

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 178,- / öS 1317,- / sFr 165,-

Nummer 5

1995

91. Jahrgang

Müller, Gerhard Ludwig: Christologie im Brennpunkt. Ein Lagebericht

Sp. 363

Wörterbuch der Feministischen Theologie (WFT), hg. v. Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff und Helen Schüngel-Straumann (Béatrice Acklin-Zimmermann)

Exegese des AT und NT Sp. 380

Becker, Joachim: Esra / Nehemia. Die Neue Echter Bibel, Altes Testament, Lfg. 25 (Hans-Peter Mathys)

Elliot, Maria Timothea: The Literary Unity of the Canticles (Hans-Peter Müller)

Stuhlmacher, Peter: Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus (Thomas Söding)

Vermes, Geza: Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. v. Alexander Samely, bearb. v. Volker Hampel (Ernst Bammel)

Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum (Peter Fiedler)

Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium (Michael Theobald)

The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism, hg. v. Camille Focant (Thomas Söding)

Niemand, Christoph: Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum (Dr. Otto Böcher)

Söding, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (Gerd Häfner)

Kirchen- und Dogmengeschichte Sp. 395

Origenes: Commentarii in epistolam ad Romanos. III./IV. Liber quintus, liber sextus / Liber septimus, liber octavus. Römerbriefkommentar. Fünftes und sechstes Buch / Siebtes und achtes Buch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither OSB (Lothar Lies)

Lies, Lothar: Origenes' „Peri Archon“. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung (Basil Studer)

Cramer, Peter: Baptism and Change in the Early Middle Ages c.200 – c.1150 (Arnold Angeendt)

Muschiol, Gisela: Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern (M. Michel Parrisé)

Hoffmann, Hartmut: Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. (P. Pius Engelbert)

Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete, hg. v. Rolf Schönbberger / Brigitte Kible (Ludwig Hödl)

Fleith, Barbara: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea (Mechthild Pörnbacher)

Lohrum, Meinolf: Albert der Große. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens (Henryk Anzulewicz)

Largier, Niklaus: Bibliographie zu Meister Eckhart (Bernd Jaspert)

Bell, Theo: Divus Bernhardus: Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften (Jos Ver-crussse)

Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward (Eva-Maria Faber)

Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart, hg. v. Abraham Peter Kustermann (Harald Wagner)

Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit II (Karl-Josef Rivinius)

Kaufmann, Michael OSB: Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840) (Andreas Kraus)

Fundamentaltheologie, Dogmatik Sp. 415

Nagler, Norbert: Frühkatholizismus. Zur Methodologie einer kritischen Debatte (Harald Wagner)

Rieger, Michael: Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung (Karl Heinz Neufeld)

Die Kirche im Wort. Arbeitsbuch zur Ekklesiologie, hg. v. Eberhard Mechels / Michael Weinrich (Hans Joachim Höhn)

Taborda, Francisco: Sakramente: Praxis und Fest (Raphael Schulte)

Lies, Lothar: Sakramententheologie. Eine personale Sicht (Raphael Schulte)

A Monk of the Eastern Church: Serve the Lord with gladness: basic reflections on the Eucharist and the priesthood. Our Life in the Liturgy be my priest (Michael Kunzler)

Liturgiewissenschaft Sp. 422

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 7,2: Sakramentliche Feiern 1/2: Meßner, Reinhard: Feiern der Umkehr und Versöhnung / Kaczynski, Reiner: Feier der Krankensalbung (Herbert Vorgrimler)

Kwame Owusu, Vincent SVD: The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology (Reiner Kaczynski)

Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet (Manfred Probst)

Kirchenrecht Sp. 427

Dahl-Keller, Ulrike Marga: Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung (Heinz Mussinghoff)

van der Helm, Ad: Un Clergé Parallèle? Étude socio-juridique de l'activité des laïcs dans l'église catholique en France et aux Pays-Bas (Wolfgang Rüfner)

Loretan, Adrian: Laien im pastoralen Dienst. Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent / -assistentin – Pastoralreferent / -referentin (Basil Studer)

Moraltheologie, Christliche Sozialwissenschaften Sp. 432

Sun, Johannes Hsiao-chih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann (Andreas Weiß / Werner Wolbert)

Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik. Eingel. und hg. v. Hans G. Ulrich (Herbert Schlögel)

Lexikon der Wirtschaftsethik, hg. v. Georges Enderle / Karl Homann / Martin Honacker / Walter Kerber / Horst Steinmann (Reinhard Marx)

Zsifkovits, Valentin: Wirtschaft ohne Moral? (Joachim Wiemeyer)

Kissling, Christian: Gemeinwohl und Gerechtigkeit. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie (Hans Joachim Höhn)

Homiletik Sp. 440

Reschke, Thomas / Thiele, Michael: Predigt und Rhetorik (Ferdinand Schumacher)

Katechese Sp. 441

Simon, Maurice: Un catéchisme universel pour l'Église catholique. Du Concile de Trente à nos jours (Gerhard J. Bellinger)

Kunstgeschichte Sp. 442

Kuhn, Rudolf: Gian Lorenzo Bernini. Gesammelte Beiträge zur Auslegung seiner Skulpturen (Hubertus Lutterbach)

Literatur Sp. 443

Gaucher, Guy: Georges Bernanos ou l'invincible espérance. Nouvelle édition. Préface de Jean-Loup Bernanos (Gisbert Kranz)

Hohoff, Curt: Veritas Christiana. Aufsätze zur Literatur (Gisbert Kranz)

Christliche Spiritualität Sp. 444

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden (Hans Thomas)

Theologische Literatur – Eingegangene Bücher, Zeitschriften, Sonderdrucke Sp. 445

BS: theol A 425

2210

Christologie im Brennpunkt

Ein Lagebericht

von Gerhard Ludwig Müller, München

I.

Im Vorwort zur 11. Aufl. seines schon zum Klassiker der Theologie gewordenen Werkes „Jesus der Christus“¹ gibt WALTER KASPER (mit J. DRUMM) einen Rückblick über die Entwicklung der Christologie seit der Ersterscheinung². Er zeichnet gleichsam eine Landkarte der gegenwärtigen Diskussionsfelder. Überblickt man die anzuzeigenden 40 bis 50 Titel zu christol. Themen, die in den letzten drei bis vier Jahren bei der Redaktion der ThRv eingegangen sind, so zeigt sich bei aller Zufälligkeit dieser Sammlung, daß sie in dieser im folgenden kurz zu skizzierenden christol. Landkarte und ihren besonderen Wegmarken geortet werden können.

Die systematischen Entwürfe zur Christologie (u. a. von W. Panzenberg, E. Jüngel, J. Moltmann, G. Ebeling, K. Rahner, H. U. v. Balthasar, O. González de Cardedal, M. Bordoní, J. Auer, R. A. Kereszty, J. M. Dos Santos Ferreira, M. Serenthà, H. Kessler, G. L. Müller)³ stehen im Spannungsfeld der anthropologischen Wende der Gottesfrage, des christol. Ansatzes von unten, der Ernstnahme der vollen Geschichtigkeit und Menschlichkeit Jesu und der Frage nach der Neuvermittlung von Wirklichkeit (Metaphysik) und Geschichte (vgl. etwa B. Forte, Geschichte Gottes – Gott der Geschichte, Mainz 1984).

