heute fast täglich vor Augen geführt. Zugleich stellt das Buch eine gelungene Einführung in die verschiedenen Religionen dar und gibt eine Fülle von Informationen.

„Die vernachlässigte Perspektive" (9–26) überschreibt Vf. seine Einleitung, in der er auf die Problematik des interreligiösen Dialogs – oder zumindest gegenseitigen Verständnisses – und der Toleranz als „Widerspruch zur inneren Logik der Religionen" (13) eingeht.

Mit „Christentum und Islam im Dauerkonflikt" beschäftigt sich das Buch auf fast 160 S. (27–184). Dieser Teil ist über weite Strecken so etwas wie eine Geschichte der Toleranz, aber mehr noch der Intoleranz. In der Mitte des Buches finden sich einige, dem Vf. typisch erscheinende Bilder zur Charakterisierung religiöser Vorstellungen und Verhaltensweisen.

Ein zweiter Teil, dem „östlichen" Umgang mit Andersdenkenden gewidmet unter der Überschrift „Kein Streit um Dogmen" (185–283), bringt mehr die asiatischen Perspektiven des Themas Weltreligionen zur Sprache.

Dem „Atheismus als Problem" (285–318) ist ein kürzeres Kap. mit der Überschrift „Die neue Spaltung" gewidmet. Hier wird mit der landläufigen Meinung aufgeräumt, der Atheismus sei nur oder eigentlich ein abendländisches Problem. Ein kurzer Passus über den Faschismus als Radikalverweigerung des Dialogs ist angefügt.

„Der Weg ins 21. Jh." wird der kurze Schlußteil (319–332) überschrieben, in dem es um Aufklärung und deren Konsequenzen, falsch verstandene Öffnung und unvermeidliche Abgrenzung geht.

Ein Anhang mit Anmerkungen, ausgewählter Literatur, Namensregister und ausführlicher Inhaltsübersicht schließt das Buch ab, zu dem noch einige Bemerkungen erlaubt seien.

Der Dialog der Religionen muß immer ein Dialog der Gläubigen sein, denn: „Gerade der Blickwinkel ganz persönlicher Betroffenheit hilft jene Denkmuster sichtbar machen, an die wir mehr oder weniger noch alle gekettet sind – ein Ballast von jahrhundertelang angehäuftem Mißtrauen und Mißverständnissen" (26). Solche Denkmuster versteht Vf. anschaulich zu machen an alltäglichen Begebenheiten, vom Tourismus bis zum Journalismus. Als Problemfelder des Dialogs der Religionen werden vor allem Vorurteile aus Unkenntnis, Belastungen aus der Geschichte und Ab- bzw. Ausgrenzungen – hier: Zweiteilung der Welt in Gläubige und Ungläubige – benannt. Ähnlich wie Levy-Strauss stellt Vf. fest, Intoleranz in schroffer Form gebe es nur bei monotheistischen Religionen (vgl. 52f). „Das revolutionäre Neue an Jesus" (57) sieht er im endgültigen Schritt vom „jüdisch-ethnozentrischen Denken zur Weltmission" (60), wobei er Apg 10, bes. V. 34f, zitiert. Ausführlich werden das Toleranzideal im Islam und die Beziehungen zwischen Judentum, Christentum und Islam behandelt. Die Ringparabel in Lessings „Nathan der Weise" findet große Beachtung; unerwähnt bleibt leider der für den frühen interreligiösen Dialog wichtige Ramon Lull, während Nikolaus von Kues gewürdigt wird. Vf. geht auf Spaltungen in den Religionen ein (106–123), auf religiöse Minderheiten als Prüfstein der Toleranz (123–130), den Willen zum Dialog (140–151) – wobei das Vaticanum II besondere Erwähnung findet – und auf den Fundamentalismus als moderne Herausforderung (152–171). Aus diesem 1. Teil sei nur ein Wort Salmon Rushdies über den Zweifel als kritische Position gegenüber allen religiösen Ansprüchen zitiert: „Wenn man dann etwas anderes sagt, wird das als Blasphemie bezeichnet. Dennoch nimmt man eine völlig legitime Position ein ... Für mich ist der Zweifel die entscheidende Haltung für den Menschen des 20. Jh.s" (103).

Die Annäherung des Europäers an die asiatische religiöse Welt beschreibt Vf. behutsam, indem er mit dem Entdecken von Vertrautem beginnt, ganz aus der Perspektive des Besuchers. Die Zwischenüberschrift „Schwierige Annäherung" (187) zeigt schon die Richtung der Darstellung an. Daß größere Vielfalt nicht mehr Toleranz bedeutet, wird nicht verschwiegen. Als Stichwort sei hier nur das Kastensystem im Hinduismus erwähnt, wie denn das Thema Toleranz sich wie ein roter Faden durch diesen 2. Teil zieht. Auch bezüglich des von den drei im 1. Teil immer wieder miteinander verglichenen monotheistischen Religionen vertrauten Religionsbegriffs gibt es im asiatischen Raum Probleme. So eröffnet der 2. Teil des Buches eine völlig andere religiöse Welt.

Vf. entwickelt die multireligiöse Thematik mit viel Geschick, wie denn auch das Buch lesenswert, verständlich geschrieben und insgesamt zu empfehlen ist.

Bleibt die Frage, wie es weitergeht und ob ein gemeinsamer Weg der Religionen gefunden wird. „Dialog und Abgrenzung" überschreibt Vf. den Schlußteil, aus dem abschließend kurz zitiert sei:

„Alles verstehen, alles dulden, nichts mehr wirklich ablehnen müssen. Eine solche Zukunftsvision, die im ersten Augenblick etwas Verführerisches an sich hat, setzt voraus, daß alle Religionen und Weltanschauungen sich letztlich ergänzen, nur verschiedene Teile sind und sich bei geschicktem Arrangement nahtlos zu einem ‚Ganzen' zusammenfügen. Aber gerade dieses Konzept scheitert an der widersprüchlichen, äußerst komplexen Realität von Kulturen und Religionen" (329f).

Münsterschwarzach Basilius Doppelfeld

Nevin, Thomas R.: **Simone Weil**. Portrait of a Self-Exiled Jew. – Chapel Hill, (NC): Univ. of North Carolina Press 1991. XIV, 488 S., geb. US-$ 35.15

Der Autor, Sprachwissenschaftler an der John Carroll University, richtet sich mit dieser umfangreichen Weil-Biographie, die bisher vor allem von den gut dokumentierten Arbeiten J. Cabauds und S. Pétrements beherrscht war, gegen anekdotische, einseitig interessierte und theologisch unreflektierte Tendenzen in der Weil-Rezeption. Trotz Richtigstellungen aus sozialkritischer Perspektive, die u. a. auch deutsche Arbeiten geliefert haben (H. Abosch, A. Moulakis), ist das Weil-Bild immer noch entweder auf die Mystikerin oder Heilige bzw. Gnostikerin und Häretikerin fixiert, auch wenn letztere Einstufungen seit den 70er Jahren abnehmen (vgl. auch unsere Sammelrezension: ThRv 87, 1991, 266–276).

N. weiß, daß S. Weil ihre Gedanken für wichtiger hielt als ihre Biographie, aber er gibt mit Recht zu bedenken, daß die Kohärenz ihres Werkes nicht ohne geschichtliche Verankerung zu verstehen sei. So werden die seit längerem angeregten Umfeldstudien zu ihrer akademischen Ausbildung sowie syndikalistischen Sozialisation durchgeführt (Kap. 1–3), die über ihre direkten Lehrer hinaus auch den Einfluß Descartes', Spinozas, Kants, Rousseaus und des (dissidenten) Marxismus deutlich machen. Im Kap. 4 folgt eine ausführliche Gegenüberstellung des französischen Vorkriegsklimas unter dem Schatten des deutschen Faschismus (97–122). Da N. außer Weils eigenen Schriften weitere Zeitdokumente heranzieht, fällt seine Darstellung etwas detaillierter aus als letzthin die bio-bibliographische Skizze von R. Wimmer. Und wenn der Vf. erklärt, daß Weils „Ilias"-Essai z. B. zumindest ebensoviel Aufschluß über die Kriegsrealität im 20. Jh. wie über Homers Epos selbst bringt, so ist ihm darin zuzustimmen, da exemplarische Literatur für S. Weil Offenbarungsfunktion für anthropologische wie geschichtliche Strukturen besitzt.

Dennoch will diese Biographie nicht als ein Zeitkommentar der 30er und 40er Jahre verstanden sein (vgl. S. X), wie es dann besonders der Teil II über Weils Denken im engeren Sinne zeigt. In den entsprechenden Kap. 5–8 werden die Hauptaspekte ihrer philosophischen, religiös-metaphysischen, ästhetischen und wissenschaftlichen Reflexionen behandelt, die N. um die Probleme „göttliche Notwendigkeit", Schönheit, „Sakrament des Leidens" und „Wissenschaftsverfall" zentriert. Dabei werden die Einflüsse, die sich aus den Freundschaften mit Geistlichen, Philosophen und Schriftstellern wie Perrin, Thibon, Bousquet ergaben, mit eingeflochten (173–193), was andernorts nicht immer genug berücksichtigt wird. Stets verweist N. aber auf Weils unbestechlich intellektuelle Redlichkeit, die zugleich mit einem transparenten Schreibstil gepaart ist, wie ihn nur wenige Denker unseres Jh.s erreichten.

Im III. Teil (Kap. 9–10), der die geistig-moralischen Krisen der Kriegsjahre im Zusammenhang mit ihrem Zentralbegriff des aufmerksamen Erwartens Gottes (*attente*) sieht, handelt dieses Buch auch das Verhältnis Weils zum Judentum ab (235–259), wie es der Untertitel erwarten ließ. Verdienstvollerweise wird der „Judenhaß" in Frankreich ebenso mit einbezogen wie die Reaktionen jüdischer Autoren auf Weils Äußerungen zum Judentum (u. a. Buber, Lévinas, Améry). N. lehnt eine Zugehörigkeit Weils zum Judentum im rassischen und religiösen Sinne ab, aber er möchte sie in einem „historischen Sinne" als „catastrophe Jew" wie Bergson, Tucholsky, Benjamin dazu gezählt wissen, wobei letzterer Ausdruck von J. Améry stammt. Anstelle einer „verfehlten" oder „anonymen Christin", wie Weil inzwischen meist gesehen wird, legt dieses Buch nahe, in Weil eher eine *anima naturaliter judaica* zu suchen. Der Hinweis, daß sie ihre Annahme des Christentums als eine gleichzeitige Integration in ihre eigene „heterodoxe" Religionssicht vollzog, dürfte aber wohl darauf hinlenken, daß sie in religiös-kultureller Perspektive einen „Ökumenismus der Wahrheit" anstrebte, der die historischen Zuordnungen von Religionen überschreitet. Der Vf. erkennt selbst, daß die bisherigen Reaktionen auf Weils Werk so unterschiedlich sind, daß sie keine Vereinheitlichung zulassen und ergänzend zur Biographie- und Werkanalyse bereits eine ausführliche Rezeptionsgeschichte notwendig machten.

In einer solchen Darstellung nähme auch gerade die Verbindung von politischen, philosophischen und „spirituellen" Themen aus ihrer letzten Schaffensperiode 1942–1943 eine besondere Stellung ein, da sie zeigen würde, ob ihre Hinweise für eine geistig wie ethische Erneuerung der Nachkriegsjahre wirklich Früchte gezeitigt haben. Das Buch will Weils Einstufung als „religiöses Genie" verabschieden – sie dafür eher, gerade auch im Zusammenhang mit ihrem Letztwerk „Die Einwurzelung", als „excellent teacher" vorstellen. Damit ist Richtiges getroffen, wenn die religiöse Dimension neben der epistemologischen und kulturkritischen einbeschlossen bleibt. Weil sah in der Tat bis zuletzt in Platons „Politeia" vornehmlich ein pädagogisch zu lesendes Buch, wie nämlich eine authentische Inspiration oder Spiritualität des Guten der gesamten Lebenswelt, um hier mit Husserl zu sprechen, mitgeteilt werden könne. Vielleicht war es notwendig, daß S. Weil in gewisser Hinsicht aus allen menschlichen Gemeinschaften sich selbst ausschloß, um so als *self-exiled* (was eben nicht nur ihr Judentum betrifft) besser zu sehen, was jeder dieser menschlichen Heimwelten (*milieux*) an Nahrung für eine wirkliche Einwurzelung fehlt.

Da dieses Buch vor dem Erscheinen der ersten Bde. der französischen Gesamtausgabe entstand, hat der Vf. auf Archivmaterial zurückgreifen müssen, was die Ernsthaftigkeit dieses Unternehmens nur unterstreichen kann. Ebenso wird die weitere Weil-Forschung von vielen bibliographischen Hinweisen bereichert, die die von S. Weil benutzten Quellen betreffen. Als erste Skizze einer Rezeptionsgeschichte Weils wird wichtige Sekundärliteratur der 50er und 60er Jahre meist kurz referiert (456–478), die einen Einblick in die Interpretationsvielfalt vermittelt. Für den amerikanischen Kontext, wo seit einigen Jahren eine starke Beschäftigung mit Weil eingesetzt hat, bietet N. ohne Zweifel gute neue Hintergrundsanalysen für das Weil-Verständnis, die aber die französische Literatur hierüber nicht ersetzen können (vgl. letzthin: M. Broc-Lapeyre [Hg.], S. Weil et les langues. Recherches sur la philosophie et le langage, no. 13. Université Grenoble/Vrin 1992, 308 S.; J.-M. Muller, S. Weil, L'exigence de non-violence. Ed. du Témoignage chrétien, Perthes 1992).

So bleibt dieses biographische Oeuvre, das keine eingehenden Detaildiskussionen der Weilschen Interpretationsschwierigkeiten trotz seines Umfangs bringen kann, für den deutschen Leser hauptsächlich eine unentbehrliche Infragestellung der Weil-Klischées. Das Buch über Weils Judentum mit allen notwendigen exegetischen, traditionskritischen, theologischen wie religionsphilosophischen und politischen Aspekten aber bleibt nach unserem Ermessen noch zu schreiben.

Wien Rolf Kühn

Beyer, Dorothee: **Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil**. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 186 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen, 16), kart. DM 34,80

Diese bei P. Lengsfeld in Münster erarbeitete theologische Diss. verfolgt das Ziel, den Weilschen Kerngedanken der Décréation (Entschaffung, Entwerden) für die zukünftige ökumenische Begegnung fruchtbar zu machen. Die Dekreation als Machtverzicht Gottes in Schöpfung wie passionshafter Inkarnation, dem die sich von seinem „Ich" lösende Gegenbewegung des „entwordenen Menschen" entspricht, bedeutet „einen Paradigmenwechsel im weltökumenischen sowie im interkonfessionellen Dialog" als Verzicht auf jede Art von bloßer „Selbstbehauptung". Die fundamentaltheologischen und dogmatischen Implikationen einer solchen Neuorientierung führen gleichzeitig zu einer „Theodizee der Ohnmacht Gottes" wie zu einer ökologisch-feministisch akzentuierten Schöpfungstheologie als Besinnung auf Gottes „kreative Lebensmacht", die von jeder „Gewalt" frei ist und so dem Menschen heute eine zugleich neue „transzendente Lebenseinstellung und Lebensorientierung" anbieten kann (170ff).

Unter diesem doppelten Gesichtspunkt von Lebenserfahrung und Ökumene ist es daher sinnvoll, das dekreative Denkmodell, das wesentlich mystisch verstanden wird, methodisch von S. Weils eigener Biographie (Teil 1) und von ihren philosophisch-religionsgeschichtlichen Quellen her (Teil 2) aufzuschlüsseln. B. versucht deshalb – unter Abgrenzung von psychologischen Engführungen wie Magersucht, Minderwertigkeitsgefühl (36ff u. ö.) – lebensgeschichtliche Schlüsselsituationen bei S. Weil für die Bildung ihres Hauptkonzepts herauszukristallisieren. Dabei erweisen sich Wahrheitssuche, sozial-politisches Engagement, Unglückserfahrung, Mystik, Askese und Tod (Kap. 1–6 des 1. Teils) als maßgebliche Strukturierungselemente der „Entschaffung": Lösung von aller Weltillusion (relative Werte, Scheinerkenntnis), gerechtes oder ichloses Handeln, Vernichtung durch die Weltnotwendigkeit, personale und transpersonale Gotteserfahrung, Verzicht als Ablösung und Leere, Sterben als höchstes Wahrheitskriterium. B. bleibt so nicht im rein Biographischen haften, sondern kann deutlich machen, daß Denkerfahrung in Lebenserfahrung wurzelt, auch wenn der Begriff der Genese des Dekreationskonzepts bei S. Weil nicht immer berücksichtigt, daß Weil ihre Erfahrungsdeutung von dem Hintergrund einer umfassend philosophischen Sozialisation her leistet, die sie dank ihrer Agrégation besaß.

Um so begrüßenswerter ist es, daß B. im ideengeschichtlich-genetischen Teil, nachdem sie die Bedeutung der griechischen Philosophie für S. Weil als Inspirationsquelle untersucht hat (67–83), für die deutsche Weilforschung wirklich Weiterführendes leistet, indem unter den neuzeitlichen Philosophieeinflüssen auf Weils Denken die Reflexionsanalyse Jules Lagneaus (1851–1894) entscheidend berücksichtigt wird (90–98). Lagneau vertrat bereits eine „rationale Mystik", worin der Schöpferakt Gottes als Generosität der absoluten Realität ein auffordernd ethisches Modell für die transsubjektive Seinsweise des Menschen darstellt, der sich von der empirischen Existenzgefallenheit befreit, um sich rein im universal „moralischen Akt" zu gründen.

Damit hat B. einen Horizont aufgerissen, der verständlich macht, warum S. Weils prinzipiell universales Denken die unterschiedlichsten religiösen Traditionen in ihren Denkweg weiterhin integrieren konnte. Nahe am Weilschen Textbefund werden dabei die folgenden Strömungen erfaßt, die S. Weil sozusagen in einem permanenten ökumenischen Austausch zeigen (98–144): christliche Gnosis, östliche Religionen (Hinduismus, Taoismus, Buddhismus), christliche Mystik (Johannes vom Kreuz, Caterina von Siena). Daran schließt sich Weils erstaunliche Nähe zum „Rückzugs"-Gedanken (Zimzum) des Kabbalisten Isaak Luria (1536–1672) an, den sie nicht den Quellen nach gekannt hat, dem sie aber aus ähnlichen metaphysisch-theologischen Dispositionen heraus nahe kommt.