Maßgeblich ist ebenso die Entmythologisierungsdebatte (R. Bultmann). Sie artikuliert sich heute in der Frage nach dem Aussagewert der Mythen und ihrer Relevanz für den Begriff von Religion und Offenbarung. Haben die Aussagen der Bibel über die Transzendenz Gottes und sein Wirken in der Welt (Inkarnation, Auferweckung Jesu usw.) einen mythisch-religiösen Ursprung? Sind sie lediglich zeitenthobene Symbole, die sich für eine religiös-psychoanalytische Praxis instrumentalisieren lassen und auf archetypische Seelenmuster zurückgeführt werden können? Träfe dies zu, so wären sie nichts anderes als Projektionen (L. Feuerbach), die ggf. für eine positive Therapie fruchtbar gemacht werden könnten (C. G. Jung, E. Drewermann)⁴.

Einen weiteren Bezugspunkt in der christol. Landschaft bilden die dogmengeschichtl. Forschungen zur altkirchl. Christologie, bes. zu Nizäa und Chalcedon (A. Halleux, L. Abramowski, B. Sesboué, A. M. Ritter, A. Grillmeier).

Die alte Hellenisierungsthese (A. v. Harnack, H. Küng u. a.), d. h. die Behauptung einer Verfälschung der bibl. Botschaft und deren Verwandlung in eine spekulative Metaphysik griech.-phil. Provenienz, soll anhand konkreter hermeneutischer Überlegungen und hist. Argumente überwunden werden⁵.

Neue Schwerpunkte haben sich seit den 70er Jahren herausgebildet unter den Stichworten „Kontextualität, Inkulturation und Soteriopraxis“. Es wird an die kontextbedingten Ausformulierungen des christol. Credo erinnert und die hermeneutische Grundfrage debattiert, wie Gottes Offenbarung, die nur durch menschl. Sprache und Geschichte sich vermittelt, von Menschen so angenommen, interpretiert und konkretisiert werden kann, daß die theoretischen, praktischen und affektiven Vorprägungen der endlichen Vernunft sich nicht einfach als kulturbedingte Determinanten erweisen, sondern die Voraussetzungen bilden für eine adäquate Umsetzung des Inhaltes der Offenbarung in ein geschichtl.-kulturell vorgeprägtes Verstehens- und Erlebnisfeld.

Ein gutes Beispiel für eine gelungene Inkulturationschristologie stellt das Werk von UKACHUKWU CHRIS MANUS⁶, *Christ, the African King*, dar. In dieser Diss. vermittelt der Vf. die bibl. Christustitel mit den Ideen der afrikanischen Kulturen des Königs als eines Heilstifters. Jesus Christus wird als die konkrete und überbietende Realisierung der im Hoffnungs-bild eines Heilskönigs sich artikulierenden Soteriologie und Anthropologie plausibilisiert.⁷

Unter der Leitidee einer Einheit von Glauben und christl. Praxis hat auch die Befreiungstheologie (G. Gutiérrez, V. Codina, L. Boff, J. Sobrino) die Gestalt Jesu Christi in dem soteriologischen Bild des Befreiers von ungerechten und den Menschen seiner Würde beraubenden politischen und sozialen Verhältnissen zu vermitteln versucht. Erweitert wird dieser Ansatz durch eine Neuartikulation des Christentums in den Denk- und Erlebniskategorien der noch lebendigen präkolumbianischen Kulturen Südamerikas (P. Süß, B. Schlegelberger, D. Irarrázaval, D. Llanque u. a.). Nicht zuletzt durch diese Perspektivenerweiterung zeigt sich, daß die Christologie, sofern sie im Diskussionsfeld der europäisch-universitären Tradition entwickelt ist, nicht nur um die seit der Aufklärung üblichen Standardthemen (Metaphysik und Geschichte, Theonomie und Autonomie, Gottes Handeln im Horizont eines von den modernen Naturwissenschaften ausgelösten positivistischen Wirklichkeitsverständnisses u. a.) kreisen darf.

Die Inkulturationsdebatte hat zudem der traditionellen Hellenisierungshypothese eine neue Wende beschert. Es stellt sich die Frage: Ist das trinitarisch-christol. Dogma und die daraus resultierende Gestalt des europäischen Christentums nur das (vielleicht gelungene) Beispiel einer Inkulturationsform, deren inhaltliche Aussagen (Einmaligkeit der eschatolog. Selbstoffenbarung im einzigen Mittler Christus, die hypostatische Union und die zwei Naturen Christi) lediglich eine mögliche Variante der Bedeutsamkeit Jesu vorstellen, ohne Verbindlichkeit zu erlangen? Demnach wären die Bekenntnisaussagen des NT und ihre begriffliche Fassung im Dogma allein als zeitbedingte Funktionselemente und Spezifikationen von Hoffnungsbildern zu qualifizieren, die man auf Jesus projiziert und die nicht die Realität Christi in seinem Verhältnis zu Gott und zu uns zugänglich machen⁸. Auch bei der im amerikanischen/englischen Raum entstandenen Debatte um den sog. „Inkarnationsmythos“⁹ geht es um die Frage nach der Geltung von Nizäa und Chalcedon als sachlich richtiger Wiedergabe des ntl. Zeugnisses und des Selbstverständnisses des vorösterlichen Jesus, ebenso um die Frage nach der logischen Widerspruchsfreiheit der Lehre von der hypostatischen Union, die als Behauptung von zwei Bewußtseinen und Willen im Menschen (sic!) Jesus aufgefaßt und darum als logisch und psychologisch widersprüchlich verworfen wird. Der mit der klass. christol. Konzeption verbundene eschatolog. Anspruch, daß Gott in Jesus Christus sich der Wirklichkeit nach als die Wahrheit und als Heilsangebot für alle Menschen geöffnet hat (was hier kurz, aber unzutreffend unter dem Stichwort „Absolutheitscharakter des Christentums“ zusammengefaßt wird), wird zurückgewiesen, weil diese Position weder mit dem Selbstverständnis Jesu übereinstimme noch eine Anerkennung von wahrer Gotteserfahrung und Heilsmöglichkeit in den nichtchristl. Religionen erlaube und daher als Hindernis für einen interreligiösen Dialog und für eine universale Toleranz auszuschalten sei.

tik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990. XII, 334 S. (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 27), geb. DM 98,00.

⁶ Manus, Ukachukwu Chris: *Christ, the African King*. New Testament Christology. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 280 S. (Studies in the Intercultural History of Christianity, 82), kart. DM 79,00.