Was bei diesen „religionsökumenischen" Vergleichen auffällt, ist B.s notwendiges Eingeständnis, daß sich nicht immer leicht entscheiden lasse, ob S. Weil ihr Dekreationskonzept nur mit neuem Material illustriert oder ob sie von daher wirklich inhaltlich prägende Anstöße erhalten habe (vgl. 111, 119, 124, 134, 138). Der Versuch, eine „semantische Entwicklung" des Dekreationsbegriffs nachzuzeichnen, nämlich ausgehend von „Verzicht/Loslösung" über „Leere" zur Verbalform „défaire" (auflösen, vernichten) als Vorform von „dé-création" (144–149) legt dann auch eher nahe, daß S. Weil bei aller spirituellen Ausrichtung in der begrifflichen Präzisierung ihre philosophische Grundberufung weiter ausübt, d. h. ein Modell besaß, um „fremdes" Gedankengut zu integrieren. In dieser Hinsicht sei die Korrektur gestattet, daß der Terminus „défaire" schon bei ihrem Lehrer Alain auftritt und auch in Weils Frühschriften die Epoché von illusionshafter wie leidenschaftsabhängiger Bedeutungslektüre („Sinn") meint. Der défaire-Begriff ist also der eigentlich theoretische wie praktische Ausgangspunkt des Weilschen Denkwegs, dem mit der „Mystik" eine letzte Ablösungs-Dimension zuwächst.

Die Frage wird bleiben, ob man hier zwischen Mystik und Philosophie eine Zäsur erblicken will und mit B. für S. Weil eine spezifisch theologische Diskursebene postuliert, oder ob sich in Weils Denken nicht ein spezifisch „phänomenologisches" Denken ankündigt, das mit *allen* mundanen Sinnreferenzen „reduktiv" verfährt. Dekreation als Epoché – so unser Weilverständnis – ist aber nie Reduktion in einem positivistischen Sinne, sondern Freilegung einer ursprünglicheren Sphäre der (Phänomen-)Gebung: hier bei S. Weil des „absolut Guten", von dem her der Mensch sich selbst, die Welt und Geschichte sowie Gott „liest", wobei die Ebene der „Realitätsberührung" als Erfahrung oder Kontakt jeweils im kritischen Mittelpunkt steht – bis hin zur „Nicht-Lektüre", die die Aufhebung der Subjekt-Objekt-Spaltung sein will (vgl. 150 u. ö.), d. h. eine neue Phänomenalitäts- oder Erscheinungsweise in der „Fülle des Seins" (162f).

Dekreation wäre dann weder vom Denken noch vom Handeln oder vom Glauben geschieden, sondern bildete eine innere Disposition für die Wahrheit, der wir überall „begegnen", obwohl sie immer schon in uns ist, was u. a. beispielsweise einen vertieften Vergleich mit der Phänomenologin und Mystikerin E. Stein anregen könnte. B.s Studie macht jedenfalls unmißverständlich darauf aufmerksam, daß Theologie- und Religionsdiskurse nicht mehr möglich sind, ohne de-kreativ zu klären, was wir (post-modern) unter „Schöpfung" – derjenigen Gottes wie der unsrigen – verstehen, um alles Sein vom kenotischen Ursprung aus zu erfassen, der trotz Balthasars Veto gegen eine Deduktion desselben (vgl. 169) eine auch anthropologisch wie ontologisch (besser: onto-*do*-logisch nach Cl. Bruaire) notwendige Einsicht bleibt. Somit könnte B.s Arbeit im deutschen Sprachraum ohne Zweifel mithelfen, weitere Weilstudien zu initiieren, die sich einem „anderen Denken" verpflichtet fühlen als dem vom expansiven Sein.

Wien Rolf Kühn

Habbel, Marie-Luise: **„Diese Wüste hat sich einer vorbehalten"**. Biblisch-christliche Motive, Figuren und Sprachstrukturen im literarischen Werk Ingeborg Bachmanns. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 236 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen), kart. DM 34,80

Seit einigen Jahren bringt der intensive wissenschaftlich betriebene Dialog von Theologie und Literatur fruchtbare Ergebnisse hervor. Neben theoretischen Erörterungen und motivgeschichtlichen

Studien wird dabei vor allem der in der Literaturwissenschaft vielfach vernachlässigte Aspekt des Einflusses religiöser Symbole oder Sprachstrukturen auf das Werk bedeutender GegenwartsautorInnen neu ausgeleuchtet. Die vorliegende Diss. der Münsteraner Theologin Marie-Luise Habbel nimmt sich im Rahmen dieser Fragestellung das Werk einer der ohne Zweifel wichtigsten deutschsprachigen Autorinnen des 20. Jh.s vor: das Werk der Österreicherin Ingeborg Bachmann (1926–1973).

Bevor sich die Vf.in direkt mit dem Werk Bachmanns auseinandersetzt, sichert sie ihre Ausführungen durch eine doppelte wissenschaftliche Grundlegung ab: Zum einen durch einen detaillierten Blick auf den Forschungsstand der bisherigen Sekundärliteratur zum Werk der Schriftstellerin, zum anderen aber auch durch eine konzise Aufarbeitung der theoretisch-hermeneutischen Diskussion im Forschungsbereich von Theologie und Literatur. Vor allem in positiv aufnehmender, in Einzelfragen auch kritischer Auseinandersetzung mit den Positionen des Tübinger Theologen und Literaturwissenschaftlers Karl-Josef Kuschel entwickelt sie dann eigene methodologische Leitlinien für ihre Studie. Sie geht dabei von der Hypothese aus, „es gebe Beziehungen zwischen dem literarischen Werk Ingeborg Bachmanns und biblisch-christlichen Inhalten und Ausdrucksformen" (42). „Was" an biblischen oder christlichen Gedanken klingt in ihren Texten an, „wie" werden dieses Inhalte sprachlich umgesetzt, und „welche Wirkung" haben diese Passagen in den jeweiligen Texten (45) – diese Ausgangsfragen strukturieren ihre folgenden Ausführungen. Die Vf.in konzentriert sich dabei primär auf die bislang weniger beachteten Prosawerke Bachmanns, zieht jedoch auch immer wieder Beispiele aus der bekannteren Lyrik heran. Dabei betrachtet sie die Texte nicht so sehr in ihrer Gesamtheit, sondern vor allem als sprachlich-motivische Einzeleinheiten in ihrem Bezug zu biblisch-christlichen Elementen.

Der erste Hauptteil dieser Untersuchung widmet sich der analytischen Aufarbeitung der verschiedenen relevanten Einzelmotive, die im bachmannschen Werk auftauchen, und zwar unter den folgenden Einzelüberschriften: „Gottes-Bilder", „Elemente aus dem Alten Testament: Der Weg der Menschen mit ihrem Gott", „Elemente aus dem Neuen Testament: Der Weg Jesu Christi mit den Menschen", „Kirche und Klerus", „Ritual und Zeremonie. Religiöse Grundvollzüge und Gesten". In einem zweiten Hauptteil geraten speziell die „Figuren und Strukturen" im Werk Bachmanns in den Blick, vor allem der „Malina"-Roman von 1971 wird dabei detailliert analysiert. Grundsätzlich geraten aber auch die von der Schriftstellerin verwendeten Textstrukturen als solche in den Blick. Bachmann verwendet bewußt biblische Sprachformen wie Hymnus und Litanei, nicht zufällig trägt eines ihrer bekanntesten Gedichte den Titel „Psalm".

Im Schlußteil dieser literaturtheologischen Untersuchung versucht die Vf.in den zuvor breit belegten und wohldokumentierten Befund zu deuten. Zunächst listet sie ein Spektrum von elf verschiedenen „Formen der Rezeption" biblisch-christlicher Elemente bei Bachmann auf, das von „Identifikation der literarischen mit den religiösen Figuren" (186) bis zu „Negation von biblischen Aussagen oder Glaubenstraditionen" (188) reicht. Ergebnis dieser Auflistung: Bachmann arbeitet mit diesen verschiedenen Elementen „in kritischer Absicht", freilich nicht „um der Kritik willen", sondern um der „Bewahrung von Menschlichem, das auch in Religiösem aufgehoben ist" (192) willen. Religiöse Elemente werden dabei sowohl vor ihrem eigentlichen „religiösen Bedeutungshintergrund" dichterisch gestaltet, als auch im Sinne „stofflich-materialer Experimente" aufgegriffen. Außerdem können sie, so die Vf.in vorsichtig und ohne zu weitgehende Vereinnnahmung, „im Kontext einer feministischen oder feministisch-theologischen Interpretation erschlossen werden" (209).

Ein konkreter Blick auf die Auswahl der Elemente, die Bachmann aus dem biblisch-christlichen Traditionsstrom zur eigenen Gestaltung herausgreift, fördert primär eine „Vielzahl drohender, übermächtiger Gottesbilder" zu Tage, eine Vielzahl auch von „Anspielungen auf Leidensweg und Tod Jesu Christi". Neben diesen Elementen finden sich aber auch, wenngleich in deutlich geringerem Maße, Elemente des Vertrauens „auf die heilsame Wirkung von erinnernder Vergegenwärtigung" und der „Hoffnung auf befreienden Zuspruch" (215). Als thematische Schwerpunkte für ein zukünftiges Gespräch mit der Theologie hebt die Vf.in deshalb in ihren die Untersuchung abschließenden „Schlußlichtern" vor allem drei Gebiete hervor: die Rolle von „Erinnerung und Erzählung", die Reflexion über das Phänomen „Sprache" und die Thematik von „Schuld und Erlösung".

Die vorliegende Untersuchung schließt eine bislang weitgehend unbeachtet gebliebene Lücke im Forschungsbereich von Theologie und Literatur. Gerade das Werk Ingeborg Bachmanns ist voll von biblisch-theologischen Elementen, Anspielungen, Verfremdungen, deren analytische Aufschlüsselung ein großes Verdienst der Vf.in ist. In der kenntnisreichen Analyse des bachmannschen Gesamtwerkes unter dieser Perspektive leistet diese Arbeit zunächst also vor allem einen wichtigen Beitrag zur rein literaturwissenschaftlichen Bachmann-Forschung, die diese Aspekte häufig zu übersehen scheint. Vom Standpunkt des literaturtheologischen Dialogs freilich bleiben einige Desiderate offen, die im Folgenden nicht aus kritiksüchtiger Besserwisserei, sondern im solidarischen Ringen um eine weitere Beschäftigung mit Bachmanns Werk benannt werden sollen. Deshalb drei R ü c k f r a g e n an die Konzeption dieser Untersuchung, die gleichzeitig zukünftige Arbeitsfelder abstecken sollen.