⁷ Vgl. dazu Y. Aklé, F. Kabasélé u. a.: Der schwarze Christus. Wege afrikanischer Christologie, Freiburg 1989 (ThRv 88, 1992, Sp. 421–422); ferner B. Bujo, A. Titima, E. Meng, die Jesus mittels der Figuren und Hoffnungs-gestalten des Protohnen, des Heilers etc. in den Hoffnungs-kontext afrikanischer Kultur zu verwurzeln versuchen.

⁸ So K. H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*, München 1986.

⁹ Vgl. Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott, hg. v. J. Hick, Gütersloh 1979, bes. ders.: Jesus und die Weltreligionen, 175–194; s. ThRv 89, 1993, Sp. 353–364.

¹ Kasper, Walter: *Jesus der Christus*. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1992, 1974. XXII, 333 S. (Welt der Theologie), geb. DM 48,00.

² Vgl. dazu die Diss. Joha, Zdenko: *Christologie und Anthropologie*. Eine Verhältnisbestimmung unter besonderer Berücksichtigung des theologischen Denkens Walter Kaspers. – Freiburg: Herder 1992. 399 S. (Freiburger theologische Studien, 148), kart. DM 68,00;

Madonia, Nicolò: *Ermeneutica e cristologia in Walter Kasper*. – Palermo: Edizioni Augustinus 1990. 311 S. (Theologia, II), kart. Lit 50 000.

³ Vgl. H. Kessler: Christologie, in: *Handbuch der Dogmatik I*, hg. v. Th. Schneider, Düsseldorf 1992, 241–442; G. L. Müller: Christologie, in: *Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, Bd 2, hg. v. W. Beinert, Paderborn 1995, 3–297.

⁴ Weiterführende Einzelstudien bieten Zöhrer, Josef: *Der Glaube an die Freiheit und der historische Jesus*. Eine Untersuchung der Philosophie Karl Jaspers' unter christologischem Aspekt. – Frankfurt: Peter Lang 1986. VI, 192 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 35), kart. sfr 54,00; Junker, Maureen: *Das Urbild des Gottesbewußtseins*. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre. – Berlin, New York: W. de Gruyter 1990. XI, 236 S. (Schleiermacher-Archiv, 8), geb. DM 84,00; Sinn, Gunnar: *Christologie und Existenz*. Rudolf Bultmanns Interpretation des paulinischen Christuszeugnisses. – Tübingen: Francke 1991. XIII, 306 S. (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 4), kart. DM 84,00.

⁵ Vgl. Simonetti, Manlio: *Studi sulla cristologia del II e III secolo*. – Roma: Istituto Patristico Augustinianum 1993. 353 S. (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), kart. Lit 55 000; Studer, Basil: *Dominus Salvator*. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter. vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 48–50; Böhm, Thomas: *Die Christologie des Arius*. Dogmengeschichtliche Überlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisierungsfrage. – St. Ottilien: Eos 1991. XI, 413 S. (SThG, Bd 7), kart. DM 44,00. Vgl. auch wichtige Diss. zu einzelnen Autoren: Grüter, Verena: *Begegnung mit dem göttlichen Du*. Karl Heims Christologie im theologiegeschichtlichen Kontext. – Hamburg: Dr. Kovac 1992. 323 S., kart. DM 110,-; Wolff, Klaus: *Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Sören Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners*. – Würzburg: Echter 1991. 284 S. (Bonner Dogmatische Studien, 8), kart. DM 39,00; Weyer-Menkoff, Martin: *Christus, das Heil der Natur*. Entstehung und Systemati-

II

Einen wichtigen Aspekt der neueren Christologie stellt auch der Versuch jüdischer Theologen dar. Der christlich-jüdische Dialog ist wesentlich gefördert worden durch das nach dem I. Weltkrieg einsetzende und sich bis heute fortsetzende Interesse jüdischer Historiker und Religionsphilosophen (J. Klausner, L. Baeck, M. Buber, Sch. Ben Chorin, D. Flusser, P. Lapide u. a.) an der Gestalt Jesu, des Juden. Die auch im Zusammenhang der Qumran-Funde aufgeworfene Neubewertung der atl.-jüdischen Wurzeln der Heilsgeschichte, die wegen des Glaubens der Kirche an Jesus Christus keineswegs abgeschnitten sind, hat die traditionellen Grenzziehungen zwischen Judentum und Christentum verschoben. Es wird diskutiert, wie das Selbstverständnis Jesu als eines Juden aus den bibl. Quellen zu erheben sei in kritischer Abgrenzung von den darin enthaltenen Bekenntnisaussagen zu Jesus als Messias, Herr und Sohn Gottes. Kriterium für eine Unterscheidung der Gedankenwelt der ursprünglichen Jesusbewegung von kerygmatischen und dogmatischen Aussagen ist das angenommene religiöse Selbstverständnis, wie es Jesus als frommer Jude von sich selbst gehabt haben muß.

Der jüdische Gelehrte GÉZA VERMÉS¹⁰ sieht Jesus in der Tradition wundertätiger Rabbinen. Jesus habe lediglich die Grundintention jüdischer Frömmigkeit exemplarisch realisiert, während die Hochsteigerung Jesu zu einem zweiten Gott neben Jahwe aufgrund einer realistisch genommenen Auferstehungsbotschaft auf das Konto der frühen Christen gehe. Die altkirchl. Dogmenentwicklung habe diese Tendenz mit Hilfe hellenistischer Begriffsspekulation weiter vorangetrieben. In dieser Konzeption werden allerdings kaum die innere Einheit von Kerygma und Geschichte, die für die Evangelien typisch ist, und die bereits in judenchristl. Gemeinden formulierten Präexistenzaussagen (Phil 2; Gal 4,4–6) ernstgenommen. Diese Präexistenzaussagen sprechen übrigens nicht von einem zweiten Gottwesen, sondern vom Sohn in der Einheit mit dem Vater und dem Geist. D. h. die Einheit Gottes darf nicht jenseits der im Gang der Offenbarung sich herauskristallisierenden personalen Träger des Heilsgeschehens verstanden werden. Da von einer essentiellen Vergottung Jesu seinem Menschsein nach gar nicht die Rede sein kann, sondern nur die Frage zur Debatte steht, wie die Person des Sohnes, die das Menschsein Jesu trägt, im Verhältnis zu Gott dem Vater näherhin zu verstehen ist, wird auch der mit dem Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes verbundene Verdacht, der Trinitätsglaube sei eine Auflösung des Monotheismus Israels statt dessen definitive Vollendung, gegenstandslos. So wie Israels Bekenntnis der Einheit und Einzigartigkeit Jahwes nicht das Ergebnis einer philosophischen Spekulation, sondern die Glaubensantwort auf die Selbstoffenbarung Gottes darstellt, so formuliert auch die christl. Trinitätslehre keinen spekulativen Ausgleich zwischen den auf Gott übertragenen Prinzipien der Einheit und der Differenz (Plotin, Hegel), vielmehr reflektiert sie die erkennbar gewordene, das Wesen Gottes selbst realisierende Relationalität, die sich in der Liebesbewegung von Vater, Sohn und Geist vollzieht.