Erste Frage: Die methodologische Entscheidung, vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – literarische Textbausteine und motivische Einzelelemente zu betrachten, ermöglicht einen guten synoptischen Überblick über die einzelnen Themen und Motivblöcke, verstellt aber andererseits den Blick auf das literarische Einzelkunstwerk als solches. Das Gedicht, das Hörspiel oder der Roman sind jedoch zunächst als in sich geschlossene Einheit konzipiert, in denen dann auch derartige Einzelelemente ihre spezifische Bedeutung erhalten. Würde nicht der Blick auf die jeweiligen Literaturwerke als solche dem eigentlich literarischen Anspruch besser gerecht, und könnte nicht das interessante Einzelelement vom jeweiligen Gesamtwerk her eindeutiger profiliert werden?

Zweite Frage: Die Vf.in trifft sehr bewußt und in aller wünschenswerten Klarheit die methodische Vorentscheidung, „die Person Ingeborg Bachmanns im Hintergrund stehen zu lassen" (47), also rein werkimmanent zu arbeiten und auf biographische Verweise und Einordnungen zu verzichten. Diese Entscheidung ist eine bewußte Gegenreaktion gegen einen überzogenen Biographismus, der eher die Person als das Werk in den Mittelpunkt des Interesses rückt oder zumindest das Werk stets von der Person her und auf die Person hin interpretiert. Gerade bei einem so hochkomplexen und schwierigen Lebenslauf wie dem der Bachmann könnte so in der Tat die Literatur selbst in den Hintergrund treten.

So berechtigt und sinnvoll die Entscheidung der Vf.in also einerseits ist, so bezahlt sie hierfür jedoch einen – vielleicht zu hohen – Preis. Denn um zu verstehen, warum die Autorin so und nicht anders mit den religiösen Elementen umgeht, woher sie die religiösen Elemente nimmt, die sie vorfindet und verfremdet, wäre eine Einbeziehung biographischer Informationen höchst aufschlußreich gewesen. Warum nicht von den Texten ausgehen und biographische Informationen zur Deutung hinzuziehen? Warum dieser werkimmanente Purismus? Die Vf.in hatte in ihrem Überblick zum literaturtheologischen Forschungsstand selbst erkannt, daß neben dem später von ihr intensiv erforschten „was" und dem „wie" der Rezeption biblisch-christlicher Elemente die „Frage nach dem Warum" (41) entscheidend ist. Also: Warum greift Bachmann auf bestimmte biblische Episoden oder kirchliche Sprachformen zurück? Wie interessant wäre hier ein Blick auf Bachmanns eigene religiöse Sozialisation gewesen, ihre eigene Haltung zu Christentum oder Judentum! Und wie spannend eine genaue Untersuchung der Dialektik von biographischem Hintergrund und tatsächlicher literarischer Realisation. Neben den imponierenden textanalytischen Ergebnissen der vorliegenden Arbeit hätte hier ein zusätzlicher Mehrwert an Erkenntnis erzielt werden können.

Und dritte Frage, die ohne Zweifel über das – aus arbeitstechnischer Abgrenzung auch berechtigte – selbstgesteckte Ziel der vorliegenden Untersuchung hinaus geht: Vor allem aus spezifisch theologischer Sicht hätten etwas schärfer profilierte Hinweise für ein wirkliches zukünftiges Gespräch zwischen Theologie und Literatur der Abrundung dieser Untersuchung gut getan. Ohne Frage tut die Theologie gut daran, auf die Literaten zu hören, sich zunächst vorbehaltlos auf sie einzulassen. Aber: Bleibt den TheologInnen letztlich nur eine nickende Zurkenntnisnahme des Befundes, oder wäre von dem geleisteten Befund her ein literaturtheologischer Dialog möglich, der sich nicht nur in konjunktivistisch formulierten Forderungen an eine abstrakt bleibende zukünftige Theologie erschöpft? Was also könnten TheologInnen von Bachmann lernen, was aber auch ihrerseits ins Gespräch einbringen? Wie könnte eine Theologie, die einerseits die Literatur, aber andererseits auch ihr eigenes unverzichtbares Wesen ernstnimmt, konkret aussehen?

Die vorliegende, vor allem im analytischen Teil vorzügliche Untersuchung lädt als wichtiger Baustein im Grenzgebiet von „Theologie und Literatur" dazu ein, hierüber weiter nachzudenken.

Koblenz Georg Langenhorst

Hartberger, Birgit: **Das biblische Ruth-Motiv** in deutschen lyrischen Gedichten des 20. Jahrhunderts. – Altenberge: Oros Verlag 1992. 426 S. (Münsteraner Theologische Abhandlungen), kart. DM 69,80

Das Aufgreifen biblischer Motive in der zeitgenössischen Literatur ist nur sehr unzureichend erforscht und wird in theologischen Bibeldeutungen weitgehend ignoriert. Die letzte systematische Untersuchungsreihe zur literarischen Bibelrezeption stammt aus den 30er Jahren und behandelt Stoffe oder Motive wie Judith, den ägyptischen Joseph oder Paulus. Darüber hinaus finden sich zwar manche einzelne Arbeiten oder Artikel, jedoch nur wenige systematische, methodisch reflektierte und im Hinblick auf theologische Fragestellungen relevante Untersuchungen.

Deshalb erfüllt die vorliegende – philologische, nicht theologische! – Arbeit ein dringendes Anliegen theologisch-literarischer Motivaufarbeitung, gerade auch weil mit Ruth die Spuren einer hinsichtlich der literarischen Rezeption bislang fast völlig ignorierten biblischen Gestalt aufgenommen werden. Ruth, neben Hiob die einzige nicht-jüdische Zentralgestalt der hebräischen Bibel nach dem Bundesschluß Gottes mit seinem Volk; Ruth, die treue und fürsorgende Schwiegertochter Noemis; Ruth, die umsichtig planende Ehefrau von Boas, die zur Stammutter Davids wird: Was interessiert die Literaten an dieser Figur, welche Elemente greifen sie auf, welche gestalten sie aus?

Die Autorin konzentriert sich zur Beantwortung dieser Fragen auf insgesamt 12 mit dem Ruth-Motiv verbundene deutschsprachige Gedichte aus der Feder wichtiger Gestalten der Literatur des 20. Jahrhunderts: je zwei Gedichte von Rose Ausländer, Gottfried Benn, Else Lasker-Schüler und Nelly Sachs, die Gedichtreihe „Noemi" von Yvan Goll, sowie Einzelgedichte von Paul Celan und Rainer Maria Rilke. Welche Bibelausdeutung erfolgt in den Gedichten dieser Autoren, „warum, mit welcher Absicht und welchem Ziel" (10), so die Ausgangsfragen dieser Untersuchung. Die Gedichte werden folglich nach einer äußerst knappen Charakterisierung des biblischen Motivs in einem ersten Durchgang einer intensiven literaturwissenschaftlich-textlichen Detailanalyse unterzogen. In einem zweiten Schritt werden sie daraufhin „auf dem Hintergrund der dichterisch individuellen Eigendiktion" (151) unter Einbeziehung biographischer und werkgeschichtlicher Informationen interpretierend gedeutet. Eine auswertende Zusammenfassung stellt die „unterschiedliche Verwendung der Motive" heraus, da in keinem der genannten Gedichte „der ganze Stoff zusammenhängend aufgegriffen bzw. zugrundegelegt" (265) wird.

Auffällig sei – so Hartberger – daß „alle Motive profaniert bzw. säkularisiert" (275) würden, da „keiner der Dichter" einen „religiösen Bezug" (270) aufgreife. Im Gegenteil, die genannten Dichter benützten den biblischen Stoff „als Steinbruch" für ihre „eigenen inhaltlichen Intentionen" (274). So werde hier (277) „Protest gegen Religion" (Rilke, Goll) artikuliert, Protest gegen „Bürgerlichkeit" (Benn, Celan), der Rückgriff auf Ruth erfolge „zur Übermittlung von Liebeserklärungen und -absagen" (Rilke, Lasker-Schüler, Benn), zur „kolorierenden Ausgestaltung" (Sachs), zur „Kolorierung naturgeschichtlicher Gedanken" (Benn), oder zur „Sinn-Findung sowie Sinn-Gebung" (Ausländer, Sachs). Eine diachrone Aufreihung der Gedichte fördert schließlich die Einsicht zu Tage, daß die „Signifikanz der Motive im Zeitverlauf immer mehr reduziert wird" (273), so daß das Ruth Motiv zu einem immer beliebiger werdenden „facettenreichen Topos" (278) geworden sei.

Die Autorin der vorliegenden Untersuchung ist promovierte Theologin, legt jedoch hiermit ihre zweite, philologische Dissertation vor. Vielleicht bemüht sie sich gerade deshalb, den Eindruck einer theologisch-germanistischen Dialogarbeit, einer fächerübergreifenden gegenseitigen Herausforderung, in dieser Arbeit zu vermeiden. Alle theologisch möglicherweise relevanten Fragen – die vom Untersuchungsgegenstand freilich vorgegeben sind – werden strikt ausgeblendet. Die Darstellung des biblischen Ruth-Buches – der Stoffvorlage! – etwa beschränkt sich auf wenig mehr als eine Textseite. Gerade weil der Ansatz der Erforschung biblischer Stoffe und Motive und das implizite Anliegen eines Brückenschlags von Literatur, Literaturwissenschaft und Theologie so wichtig sind, wird man jedoch um einige kritische Rückfragen bezüglich der Grundkonzeption dieser Arbeit nicht herumkommen. Die vorliegende Untersuchung erweist sich in mehreren Punkten als nur wenig zufriedenstellend. Vier wesentliche Desiderate bleiben hier unerfüllt.