Der christl.-jüdische Dialog über Christus wird nicht nur in Deutschland vom Schrecken über die Tragödie des Genozids an den Juden beherrscht. Indem hist. und theol. die Bedeutung der jüdischen Herkunft Jesu als Glied des Volkes, das aufgrund der Bundesstiftung die Sohnschaft hat (vgl. Röm 9,4f), herausgearbeitet wird, soll ganz grundsätzlich jedem Antijudaismus im christl. Raum die Basis entzogen werden. Dieser Antijudaismus kann sich ausdrücken in einer Verächtlichmachung des (bibl. und nachbibl.) Judentums als bloßer Gesetzes- und Buchstabenreligion, aber auch in der Behauptung, daß wegen der Erfüllung aller Verheißungen in Christus das AT als Buch (= Offenbarungszeugnis) und als realisierter heilstiftender Bund gegenstandslos geworden sei. Dazu gehören nicht weniger ekklesiologisch gezogene Konsequenzen, daß wegen der jüdischen Schuld am Tode Jesu die Kirche als das neue Israel das atl. Gottesvolk verdrängt oder substituiert habe oder daß in den geschichtl. Katastrophen des jüdischen Volkes seit Jesus sich gar eine göttliche Strafe für die Ablehnung seiner Messianität abzeichne (vgl. Mt 27,25; Blutschuld-Aussage). Dazu gehört schließlich die Rechtfertigung einer Verfolgung und Ermordung von Juden, die mit einer (gewiß hist., jur. und systheol. völlig absurden) Gottesmordtheorie begründet werden. – Andererseits zeichnet sich in der literarisch breiten Bewegung einer „Christologie nach Auschwitz“ eine allzu einlinig präsentierte Ursachenkette ab, in welcher der aus pseudobiologischen und extrem antichristl. Motiven gespeiste physische Vernichtungswille Hitlers über den unseligen Antijudaismus in den christentümlichen Gesellschaften des Mittelalters und der Antike linear und kausal zurückbezogen wird auf das Christusbekenntnis der frühen Gemeinde, das dann quasi als Ausgangspunkt der mörderischen Konsequenz oder wenigstens der Lähmung eines Widerstandes gegen die Verfolgung und Ermordung von jüdischen Mitbürgern im Dritten Reich erscheint. Es sollte daran erinnert werden, daß der Widerspruch der Heiden gegenüber Israel schon vor Christus gegeben war und seine Ursache in dem ganz besonderen Gottesverständnis Israels hatte, welches die Christen mit den Juden teilen, wenn sie auch der Auffassung sind, daß eben dieser und kein anderer Gott sich so mit Jesus identifiziert hat, daß an Jesus vorbei kein Zugang zur geschichtl. Präsenz Gottes gefunden werden kann.

In den Beiträgen der Dokumentation einer theol. Seminarwoche 1993 (K.-H. MINZ, P. FIEDLER, M. STÖHR, H. UCKO, K. WOLFF, W. BRUNERS)¹¹ wie auch in der Darstellung der Christologie von Buren durch WOLFGANG SCHWEITZER¹² zeichnen sich gelegentlich Minimalisierungen und Relativierungen des Christusbegriffs ab, die man in Kauf zu nehmen gewillt ist, um jeder Art von Herabminderung des Judentums a limine zu entgehen. Oft wird Jesus so sehr in das zeitgenössische Judentum eingebunden, daß er wie der getreue Vertreter der Glaubensüberzeugungen und Kulturpraktiken dieser Religionsgemeinschaft erscheint. Beachtet wird kaum, daß der vorüberliche Jesus sich nicht im Hinblick auf eine Summe von Glaubensanschauungen definierte, sondern im Hinblick auf seine Sendung von Gott, den er in einem exklusiven Sinn als seinen Vater ansprach, sowie durch sein Bewußtsein, der Mittler der Gottesherrschaft zu sein und damit in seiner Person die eschatolog. Dynamik der heilsgeschichtl. Selbstoffenbarung Gottes zu realisieren. Darum können auch nicht die ntl. Bekenntnisaussagen über die Gottessohnschaft Jesu und den Gottlogos auf einen doxologischen Überschwang der frühen Jesusbewegung zurückgeführt werden, die keine objektive Realität aussagen wollen.

VAN BUREN nimmt als Kriterium der Verhältnisbestimmung von Israel und der dann weitgehend aus Heidenchristen bestehenden Kirche nicht das Christusereignis. Vielmehr versteht er dieses als ein Element am Bund Gottes mit Israel, das den Sinn habe, die Kirche als eine Versammlung aus Heidenchristen dem Bundesvolk Israel zu assoziieren. Durch die Vermittlung Israels und nicht durch die Christi ist die Kirche in diesen Bund eingepflanzt. Jesus erscheint (im Gegensatz zu Eph 2,11–22; Gal 3,28) als der allein für die Heiden verbindliche Mittler zu Gott, da die Juden schon vor Jesus eine vollgültige (und offenbar nicht auf eine geschichtl. Vollendung dynamisch bezogene) Gottesbegegnung hatten. Es gehe weniger um das Bekenntnis zur Gottheit Christi, das Juden und Christen trennt, als vielmehr um den Weg zu dem Gott Israels. So wie Jesus sich selbst verstanden habe, so müsse auch jede Christologie Gott dem Vater die Ehre geben. Dieser These kann der Jude M. WYSCHOGROD (ebd., 213–221) zustimmen. Er weist allerdings auch auf die Differenz einer solchen Christologie zu den ntl. Bekenntnisaussagen und zum altkirchl. Christudogma von der ewigen Gottessohnschaft des Logos hin. – In der Tat kann die Christologie nicht auf die Funktion begrenzt werden, die Heiden im Sinne der Gottesfürchtigen und Proselyten Israel zu assoziieren. Gerade weil sich Jesus zuerst zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel und zur Wiederherstellung des Bundesvolkes gesandt weiß, ist er der Repräsentant des Bundesvolkes, der den stellvertretenden Heildienst und die Quasi-Sakramentalität Israels im Dienste des universalen Heilswillens Gottes geschichtl. und eschatolog. manifest macht. Die Gemeinde erkennt in ihm daher zu Recht die Inkarnation des eschatolog. ergangenen Heilswortes Gottes. Jesu Person ist der Ursprung und die Einheit des Gottesvolkes aus Juden und Heiden.

Gabriele Niekamp¹³ vermittelt einen sehr guten Überblick über die gesamte Debatte. Ausgehend vom II. Vatikanum (Nostra Aetate 4) sowie einer Darstellung des christl.-jüdischen Dialogs in Deutschland und in den USA entwickelt die Vf.in Grundlagen für eine „Christologie nach Auschwitz“. Überzeugend weist sie nach, daß eine Neuformulierung der Christologie ohne Abstriche am bibl. Grundzeugnis und an der kritisch-reflexiven Selbsterfassung im Glaubensbekenntnis der Kirche möglich ist. Es handelt sich um eine Christologie, die sich frei macht von antijüdischen Akzenten bzw. von Positionen, die meinen, das Spezifische der Christologie mit antijüdischen Seitenhieben beschreiben zu müssen. Eine gute Analyse von Lehrplänen und Unterrichtsmaterial für den Religionsunterricht zeigt, wie oft man aus der Christologie falsche Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum gezogen hat. Theol. ist gewiß die Feststellung wichtig, daß Jesus ein „Sohn Israels“ (Röm 1,3f; 9,4f; Joh 4,22) war, weil nur so in der Identifikation Jahwes mit dem Mittler der Gottesherrschaft die geschichtl. Sendung Israels als Zeichen und Instrument der Erhöhung aller Menschen zum Heil offenbar werden konnte. –

Wo im Zusammenhang der Inkarnationsaussagen allerdings betont werden soll, daß Jesus als Jude Mensch geworden sei (vgl. 251), scheint doch eine theol. abschüssige Bahn betreten zu werden. Denn „Jude“ ist nicht eine We-

¹⁰ Vermés, Géza: *The Religion of Jesus the Jew*. – Minneapolis: Fortress Press 1993. X, 244 S., kart. \$ 14,95 (s. u. Sp. 384).

¹¹ *Auf der Suche nach einer neuen Christologie: Von Jesus, dem Juden erzählen*. Hg. v. Hedwig-Dransfeld-Hause. V. – Bendorf/Rhein: Hedwig-Dransfeld-Haus 1993. 99 S., kart. ca. DM 10,00.

Vgl. die wichtige Arbeit von Marquardt, Friedrich-Wilhelm: *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden*. Eine Christologie. 2 Bde. – München: Chr. Kaiser 1990 / 1991. 308 / 460 S., geb. DM 79,00 / 96,00. Einen wichtigen Zugang zur Person Christi aus judenchristl. Sicht entfaltet in einer sorgfältigen Studie Carrón Pérez, Julian: *Jesús, El Mesías Manifesto*. Tradición literaria y trasfondo judío de Hch 3, 19–26. – Madrid: Ciudad Nueva 1993. 361 S. (Studia Semitica Novi Testamenti, II), kart. Pta 3000.

¹² Schweitzer, Wolfgang: *Der Jude Jesus und die Völker der Welt*. Ein Gespräch mit Paul M. van Buren. Mit Beiträgen v. Paul M. van Buren, Bertold Klappert und Michael Wyschogrod. – Berlin: Inst. Kirche und Judentum 1993. 228 S. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, 19), geb. DM 24,80.

¹³ Niekamp, Gabriele: *Christologie „nach Auschwitz“*. Kritische Bilanz für die Religionsdidaktik aus dem christlich-jüdischen Dialog. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1994. XII, 370 S. (Lernprozeß Christen Juden, 8), kart. DM 68,00.

sensbestimmung der menschl. Natur; Jude wird man durch die Erwählung und die Eingliederung in das Volk. Gerade nach atl. Verständnis hat Gott nicht einzelne Völker geschaffen, sondern Adam und Eva auf sein Bild hin, aus denen die Menschen und Völker in ihrer Vielfalt hervorgehen. Darum sagt Joh 1,14 konsequent, daß der Logos Fleisch geworden ist und daß er, gerade weil das Heil von den Juden kommt, der Retter nicht nur der Juden, sondern der ganzen Welt ist (Joh 4,42). Somit ist er der einzige Mittler zwischen dem einen Gott und der Vielheit der Menschen (vgl. 1 Tim 2,4f). Da Erwählung keinen Anlaß zum Eigenruhm geben soll, weil Erwählung vor allem Sendung heißt, kann das Verhältnis von Israel zu den Völkern bzw. der Kirche zu den Juden nicht mit quantitativen Begriffen (der Unter-, Über- oder Gleichbewertung) beschrieben werden, sondern ausschließlich in der inneren Spannung von konkreter Vermittlung und universaler Ausrichtung des Heilswillens Gottes, für den Israel und die Kirche Zeichen und Instrument sind. Wenn von einem Verzicht auf die Judenmission gesprochen wird, so hat das sicher seinen Sinn, insofern die Christen nicht die Juden zum Gegenstand von Konversionsbemühungen machen wollen. Denn Judentum und Christentum stehen sich nicht wie zwei Religionen gegenüber, die eifersüchtig um ihren Bestand und ihre eigene Identität kämpfen. (Vgl. etwa die Frage, ob das AT letztlich bedeutungslos gewordene Vorgeschichte des NT ist oder die christol. Deutung des AT eine Vereinnahmung fremder Religionsschriften darstelle.) Die Identität von Judentum und Christentum ergibt sich vielmehr im Hinblick auf den sich im heilsgeschichtl. Handeln offenbarenden Gott. Das Christentum ist nichts anderes als das auf alle Menschen hin geöffnete Israel, das den geschichtl.-konkret gewordenen und eschatolog. definitiven Heilswillen Gottes in Jesus von Nazaret erkannt hat. Der durch den Antijudaismus und den rassistischen Antisemitismus aufs schwerste belastete christl.-jüdische Dialog stellt gerade in der Frage nach dem geschichtl. Jesus und dem Christus des Glaubens höchste Anforderungen an einen sorgfältigen hist.-krit. Umgang mit den atl. und ntl. Quellen. Entscheidend ist zugleich eine geschichtl.-hermeneutische Bewertung der Genese des trinitarisch-christol. Dogmas und eine sachgerechte Umsetzung des Dogmas in den gegenwärtigen Fragehorizont. Ein bloßes Insistieren auf alten Mustern der Auseinandersetzung führt ebensowenig weiter wie die von einem tiefen Schuldgefühl gespeiste Minimalisierung des Christusbekenntnisses, das man zu Unrecht als Ursache des sich in Verfolgungen und Morden entladenden Gegensatzes von Juden und Christen in der europäischen Geschichte verantwortlich macht. Wer sich mit dem Gekreuzigten identifiziert, solidarisiert sich mit den Opfern und nicht mit den Urhebern unmenschl. Gewalttaten. Sich zu Christus bekennen heißt, in den Juden seine Brüder zu erkennen und sich gemeinsam als Kinder des „Gottes und Vaters aller“ (Eph 4,6) zu verstehen.

III

Den in der klass. Christologie begründeten sog. „Absolutheitsanspruch des Christentums“ machen die Vertreter der „pluralistischen Religionstheologie“ für die Aberkennung aller Wahrheitselemente und Heilmöglichkeiten der „anderen“ Religionen verantwortlich, die sich oft in der bis zur Brachialgewalt schreitenden Intoleranz der Christen Bahn gebrochen habe.