Zum ersten fehlt bei aller methodologischen Reflexion ein Hinweis auf die spezifischen Eigenheiten eines biblischen Stoffes. Zahlreiche und umfangreiche Spezialstudien von K.-J. Kuschel, D. Mieth und vielen anderen haben sich in den letzten 20 Jahren dem literaturtheologischen Dialog gewidmet und methodologische Prinzipien und Möglichkeiten diskutiert. Auch wenn hier eine germanistische Arbeit vorliegt, so ist angesichts des Gegenstandes zumindest eine Kenntnisnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes im Grenzbereich von Theologie und Literatur hinsichtlich methodologischer Prinzipien Voraussetzung.

Zweite Rückfrage: Nirgendwo begründet die Autorin die Auswahl gerade dieser zwölf Gedichte. Hier finden sich formal völlig verschiedene Anwendungen des Ruth-Motivs. Einige Gedichte sind direkt Ruth gewidmet, andere Gedichte Nebenfiguren des biblischen Ruthbuches wie Noemi oder Boas, wieder andere zitieren Ruth nur völlig am Rande. Dieser formale Unterschied zieht aber interpretative Konsequenzen nach sich, die den Versuch einer synoptischen Motiventwicklung anhand dieser Texte erschweren. Und warum gerade diese Texte? Hartberger erweckt den Eindruck, als gäbe es zu dem Thema nur gerade diese zwölf. Selbst eine nur oberflächliche Nachprüfung führt aber zu weiteren relevanten Texten, von denen zumindest das Gedicht von Franz Werfel „Ruths Worte", Schalom Ben-Chorins in den dreißiger Jahren noch unter seinem Geburtsnamen Fritz Rosenthal veröffentlichte Gedichte „Ruth"/ „Ruths Schlaflied" und das Ruth-Gedicht „Lichtgehörn am Tor von morgen" des christlichen Lyrikers Drutmar Cremer von 1984 unbedingt hätten miteinbezogen, einige unbekanntere Gedichte wie Ernst Waldingers „Randzeichungen zum Buch Ruth", das epischballadeske Gedicht „Das Buch Ruth" von Otto Hermann Hartleben oder das „Ruth"-Gedicht des in Israel lebenden, deutsch dichtenden Leopold Marx zumindest erwähnt werden müssen. Und auch wenigstens Hinweise auf die zwar gattungsmäßig bewußt ausgegrenzten neueren Romane über „Ruth", wie Hanns Cibulkas „Das Buch Ruth" von 1978 oder den 1990 auf deutsch erschienenen Roman „Ruth" des Amerikaners Frank G. Slaughter wären wünschenswert gewesen. So bleibt der Eindruck nachlässiger Literaturerfassung. Alle Gesamturteile Hartbergers bezüglich der Motiventwicklung sind von hierher jedoch fragwürdig.

Die Autorin der Untersuchung widmet sich den einzelnen Gedichten in zwei getrennten Zugängen. Zunächst werden alle Gedichte textkritisch in alle Einzelheiten hinein analysiert. Erst im zweiten Durchgang wird dann interpretiert, ausgelegt, kontextuell und biographisch zurückgebunden. Diese nur schwer nachvollziehbare Zweiteilung erschwert die konkrete Würdigung und das Verständnis der Einzeltexte. So sehr die Autorin im ersten Duchgang die souveräne Beherrschung der literaturwissenschaftlich-immanenten Gedichtananlyse in allen Einzelheiten verdeutlicht, so schwer wird gleichzeitig der Zugang auf die konkrete Deutung. So sinnvoll das Grundprinzip der biographisch-kontextuellen Interpretation ist, so sehr wird doch letztlich nicht in aller Tiefenschärfe deutlich, was die Dichter gerade am Ruth-Motiv reizt, warum und wie die Dichter gerade auf Ruth zurückgreifen.

„Der dichterische Rückgriff der behandelten Autoren auf das Ruth-Buch bedeutet insgesamt eine literarische Reverenz an den allgemein menschlichen Inhalt dieses Buches" (278) – mit diesem Resümee endet die Untersuchung. Ist neben dieser Feststellung und der Erkenntnis, daß diese Texte „insgesamt die Bibelsäkularisation" wiederspiegeln, nicht mehr zu sagen? Erschöpft sich also der Erkenntniswert dieser Arbeit in einer literaturwissenschaftlichen Dokumentation? Wenn dies das Interesse der Autorin gewesen sein sollte, so wiegt die grob lückenhafte Erfassung des Textkorpus um so schwerer.

Die vorliegende Untersuchung belegt insgesamt die Schwierigkeiten einer fächerübergreifenden Arbeit, konkret: einer literaturwissenschaftlichen Untersuchung, welche die in der Themenstellung implizit mitgegebene theologische Dimension ausblendet. Ohne einen detaillierten Blick sowohl auf das biblische Buch selbst als auch auf die Entwicklungsstufen seiner Auslegungstradition wird letztlich nicht ersichtlich, warum die Dichter auf Ruth zurückgreifen, vor dem Hintergrund welcher Auslegungstraditionen und –stereotypen sie ihre eigene Deutung profilieren. Gerade die jüdischen Dichter waren etwa mit kabbalistischer Bibelauslegung vertraut. Eine genaue Auseinandersetzung mit den von hierher wahrscheinlichen Vorgaben erfolgt jedoch nicht. Nur so würde aber eine in den Gedichten belegbare Selbst-, Situations- oder Zeitdeutung erkennbar, die im Rückgriff auf das biblische Ruth-Motiv ihre Sinnschärfe bekommt. Diese Untersuchung präsentiert sich somit als eine Einladung an Theologen, ihrerseits in Auseinandersetzung mit dem literaturwissenschaftlich gut aufbereiteten Material das Ihre zu sagen. In einem derartigen Dialog zwischen Exegese, Literaturwissenschaft und Rezeptionsforschung könnte das Buch Ruth neu als immer wieder aktueller Grundtext der Bibel aufscheinen.

Koblenz Georg Langenhorst

Wenn du deinem Gott begegnest. Erzählungen über Sich-Finden-Lassen, Suchen und Glauben, hg. v. Eleonore Beck / Josef Hoben. – Ostfildern: Schwabenverlag 1992. 255 S., kart. DM 28,00

„Wenn du deinem Gott begegnest" – unter diesem Titel haben die Tübinger Theologin Eleonore Beck und der Konstanzer Literaturwissenschaftler Josef Hoben einen bemerkenswerten Sammelband zusammengestellt. Er enthält über sechzig Gedichte und Auszüge aus erzählenden Werken, die alle in der einen oder anderen Weise um ein unerschöpfliches Thema kreisen: die Erfahrungen, die der Mensch mit Gott und mit dem Glauben macht. Denn um Gott kommt niemand herum. „Er ist, da niemals in ihrer Geschichte die Menschheit ernsthaft auf ihn verzichten konnte, eine anthropologische Konstante", nicht nur für die Gläubigen, sondern „auch für bekennende Atheisten" (Josef Hoben im Vorwort, S. 10).

Der Bogen der Autoren, die zu Wort kommen, ist weit gespannt. Auf der einen Seite enthält die Sammlung Ausschnitte aus den Werken der Nobelpreisträger Hermann Hesse, Alexander Solschenizyn und Heinrich Böll und von anderen Klassikern der Weltliteratur. Auf der anderen Seite sind auch weniger bekannte, aber deshalb nicht weniger lesenswerte Schriftsteller aus der jüngeren Generation vertreten. Der Schwerpunkt liegt auf der deutschsprachigen Literatur des 20. Jh.s. Darüber hinaus sind mehrere Texte aus früheren Jh.en und von fremdsprachigen Autoren aufgenommen worden.

Die Werkauszüge sind thematisch in zehn Kap. geordnet, die die ganze Vielschichtigkeit des nicht immer einfachen Verhältnisses des Menschen zu Gott widerspiegeln. Beispiele sind „Kinderglaube", „Begegnungen" und „Zwiegespräche", aber auch „Herausforderungen" und „Zufügungen".

Ein kenntnisreiches und informatives Vorwort von Josef Hoben, ein Epilog von Eleonore Beck und ein solides biographisches Verzeichnis der Autoren runden den Band ab.

Für Literaturfreunde ist er eine Fundgrube. Und die mehr psychologisch interessierten Leser, die Aufschluß über die unterschiedlichen Arten des Gotteserlebnisses suchen, werden von den Dichtern und Schriftstellern mindestens genauso viel lernen können wie aus den Lehrbüchern der Psychologie.

Konstanz Siegfried Uhl

Theologische Literatur

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

Allgemeines

Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter. Festschrift für Heinz Schreckenberg, hg. v. Dietrich-Alex Koch / Hermann Lichtenberger unter Mitarbeit von Karina und Thomas Lehnardt. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1993. 400 S. (Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum, 1) ISBN 3-525-54200-3: S. 9–19: Amir, Yehoshua: Monotheistische Korrekturen heidnischer Texte; S. 21–39: Aschoff, Diethard: Die Judenverfolgung des Jahres 1350 in der älteren westfälischen Geschichtsschreibung; S. 41–49: Baumann, Arnulf H.: Fasttage in der Darstellung des Josephus; S. 51–92: Bunte, Wolfgang: Jacob von Maerlant und die Juden; S. 93–121: Feldman, Louis H.: The Jewish source of Peter Comestor's commentary on Genesis in his Historia Scholastica; S. 123–132: Goßmann, Hans Christoph: Metamorphosen eines Dämons. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte von Ex 4,24–26; S. 133–162: Güting, Eberhard: Amen, Eulogie, Doxologie. Eine textkritische Untersuchung; S. 163–181: Hüttenmeister, Frowald G. : „Synagoge" und „Proseuche" bei Josephus und in anderen antiken Quellen; S. 183–213: Kampling, Rainer: Eine auslegungsgeschichtliche Skizze zu 1 Thess 2,14–16; S. 215–244: Koch, Dietrich-Alex: Die Überlieferung und Verwendung der Septuaginta im ersten nachchristlichen Jahrhundert. Aspekte der neueren Septuagintaforschung und deren Bedeutung für die neutestamentliche Exegese; S. 245–261: Lichtenberger, Hermann: Josephus und Paulus in Rom. Juden und Christen in Rom zur Zeit Neros; S. 263–270: Lindner, Helgo: Johannes Hyrkan und der reiche Jüngling. Scheitern an der Einlaßbedingung bei den Pharisäern und in der Jesustradition (Ant 13,291 und Mt 19,21); S. 271–292: Maser, Peter: Synagoge und Ekklesia. Erwägungen zur Frühgeschichte des Kirchenbaus; S. 293–302: Mayer, Günter: Die herrscherliche Titulatur Gottes bei Philo von Alexandria; S. 303–311: Medina-Lechtenberg, Rachel / Berger, Paul Richard: Eine späte Theodotion-Tradition vom Danielbuch? ; S. 313–333: Oppenheimer, Aharon: Nehardea und Nisibis bei Josephus (Ant 18); S. 335–345: Pilhofer, Peter: Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs; S. 347–364: Stemberger, Günter: Hieronymus und die Juden seiner Zeit; S. 365–394: Tilly, Heinz-Peter: Der ‚Diskurs' als funktionale Form im Talmud Yerushalmi. Versuch einer formanalytischen Diskursbeschreibung; S. 395–400: Bibliographie Heinz Schreckenberg 1959–1991.

Heil durch Erfahrung und Erkenntnis. Die Herausforderung von Gnosis und Esoterik für das frühe Christentum und seine Gegenwart, hg. v. Hermann Kochanek. – 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 Kulten; S. 25–38: Zeller, Dieter: Erlösung durch Außersich-Sein. Reinigung und Lösung vom Leibe. Von den Dionysosmysterien über die Orphik zur Gnosis; S. 39–51: Kehl, Alois: Mithrasmysterien und Christentum; S. 53–70: Rivinius, Karl Josef: 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: Mystagogie – eine bleibende Herausforderung für Kirche und Theologie. Aspekte und Elemente einer mystagogischen Seelsorge und Pastoral.

Fundamentaltheologie/Dogmatik

Heute glauben. Zwischen Dogma, Symbol und Geschichte. Mit Beiträgen von Bernd Jochen Hilberath, Karl-Josef Kuschel und Hansjürgen Verweyen, hg. v. der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg. – Düsseldorf: Patmos 1993. 103 S. (Freiburger Akademieschriften, 7) ISBN 3-491-77942-1: S. 7–27: Hilberath, Bernd Jochen: Einfach glauben oder kompliziert interpretieren? Hinweise zum symbolischen und geschichtlichen Charakter von Glaubensaussagen; S. 28–70: Kuschel, Karl-Josef: Gottessohn von Ewigkeit. Jüdische Wurzeln – christliche Entfaltung – existentielle Bedeutung; S. 71–88: Verweyen, Hansjürgen: Der Glaube an die Auferstehung. Fragen zur „Verherrlichung" Christi; S. 89–102: Hilberath, Bernd Jochen: Die Eucharistie – ihr Ursprung und ihre symbolische Präsentation im Wandel der Geschichte.

Der eine Gott in vielen Kulturen. Inkulturation und christliche Gottesvorstellung [Gotthold Hasenhüttl zum sechzigsten Geburtstag], hg. v. Konrad Hilpert / Karl-Heinz Ohlig. – Zürich: Benziger 1993. 424 S. ISBN 3-545-24114-9: S. 13–32: Hilpert, Konrad: Inkulturation. Anspruch und Legitimation einer theologischen Kategorie; S. 35–58: Ohlig, Karl-Heinz: Kultur und Gottesglauben. Entstehung, Wandlungen und Zäsuren der Gottesvorstellungen in der Religionsgeschichte; S. 59–70: Görg, Manfred: Monotheismus in Israel. Rückschau und Genese; S. 71–84: Ohlig, Karl-Heinz: Die trinitarische Komplizierung. Zur Inkulturation des biblischen Gottes in altkirchlicher Zeit; S. 85–104: Feld, Helmut: Das Zeitalter des Zweifels. Erwägungen zum Gottes- und Weltbild im Hochmittelalter; S. 105–113: Müller, Werner: Latente Präsenz. Ein Versuch über den „Ort" Gottes in der Frühen Neuzeit; S. 115–123: Ganoczy, Alexandre: Trinität – vom Heiligen Geist her reflektiert. Eine Skizze; S. 127–140: Theis, Robert: Kants Transformation der Ontotheologie. Über die Möglichkeit einer philosophischen Theologie im Schatten des Kritizismus; S. 141–152: Hummel, Gert: Die Säkularität Gottes. Zur Herausforderung der Theologie in der Postmoderne; S. 153–165: Jeanrond, Werner G.: Das Fragen nach Gott im westlichen Christentum der Gegenwart; S. 169–200: D'Sa, Francis X.: Gott: Prinzip oder Person? Gottesbegriff im Werden der indisch-christlichen Theologie; S. 201–214: Meier, Erhard: Die Aufhebung der Zweiheit und die christliche Gottesvorstellung. Inkulturation in Begegnung mit dem Buddhismus; S. 215–232: Immoos, Thomas: Die Harfe, die von selber tönt. Überlegungen zur Inkulturation in Japan; S. 233–246: Hsiao-Chih, Johannes Sun: Die chinesischen Begriffe „Tian", „Dao" und der christliche Gott. Überlegungen zu Inkulturationsversuchen in die chinesische Tradition; S. 247–257: Bujo, Bénézet: Gottesvorstellung in der afrikanischen Tradition und ihre Fortführung im Christentum; S. 259–276: Küng, Hans: Lateinamerika als Herausforderung. Zum Problem der Inkulturation des Christentums; S. 277–287: Greinacher, Norbert: Der Gott der kleinen Leute; S. 289–314: Rosner, Enrique: Indianische Gottesvorstellungen; S. 317–328: Figl, Johann: Gibt es eine transkulturelle Einheit der verschiedenen Gottesvorstellungen? Universalreligiöses Selbstverständnis und religionsphilosophische Deutung; S. 329–337: Pauly, Wolfgang: Vom Atmen der Seele. Prolegomenon zu einer Theologie des Gebetes in der Moderne; S. 339–351: Nolte, Josef: In Gottes Namen von Kunst reden. Über den theologischen Horizont ästhetischer Kategorien und den ästhetischen Mehrwert theologischer Rede; S. 353–365: Jochum, Herbert: Gottesglaube nach Auschwitz. Jüdische Antwortversuche; S. 367–380: Höver, Gerhard: Das „Recht auf Entwicklung". Eine ethische Herausforderung für die Frage nach Gott.

Vazhakoottathil, John Antony Theodore: Thomas Merton's mystical quest for the union with god. – St. Ottilien: EOS 1993. 399 S. (Dissertationen: Theologische Reihe, 63) ISBN: 3-88096-763-6 (München, Univ., Diss., 1992).

Ética e Metafísica, hg. v. C. Mendes / J. Etienne Filho / H. C. de Lima Vaz / C. A. Ramos / L. Avritzer / L. E. Soares / U. Arantes. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. S. 163–307 (Síntese 61 – 1993), ISSN 0103-4332: S. 163–172: Mendes, Candido: Leonel Franca, a disciplina da verdade;

S. 173–180: Filho, Joâo Etienne: Memórias de um secretário do Dr. Alceu; S. 181–197: Lima Vaz, H. C. de: Platâo revisitado. Ética e Metafísica nas origens platônicas; S. 199–218: Aquino, Marcelo F. de: Metafísica da subjetividade e linguagem – I; S. 219–233: Ramos, Cesar Augusto: A dialética da vontade livre segundo categorías lógico-conceituias na Introduçâo à Filosofia do Direito de Hegel; S. 235–256: Avritzer, Leonardo: Reflexôes críticas sobre o conceito de poder em Habermas; S. 257–266: Soares, Luiz Eduardo: O Lugar do sofrimento humano no pensamento político moderno; S. 267–276: Arantes, Urias: Em busca da modernidade política. História e política em Kant.

Judaísmo e Filosofia, hg. v. U. Vázquez / W. S. Wurzburger / W. Kluback / C. Casalone / W. I. Rehfeld / C. A. Ribeiro do Nascimento / J. L. Fiori / V. Chacon. – Sao Paulo: Síntese Nova Fase 1993. S. 311–348 (Síntese 62 – 1993), ISSN 0103–4332: S. 311–313: Vázquez, Ulpiano: Filosofia e Judaísmo; S. 315–322: Wurzburger, Walter S.: A posiçâo central da virtude ética em Maimônides; S. 323–339: Kluback, William: Martin Buber: um exilado na terra de Israel; S. 341–354: Casalone, Carlo: Levinas: Ética e filosofia no pensamento pós-moderno; S. 355–364: Rehfeld, Walter Israel: O princípio da esperança: das profecias bíblicas ao neomarxistas; S. 365–385: Ribeiro do Nascimento, Carlos Arthur: A prudência segundo Santo Tomás de Aquino; S. 384–402: Fiori, Jose Luis: Sobre a „crise contemporânea“: uma nota perplexa; S. 403–408: Chacon, Vamireh: A existencialidade em Wittgenstein.