Dementsprechend fordert REINHOLD BERNHARDT eine „Deabsolutierung der Christologie“ (144–200).¹⁴ Er bezieht sich dabei auf die wichtigsten Vertreter der genannten Theorie (John Hick (151–156), Leonard Swidler (156–165), Paul F. Knitter (165–175), Schubert Ogden (176–184)). Wie JÜRGEN WERBICK („Heil durch Jesus Christus allein?“, 11–61) für den erkenntnistheoretischen Hintergrund der pluralistischen Religionstheologie herausarbeitet, wird unter Verwendung von Elementen Kantischer Erkenntnistheorie ein universaler Offenbarungsbegriff entwickelt, unter den sich alle Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen und als gleichberechtigte Heilswege subsumieren lassen sollen. So wie nach Kant keine Gotteserkenntnis möglich ist und Gott allein als transzendentes Ideal gedacht werden kann, so fungiert auch hier Gott nur als leerer Horizont der Wahrheits- und der Heilssuche. Die Aussagen über Gott in Begriffen und Bildern gelten allein als variable Chiffren der Erfahrung des namenlosen Grundes aller Wirklichkeit gemäß dem jeweiligen kulturellen Kontext (17–21). Eine wirkliche, personale und dialogische Begegnung von Gott und Mensch wird a priori ausgeschlossen. Da aber, so wird andererseits behauptet, die Rede von der Person-Wirklichkeit Gottes eine menschl. Konzeptualisierung der Transzendenz darstelle, genauso wie die apersonale Fassung des Absolutum (als Nichts), verwundert es, daß dennoch von Gottes Liebe und seinem universalen Heilswillen gesprochen werden kann, denn nur eine Person läßt sich als Subjekt von Akten des Liebens und Wollens begreifen. Wenn als kleinster gemeinsamer Nenner der Heilshoffnungen in den Religionen die menschl. Abkehr von der Selbstbezüglichkeit und die Hinwendung zu einem universalen göttlichen Horizont der Wirklichkeit genannt wird (J. Hick), dann ist auch klar, daß die Rede von der Erlösungsmittlerschaft Christi entfallen muß

(21–23). Christus kann allenfalls als Inspirator und Katalysator in dieser von jedem Menschen selbst vorzunehmenden Umkehr akzeptiert werden. Was macht man dann aber mit den bibl. Aussagen zur Präexistenz des Logos, zur Inkarnation, zur Gottessohnschaft und zur Einzigkeit der Mittlerschaft Jesu Christi, wenn man doch noch einer „christl. Tradition“ verbunden bleiben will? – Alle diese Aussagen wollten – so die pluralistische Religionstheologie – nicht propositional etwas Wirkliches über Jesus und seinen Zusammenhang mit einem personalen geschichtsmächtigen, sich in seinem Wort und Willen offenbarenden Gott aussagen, sondern seien nur überschwengliche Lobpreisungen der Person Jesu, der durch seine tiefe religiöse Erfahrung für seine Jünger selbst zum Gegenstand der Erfahrung einer besonderen Geistgegenwart Gottes geworden sei. Das altkirchl. Christudogma habe mit Rückgriff auf das Substanzontolog. Denken des Hellenismus dann eine Metaphysisierung und Substantialisierung der frühchristl. Jesus-Doxologien bewirkt und damit den Weg zum absolutistischen Wahrheitsanspruch und Heilsexklusivismus des europäischen Christentums beschritten. Wenn man daher diese Christologie beiseite räume oder allenfalls als zeitbedingte Beschreibung der Bedeutsamkeit Jesu, aber keineswegs als sachgerechte Wiedergabe des Seins und der Sendung Jesu betrachte, und wenn man zudem auf den vorösterlichen Jesus blicke, der von sich niemals im Sinne der metaphysischen Gottessohnschaft oder von sich als der zweiten Person der Trinität gesprochen und nicht im entferntesten so über sich selber gedacht habe, dann kann und muß man mit Bernhardt das Programm einer Deabsolutierung der Christologie und einer Umwandlung christl. Monopolansprüche auf Wahrheit und Heil als moralisch und intellektuell einzige Möglichkeit präsentieren, um heute noch mit Anstand Christ sein zu können. Sein Arbeitsbegriff des Absolutheitsanspruchs orientiert sich indes nicht am Gedanken des göttlichen Handelns, nach dem die Universalität von Wahrheit und Heil gerade durch die konkrete geschichtl. Vermittlung und den Vermittler realisiert wird, sondern an einem Begriff des „substanzontologischen und politischen Absolutismus“, wie ihn das 18. und 19. Jh. kennt. Bernhardt meint zudem, durch die in der Geschichte Israels sich bezeugende Selbstbeziehung Gottes auf die Geschichte relativiere Gott selbst seine Absolutheit (184–185). Die Kenosis Christi (Phil 2) dokumentiere gleichfalls den Verzicht Jesu auf göttliche Absolutheit. Die Pluralität bibl. Christologien (188–190), die Unterscheidung von persönlichem Glauben an Jesus und der Glaubensaussagen über Jesus (186–187), die eschatolog. Offenheit auf die Vollendung des Christusgeschehens am Ende der Zeit (192–193), all das deute darauf hin, daß es nur unterschiedliche Ausdrucksweisen für die Erfahrung der Bedeutung Jesu gebe. Dadurch relativiere sich der verpflichtende Wahrheitsanspruch des Christudogmas erheblich im Gegenüber zu anderen Religionen (188). – Als Lösung schwebt ihm eine sog. Geistchristologie vor (196–200). Mit ihrer Hilfe könne der Zusammenhang von Jesus und Gott ausreichend formuliert werden, ohne auf (absolutistische) Lehren zurückgreifen zu müssen wie die von der Präexistenz des Logos, der hypostatischen Union und der Existenz Jesu in einem „Zwei-Naturen-Wesen“ (198) (Was soll das übrigens sein?). Das wahre Menschsein Jesu sei gesichert, wenn Jesus als von Anfang seines Lebens an mit dem Gottesgeist (der aber nicht die dritte Person der Trinität ist, sondern Gott allgemein in seiner Selbstgelichtheit und Weltzuwendung) in einer äußersten Dichte verbunden gedacht werde. Insofern Jesus sich vom Geist habe führen lassen, seien seine Worte und Handlungen und sein Geschick Gottes Worte, Handlungen und Schicksal geworden, so daß man in einem übertragenden Sinn von einer „Inkarnation des Geistes Gottes“ und insofern auch von Jesus als Sohn Gottes sprechen könne (197–198). Eine gewisse qualitative Unterscheidung zwischen Jesus und den Propheten bestehe darin, daß sich seine Jünger von der Geistgegenwart Gottes in Jesus inspirieren ließen und somit an seiner Einheit mit Gott teilhaben konnten und zu seinen Brüdern wurden (199–200). – Wie aber ist in dieser Geistchristologie das Bewußtsein Jesu von seiner besonderen Einheit mit Gott als tatsächlicher Reflex der Selbstoffenbarung Gottes festzumachen, wenn Gott nicht als geschichtl. handelnde Person erkannt werden kann und jede Erfahrung der besonderen Nähe Gottes als Produkt eines menschl. Projektionsmechanismus klassifiziert werden soll? Wie diese Geistchristologie und Geistesoteriologie mit dem ntl. Zeugnis kritisch und hist. in Einklang gebracht werden kann, steht ebenfalls dahin. Die Synoptiker sprechen zwar im Horizont ihrer Messiasstheologie von einem Erfülltein Jesu mit dem Geist Gottes. Aber der Geist offenbart Jesus als den Sohn: Jesus existiert demnach in einer personalen Relationseinheit mit Gott, dem Vater. Gerade als der Sohn ist Jesus der Repräsentant und Mittler der geschichtl.-eschatolog. Herrschaft Gottes (vgl. Lk 10,21f). Die Einheit des Sohnes mit dem Vater im Geist ist nach Überzeugung der Schrift nicht die Widerspiegelung einer mystischen Intuition des göttlichen Numinosums; sie ist der Ausdruck einer personalen Gemeinschaft, die sich in den verwendeten Grundkategorien (die Du-Anrede Jesu an den Vater, Sendung, Gehorsam) verdeutlicht. In diesem Sinn ist Jesus nicht nur allgemein ein Sohn Gottes, sondern schlechthin „der Sohn“ (Mk 13,32) dessen, den er Abba, Vater, nennt (Mk 14,36). – Das kirchl. Christusbekenntnis in seiner propositionalen Darbietung will darum alles andere sein als die Verabsolutierung einer bedeutsamen, aber immer lokal begrenzten Gestalt eines Religionsstifters oder einer je persönlichen Meinung über ihn. Es versteht sich als das Zeugnis der konkreten geschichtl. und eschatolog. Selbstvermittlung Gottes als Heil und Wahrheit eines jeden Menschen in Jesus von Nazaret. Weil es hier um die polare Bezugseinheit von konkreter Vermittlung und universaler Ausrichtung geht, weiß sich die Jüngergemeinde Jesu vor jeder Selbstverabsolutierung im Konzert der Religionen und Weltanschauungen gefeit und auf einen Weg des personalen Zeugnisses, des Dialoges und des Appells an die Freiheit