Christ, Church and Society. Essays on John Baillie and Donald Baillie, hg. v. David Fergusson. – Edinburgh: T & T Clark 1993. 300 S., Ln. 19,95 ISBN 0–567–09617–3: S. 3–37: Cheyne, Alec C.: The Baillie Brothers: A Biographical Introduction; S. 41–64: Anderson, Ray S.: Faith, Doubt and Moral Commitment: An Analysis of D. M. Baillie's *Faith in God*; S. 65–85: Hall, George B.: D. M. Baillie: A Theology of Paradox; S. 87–113: McIntyre, John: The Christology of Donald Baillie in Perspective; S. 115–121: MacKinnon, Donald M.: Reflections on Donald Baillie's Treatment of Atonement; S. 123–153: Fergusson, David A. S.: John Baillie: Orthodox Liberal; S. 155–169: Newlands, George M.: The Sense of the Presence of God; S. 173–198: Cheyne, Alec C.: The Baillies' Churchmanship; S. 199–219: Clements, Keith W.: John Baillie and 'The Moot'; S. 221–233: Forrester, Duncan B.: God's Will In A Time of Crisis: John Baillie as a Social Theologian; S. 235–249: Whyte, James A.: Church and Society in the Thought of John Baillie; S. 253–261: Torrance, Thomas F.: John Baillie and Prayer; S. 263–267: Lusk, John C.: John Baillie – As a student saw him; S. 269–272: Hendry, George S.: John Baillie on Eternal Life; S. 273–280: Lochman, Jan Milic: Donald M. Baillie – A Witness to Grace; S. 281–287: Macdonald, Murdo Ewan: D. M. Baillie – As a student saw him.

Luukkanen, Tarja-Liisa: In Quest of Certainty. Axel Granfelt's theological epistemology- Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft 1993. 217 S. (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 29) ISBN: 951–9047–32–8

Soneson, Jerome Paul: Pragmatism and Pluralism. John Dewey's Significance for Theology. – Minneapolis MN: Fortress Press 1992. xvii, 198 S. (Harvard Dissertations in Religion, 30) ISBN: 0–8006–7086–8.

Neuhaus, Gerd: Theodizee – Abbruch oder Anstoß des Glaubens. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 365, kart DM 68,00 (Bochum, Univ., Habil.-Schrift, 1992) ISBN: 3–451–23237–5.

Ericson, Victoria Lee: Where Silence Speaks: Feminism, Social Theory, and Religion. – Minneapolis: Fortress Press 1993. XIX, 219 S. ISBN: 08006–2635–4.

Buse, Gunhild: Macht – Moral – Weiblichkeit. Eine feministisch-theolgische Auseinandersetzung mit Carol Gillingan und Frigga Haug. – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 125 S., kart DM 28,80 ISBN: 3–7867–1723–0.

Kleines Credo für Verunsicherte, hg. v. Norbert Kutschki / Jürgen Hoeren. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 143 S. ISBN: 3–451–23245–6: S. 9–23: Küng, Hans: Können wir heute noch begründet an Gott glauben? – „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erden“; S. 25–50: Kuschel, Karl-Josef: Jesus, ein göttlicher Mensch, ein menschlicher Gott? – Was heißt: „Ich glaube an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, aus dem Vater geboren vor aller Zeit“?; S. 51–68: Beinert, Wolfgang: Maria – Zeichen der allgemeinen christlichen Verunsicherung? – „... geboren von Maria, der Jungfrau“; S. 69–85: Kasper, Walter: Wes Geistes Kind sind wir? – „Ich glaube an den Heiligen Geist“; S. 87–101: Fries, Heinrich: Kirche: Licht auf dem Berg oder Stolperstein? – „Ich glaube an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“; S. 103–119: Gründel, Johannes: Jeder bedarf des Trostes und der Vergebung – „Ich glaube an die Vergebung der Sünden“; S. 121–140: Ratzinger, Joseph: Damit Gott alles in allem sei und alles Leid ein Ende habe – „Ich glaube die Auferstehung“.

Prades, Javier: „Deus specialiter est in Sanctis per Gratiam.“ El misterio de la inhabitacion de la Trinitad en los escritos de Santo Tomás. – Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana 1993. S. XXXIV, 486 (Analecta Gregoriana, Vol. 261. Series Facultatis Theologie, sectio B, n. 87), kart L 59.000 ISBN: 88–7652–651–X (Rom, Pont. Univ. Gregoriana, Diss.).

Panikkar, Raimon: Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung. – München: Kösel 1993 (The Trinity and the Religious). 115 S., geb DM 29,80 ISBN: 3–466–20378–3.

Der Heilige Geist. (Pneumatologie). Bearb. v. Gerhard Ludwig Müller. – Graz, Wien, Köln: Styria 1993. 125 S. (Texte zur Theologie. Dogmatik, 7,2), kart öS 298,00 / DM 39,80 ISBN: 3–222–12095–1.

Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hg. v. Herrmann Kochanek. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1992. 288 S., kart DM 46,00 ISBN: 3–451–22866–1: S. 12–32: Gächter, Othmar: Wiedergeburt im Hinduismus; S. 33–45: Wesolowski, Zbigniew; SVD: Reinkarnation im Buddhismus; S. 46–62: Klimkeit, Hans-Joachim: Auferstehungsglaube im Parsismus; S. 63–84: Schmitz, Rolf: Jenseitsvorstellungen im Judentum; S. 85–97: Piepke, Joachim G.: Auferstehungsglaube im Christentum; S. 100–118: Hummel, Reinhart: Reinkarnation statt Schöpfungsglaube. Zu Rudolf Steiners und L. Ron Hubbards Entwürfen; S. 119–133: Hemminger, Hansjörg: Reinkarnationstherapie – kritisch betrachtet; S. 134–158: Mischo, Johannes: Methodenprobleme der empirischen Reinkarantionsforschung; S. 159–180: Mischo, Johannes: Empirische Reinkarnationsforschung aus sozialpsychologischer und parapsychologischer Sicht; S. 181–193: Wichmann, Jörg: Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik; S. 196–212: Zulehner, Paul Michael: Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen; S. 213–226: Splett, Jörg: End-Gültigkeit. Zum Ernst des Todes aus der Sicht christlicher Philosohpie; S. 227–247: Krieg, Gustav A.: Das Problem der christlichen Auferstehungspredigt in der neuzeitlichen Lebenswelt; S. 248–262: Waldenfels, Hans: Auferstehung, Reinkarnation, Nichts? Der Mensch auf der Suche nach seiner Zukunft; S. 263–284: Nocke, Franz-Josef: Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung? Einige Überlegungen aus der Sicht systematischer Theologie.

Vorgrimler, Herbert: Geschichte der Hölle. – München: Wilhelm Fink 1993. 472 S., Ln DM 68,00 ISBN: 3–7705–2848–4.

Religionswissenschaft

Zehner, Joachim: Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht. – Gütersloh: Gerd Mohn 1992. 323 S. (Studien zum Verstehen fremder Religionen, 3), kart DM 78,00 ISBN: 3–579–01785–3.

Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen Bd 1, [hg. v. Ludwig Hagemann / Peter Heine /Adel Theodor Khoury / Konrad Meisig / Ernst Pulsfort / Gerhard Sauter]. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 180 S., kart DM 48,00 ISBN: 3–451–23267–7: S. 9–17: Khoury, Adel Theodor: Das islamische Rechtssystem – Ein wichtiges Teilproblem im Zusammenhang mit Integrationsfragen; S. 18–36: Hagemann, Ludwig: Islamische Minderheiten in der Bundesrepublik Deutschland – Probleme und Anforderungen; S. 37–48: Heine, Peter: Rechtsgelehrte und Heilige – Zum Verhältnis von Hochislam und Volksislam; S. 49–71: Pulsfort, Ernst: Steckt der interreligiöse Dialog in der Sackgasse? Bemerkungen zur Notwendigkeit einer neuen Standortbestimmung am Beispiel katholischer Ashrams in Indien; S. 72–89: Meisig, Konrad: Buddhismus und Wunderglaube; S. 90–117: Boland, M. / Wessel, U.: Indische Spiritualität und griechischer Logos – Ein Gegensatz?; S. 118–144: Collani, C. von: Johann Adam Schall von Bell S.J. – Missionar und Astronom in China; S. 145–148: Pulsfort, Ernst: Studientagung der bayerischen missions- und religionswissenschaftlichen Institute; S. 148–150: Pulsfort, Ernst: CEC/CCEE Conference „The Presence of Muslims and the Theological Formation of Pastoral Co-Workers“.

Grabner-Haider, Anton: Kritische Anthropologie. – Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1993. 371 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 29), kart DM 64,80 ISBN: 3–429–01523–5 / 3–89375–082–7.

Zirker, Hans: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderung. – Düsseldorf: Patmos 1993. 368 S., kart DM 49,80 ISBN: 3–491–77937–5.

Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, hg. v. Johannes Schwartländer. – Mainz / München: M. Grünewald / Chr. Kaiser 1993. 474 S. (Forum Weltkirche, 2), kart DM 64,00 ISBN: 3–7867–1392–8: S. 13–49: Schwartländer, Johannes: Einleitung; Erster Teil: Referate: S. 53–71: Talbi: Johannes: Religionsfreiheit – eine muslimische Perspektive; S. 72–92: Luf, Gerhard: Die religiöse Freiheit und der Rechtscharakter der Menschenrechte; S. 93–118: Charfi, Mohamed: Die Menschenrechte im Bezugsfeld von Religion, Recht und Staat in den islamischen Ländern; S. 119–134: Potz, Richard: Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition; S. 135–146: Potz, Richard: Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich; S. 147–178: Mumcu, Ahmet: Religionsfreiheit in der Türkei – Geschichte und Gegenwart; S. 179–209: Wielandt, Rotraud: Menschenwürde und Freiheit in der Reflexion zeitgenössischer muslimischer Denker; S. 210–229: Kasper, Walter: Religionsfreiheit als theologisches Problem; S. 230–241: Honecker, Martin: Zur geschichtlichen Ausdifferenzierung der Religionsfreiheit im reformatorischen Raum; S. 242–260: Talbi, Mohamed: Religionsfreiheit – Recht des Menschen oder Berufung des Menschen?; S. 261–293: Merks, Karl-Wilhelm: Religionsfreiheit als Forderung der Rechtsordnung; S. 294–315: Arkoun, Mohammed: Die Frage nach dem Staat am islamischen Beispiel; Zweiter Teil: Ergänzende Beiträge aus der Diskussion: S. 319–346: Bielefeldt, Heiner: Einführung; S. 347–379: Menschenrechte als modernes Welt-Ethos. Aspekte der Moderne: Säkularität, Geschichtlichkeit, Freiheitsethos; S. 380–417: Deutungen von Recht und Staat im Orient und Okzident. Das Problem der sharia – Zum Ethos der Demokratie; S. 418–470: Zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit. Rechtliche Gestalt und religiöse Bedeutung; S. 471–474: Autorenspiegel.

Das Ethos der Weltreligionen, hg. v. Adel Theodor Khoury – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Herder / Spektrum Bd. 4166), kart DM 16,80

ISBN: 3-451-04166-9: S. 7-13: KHOURY, Adel Theodor: Ökumene der Religionen – Hoffnung für die Menschheit; S. 14-46: PULSFORT, Ernst: Das Ethos des Hinduismus; S. 47-74: GERLITZ, Peter: Das Ethos des Buddhismus; S. 75-117: MALEK, Roman: Das Ethos des Konfuzianismus und Daoismus; S. 118-148: VETTER, Dieter: Das Ethos des Judentums; S. 149-173: FURGER, Franz: Das Ethos des Christentums; S. 174-208: KHOURY, Adel Theodor: Das Ethos des Islams.

Recht auf Leben, Recht auf Töten. Ein Kulturvergleich, hg. v. Bernhard Mensen. – Sankt Augustin: Steyler 1992. 162 S. (Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, 15 [Vortragsreihe 1991/92]) ISBN: 3-8050-0307-2: S. 9-58: SCHOTT, Rüdiger: Die Verfügung über Leben und Tod in traditionellen afrikanischen Gesellschaften; S. 59-78: STÖHR, Waldemar: Leben und Töten in der Vorstellung altindonesischer Völker; S. 79-94: KHOURY, Adel Theodor: Recht auf Leben – Recht auf Töten aus der Sicht des Islams; S. 95-124: MICHAELS, Axel: Recht auf Leben und Selbsttötung in Indien; S. 125-131: MÜNZEL, Mark: Gibt es den Begriff des Mordens bei südamerikanischen Waldindianern?; S. 133-154: NAGEL, Ernst-Josef: Lebensschutz und Tötungsrecht in der abendländischen Tradition.

MOOREN, Thomas: Purusha – oder der messerscharfe Weg zum Selbst. Selbst und Selbstfindung in islamischer und hinduistischer Mystik. Würzburg / Altenberge: Echter / Oros 1993. 195 S. (Religionswissenschaftliche Studien, 31), kart DM 39,80 ISBN: 3-429-01561-8 / 3-89375-083-5.

HANG, Thaddaeus T'ui-Chieh: Das kosmische Jen. Die Begegnung von Christentum und Konfuzianismus. – Frankfurt: IKO-Verlag 1993. 164 S. (Theologie interkulturell, 7) ISBN: 3-88939-370-5.

Philosophie

Jahrbuch des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover 1992/1993, hg. v. Peter Koslowski, Reinhard Löw und Richard Schenk. – Hildesheim: Bernward 1992. (Philosophie und Religion. Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, 7) 315 S. ISBN: 3-87065-739-1: S. 11-44: SCHENK, Richard: Praktische Unwahrheit und Metaphysik; S. 45-70: BUCHHEIM, Thomas: Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen. Zu Schellings später philosophischer Einsicht; S. 71-90: SCHICK, Friedrike: Was heißt: Der Nous regiert die Welt? Überlegungen zum Verhältnis von Logik und Metaphysik in Hegels Logik; S. 91-101: KOHSAKA, Shiro: Die Rezeption des deutschen Idealismus in Japan; S. 102-120: KIBLE, Brigitte: Substanz und Person bei Thomas von Aquin; S. 121-142: SCHÜTZE, Lorenz: Person und Interesse. Neuzeitliche Voraussetzungen der Debatte über Euthanasie; S. 143-173: LÖW, Reinhard: Überrascht von Freude; S. 174-192: NICKL, Peter: Bemerkungen zu einem vergessenen Begriff; S. 193-215: REHG, William: Das Gerechte und das Gute in der Diskursethik; S. 216-235: KOSLOWSKI, Peter: Ethik und Religion als Korrektiv der Wirtschaft; S. 239-241: Kurze Darstellung des Forschungsinstituts; S. 242-247: KOSLOWSKI, Peter: Geschwisterliche Ergänzungsfähigkeit von Philosophie und Theologie; S. 248-255: SCHENK, Richard: Theologische Überlegungen zum Sinn eines philosophischen Forschungsinstituts in kirchlicher Trägerschaft; S. 256-257: Ergänzung des Collegium Philosophicum; S. 258-261: „Freitagskreis" – Freundeskreis des Forschungsinstituts für Philosophie; S. 265-308: Jahresbericht 1991/92; S. 311-315: Organe und wissenschaftliche Einrichtungen des Forschungsinstituts.

BARBOUR, Hugh Christopher: The Byzantine Thomism of Gennadios Scholarios and His Translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas. – Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso / Libreria Editrice Vaticana 1993. 125 S. (Studi Tomistici, 53), kart Lit 30.000.

BLANKERTZ, Stefan: Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie. – Köln: EHP 1993. 152 ISBN: 3-926176-57-1.

HUIZING, Klaas: Das erlesene Gesicht. Vorschule einer physiognomischen Theologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn. 240 S., geb DM 68,00 ISBN: 3-579-00279-1.

O'DONOHUE, John: Person als Vermittlung. Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels „Phänomenologie des Geistes". – Mainz: Matthias-Grünewald 1993. 491 S. (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, 4), kart DM 62,00 ISBN: 3-7867-1625-0 (Tübingen, Univ., Diss., 1990).

MUSCHALEK, Georg: Verlust der Gewißheit. – Eitensheim bei Ingolstadt: Paul van Seth 1993. 106 S. (Bild und Gleichnis, 1), kart DM 17,80 ISBN: 3-927057-02-9

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. habil. Edmund Arens, Diesterwegstr. 23, D-60594 Frankfurt 70; Prof. Dr. Joachim Becker, Kardinal-von-Galen-Str. 3, D-59368 Werne; Prof. Dr. Remigius Bäumer, Mattenweg 2, D-79199 Kirchzarten; Dr. Jean Clam, Am Rittergut 1, D-33013 Barsighausen-Stemmen; Prof. Dr. Frank Crüsemann, Deckertstr. 67, D-33617 Bielefeld; Dr. Basilius Doppelfeld, Abtei, D-97359 Münsterschwarzach; Dr. Wolfgang Gantke, Fritz-Schröder-Ufer 36, D-53111 Bonn; Prof. Dr. Jochen Hilberath, Univ. Tübingen, Kath.-Theol. Sem., Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Prof. Dr. William J. Hoye, Inst. f. Lehrerausbildung, Scharnhorststr. 103, D-48151 Münster; Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Widerholdstr. 14, D-78224 Singen; Dr. Georg Langenhorst, Kapellenstr. 21 D-56073 Koblenz; Dr. Karl Josef Lesch, An der Unlandsbäke 7, D-49393 Lohne; Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rehwiese 38, D-33617 Bielefeld; Büker, Markus, Universität Freiburg Schweiz, Institut für Pastoraltheologie, Miséricorde, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Norbert Mette, Universität Gesamthochschule Paderborn, FB 1, Philosophie, Geschichte, Postfach 16 21, D-33098 Paderborn; Dr. Werner Promper, Rue Crapaurue, 71- Bte 4, B-4800 Verviers; Dr. Reinhard Rieger, Birkenstr. 7, D-72072 Tübingen; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-53757 Sankt Augustin; Dr. Günter Rieße, Dreikönigenstr. 24, D-53343 Wachtberg-Oberbachem; Prof. Dr. Ralph Sauer, Univ. Osnabrück/Abt. Vechta, Oldenburger Str. 10a, D-49377 Vechta; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Albweg 7, D-72077 Tübingen; Dr. Peter Schallenberg, Körnerstr. 3, D-58239 Schwerte; Dr. Perry Schmidt-Leukel, Inst. für Fumdamentaltheologie u. ökum. Theologie der Univ. München, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Hermann Schnarr, Cusanus Institut, Domfreihof 3, D-54290 Trier; Prof. Dr. Erdmann Sturm, FB 1, Scharnhorststr. 103-109, D-48151 Münster; Prof. Dr. Thomas Söding, Am Thie 7, D-31180 Giesen.

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	Einzelhefte	Jahresabonnement	Studenten-Abonnement	Im Inland jeweils
Jeweils zuzüglich Porto	DM 30,– / öS 240,– / sFr 30,–	DM 158,– / öS 1264,– / sFr 158,–	DM 126,40 / öS 1011,– / sFr 126,40	7 % MwSt. inkl.

© 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