¹⁴ Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien. Hg. v. Michael von Brück / Jürgen Werbick. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 208 S. (Quaestiones Disputatae, 143), kart. DM 39,00. (Vgl. auch ThRv 89, 1993, Sp. 365–370. 370–373; 90, 1994, Sp. 421–422.)

der Glaubenseinsicht und Glaubenszustimmung gewiesen. Weil sie durch die Vermittlung Jesu Christi die Universalität Gottes als Schöpfer und Vollender jedes Menschen glaubt, kann sie gelassen die Präsenz Gottes in aller Wahrheits- und Heilssuche von Menschen außerhalb des geschichtl. Christentums anerkennen und sich durch einen kritischen Dialog bei der theoretischen Erfassung und praktischen Realisierung des christl. Glaubens anregen lassen, ohne darum das Zeugnis von der tatsächlichen eschatolog. Selbsterschließung des sich als Heil jedem Menschen zusagenden Wortes Gottes in Jesus zu relativieren im Sinne einer einzelnen kulturgeschichtl. bedingten Konkretisierung einer allgemeinen Grundintuition einer namenlosen und immer leer bleibenden Transzendenz.

Angesichts der offenkundigen erkenntnistheoretischen, exegetischen, dogmengeschichtl. und systematischen Mängel der „pluralistischen Religionstheologie“, die nur um den Preis eines Verzichts auf den Realitätsgehalt und den zentralen Inhalt des christl. Credo (Trinität, Gottessohnschaft Christi, Einzigkeit seiner Mittlerschaft) und ihrer Gültigkeitsbedingung, nämlich die geschichtl. Selbstoffenbarung eines personalen Gottes, einen friedlichen, aber letztlich belanglos bleibenden Dialog mit den Religionen zu erreichen glaubt, sind eine kritisch-exegetische und systematische Reflexion der Grundlagen des christl. Glaubens und eine Erkenntnistheorie der Offenbarung dringlicher denn je.

IV

Für die exegetischen Grundlagen der Christologie bietet das von P.-G. MÜLLER übers. u. hg. Dokument der päpstl. Bibelkommission *Bibel und Christologie*¹⁵ auf etwa 70 S. einen vorzüglichen Überblick über die hermeneutische Grundlagenproblematik sowie über die hist. und systematischen Zugänge zur Christologie seit dem Beginn dieses Jh.s (25–95).

Wie in allen christol. Konzeptionen geht man von einem Einblick in die atl. Voraussetzungen der Christologie aus, nämlich von „Gottes Heilstaten und Israels messianischen Hoffnungen“ (95–115), um dann unter dem Titel „Die Entfaltung der Erfüllung der Heilsverheißungen in Jesus Christus“ (115–143) den Weg von der vorüberlich-impliziten Christologie, die im vollmächtigen Handeln Jesu als Mittler der Gottesherrschaft und seiner spezifischen Abba-Relation ihre Basis hat, zur Explikation des christol. und soteriologischen Bekenntnisses (den entsprechenden Titeln) im österlichen Bekenntnis der Gemeinde voranzuschreiten, so wie sich dies in verschiedener Weise bei Paulus, den Synoptikern und Johannes reflektiert und versprachlicht.

Auch die allgemeinverständlich gehaltene, aber gut gelungene Darstellung von PIERO CODA¹⁶ wählt diesen Weg einer genetischen Rekonstruktion.

Im Auftreten und Wirken Jesu wird der Vollmachts- und Autoritätsanspruch sichtbar, der zur vollen Erkenntnis der Offenbarungs- und Seins-einheit Jesu mit dem Vater führt. Diese Einheit enthüllt definitiv die Auferweckung Jesu von den Toten und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters durch den Hl. Geist.

Zwei grundlegende exegetische Veröffentlichungen legen JOACHIM GNILKA¹⁷ und RUDOLF SCHNACKENBURG¹⁸ vor.

Beide sind der „neuen Frage nach dem hist. Jesus“ (E. Käsemann im Gegensatz zur reinen Kerygma-Theologie von R. Bultmann) verpflichtet. Nimmt man die ntl. Schriften als eine innere Synthese von Geschichte und Kerygma ernst, dann kann es nicht darum gehen, aus den bibl. Quellen – entgegen deren Intention – eine hist. Biographie Jesu herauszukristallisieren und die Glaubensaussagen über Jesus allein auf das Konto der nachösterlichen Gemeinden zu buchen. Die Evangelien zeigen sich an der Frage nach dem Grund des vollmächtigen Wirkens Jesu für die Menschen im Dienst des Heilswillens seines Vaters interessiert, d. h. an der Person Jesu selbst („Wer bist

du?“). In der Einheit von Kerygma und Geschichte spiegelt sich auch die schon vorösterlich zu erkennende Transzendenz Christi wider, und zwar in seiner ihn konstituierenden Beziehung auf Gott und seine Herkunft von ihm als seinem Vater: Seine menschl. Geschichte ist die Geschichte des Mittlers der Gottesherrschaft, was die Jünger im Lichte der Auferweckungstat auf den Begriff zu bringen versuchen (vgl. 1 Kor 12,3). Der geschichtl. Mensch Jesus (nicht einfach eine rekonstruierte Biographie) ist der Grund des Glaubens, daß sich in ihm Gott als Vater seines eigenen Sohnes (Röm 8,2) offenbart hat. Wenn Theologie die Nachzeichnung der inneren Synthese von Offenbarung und Geschichte, von Jesusbekenntnis und Jesuserzählung ist, dann kann diese Synthese sowohl von seiten der Geschichte wie auch von seiten des Bekenntnisses angegangen werden.

So versucht SCHNACKENBURG, eine integrale Darstellung der Viergestaltigkeit des einheitlichen Christuszeugnisses in den Evangelien zu entwickeln. Dabei bezieht er sich aber immer auf die geschichtl. Basis der christol. Ursynthese. Sie bewahrt den Glauben vor einem Abgleiten in religiöse Spekulation und Mythik, während das Christusbekenntnis, in dem die in Gottes Transzendenz hineinreichende Wirklichkeit der Person Jesu zur Sprache kommt, die reale Geschichte vor einer positivistisch verkürzten Darstellung bewahrt, die ihrerseits die natureigene transzendente Verwiesenheit des Menschen als Voraussetzung gerade auch seiner empirischen Erkenntnis und als Konstituens von Geschichte nicht ernst nimmt.

GNILKA geht umgekehrt von der geschichtl. Seite aus, um zum Kerygma zu kommen. Seine hist.-theol. Rekonstruktion (nicht Jesus-Biographie) entwickelt das Jesusbild in den großen Themenkomplexen: Reich Gottes, Konflikt mit den jüdischen und römischen Autoritäten, Tod und Sendungsautorität (29). Jesus tritt hervor in Kontinuität mit Jahwes Heilswirken in Israel, so daß Jesus schon vom Ansatz her nicht als ein Religionsstifter vorgestellt wird, sondern als der, der in seiner Sendung den geschichtl. Heilswillen Gottes vollendet. Das jetzt eingetretene Ereignis der geschichtl. Präsenz der Gottesherrschaft ist von der Person ihres Mittlers nicht zu trennen. Die einzigartige Sendungsautorität Jesu (251) wurzelt in der seine personale Identität begründenden Beziehung Gottes zu ihm, während umgekehrt in dem vollmächtigen Handeln Jesu die sohnenschaftliche Relation des Mittlers der Gottesherrschaft zu Gott dem Vater offenbar wird (Mt 11,27). Die unlös-bare Einheit von gekommener Gottesherrschaft und ihrem Mittler zeigt, daß in Jesus Gott selbst zur Herrschaft kommt und präsent ist und eine Teilnahme an Jesu Erkenntnis- und Lebenseinheit mit dem Vater ermöglicht. So wird deutlich, daß die spätere Prädikation Christi als Sohn nicht eine vage Äußerung einer irgendwie religiösen Bedeutsamkeit Jesu ist, sondern daß sie ihre reale Grundlage in seinem Auftreten und Verhalten hat. Dies setzt keineswegs voraus, daß Jesus über sich selbst eine theoretische Christologie vorge-tragen haben müßte, so wie etwa J. Hick meint, daß, wenn Jesus sich nicht selbst nachweisbar als die zweite Person der Trinität bezeichnet habe, dies auch nicht als entscheidendes Element des christl. Glaubens angesehen werden könne. G.: „Jesus Sendungsautorität ist in ihrer Einzigartigkeit historisch unableitbar. Zur Verfügung stehende messianologische Hoheitsprädikate erfassen sie nur partiell und fragmentarisch. Wahrscheinlich kommt das Messiasprädikat seinem Sendungsanspruch am nächsten, wenn man dazu zwei wesentliche Veränderungen miteinschließt: Jesus geht zum Kreuz. Er rettet sein Volk nicht durch einen Sieg über seine Feinde, sondern stellt sich ihm in paradoxer Weise als der Getötete dar. Und es verbindet ihn mit Gott, den er seinen Vater heißt, das Band einmaliger Sohnschaft“ (266). – Von großer christol. Relevanz sind bei G. auch die Kap. über den Konflikt, der zum Tod Jesu geführt hat, und die Darstellung der hist. Verantwortung römischer und jüdischer Kreise für den Tod Jesu als Verbrecher und Religionsfrevler, die aber in den Evangelien schon (und auch bei Paulus) ins Theologische übersetzt werden (in dem Sinn, daß darin der Ungehorsam aller gegenüber Gott offenbar wird und zugleich auch die universale Sündenvergebung und das Erbarmen Gottes gegenüber allen Menschen). Eine hist. und juristische Schuldzuweisung an einzelne Volksgruppen oder an „die Juden“ wäre darum nur eine groteske Verdrehung des im Tod Jesu sich offenbaren den Versöhnungswillens Gottes gegenüber allen Menschen. Hist. gesehen hat Jesus diesen gewaltsamen Tod am Kreuz nicht gesucht, um sich Gott etwa als versöhnendes Opfer darzubringen oder um Gott zur Vergebung zu bewegen. Er hat ihn angenommen, um auch noch angesichts des äußersten Widerspruchs gegen die Ankunft der Heilsherrschaft Gottes zu zeigen, daß sich jetzt definitiv die Liebe Gottes gegenüber dem Widerspruch der Sünder realisiert und diese umfaßt. So hat Jesus die heilseffiziente Dimension seines Todes erkannt und aktiv im Vertrauen auf die Führung des Vaters ergriffen. Diese Dimension konnte dann zu Recht in einer expliziten Soteriologie mit den unterschiedlichen Kategorien der Sühnetheologie, des leidenden Gerechten u. a. ausgelotet werden. Deshalb ist eine Diskrepanz zwischen einer sog. eschatolog. und staurolog. Soteriologie nicht zu erkennen (gegen A. Vögtle und Schüler). Nach der ersten Konzeption hätte Jesus vorbehaltlos die Vergebung Gottes verkündet, während nach der zweiten Konzeption die äußere Bedingung des Opfer- und Sühnetodes an die Ankunft der Gottesherrschaft geknüpft worden wäre (vgl. 285). Hier wird die Gottesherrschaft als ein von außen in die Welt eintretender heterogener Komplex verstanden und keineswegs als die dynamische Präsenz des Heilswillens Gottes, der in Glaube und Liebe willentlich aufgenommen und umgesetzt wird. Es wird ebensowenig die anthropologische Einheit von Leben und Tod und dessen theol. Bedeutung als die Verendgültigung des menschl. Lebens im Bezug auf Gott in den Blick genommen.

¹⁵ *Bibel und Christologie*. Ein Dokument der Päpstlichen Bibelkommission in Französisch und Latein. Mit dt. Übers. u. Hinführung v. Paul-Gerhard Müller, einem Kommentar v. Joseph A. Fitzmyer u. einem Geleitwort v. Kardinal Joseph Ratzinger. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1987. 331 S., kart. DM 39,00 / *Biblia y cristología. Unidad y diversión en la iglesia. La interpretación de los dogmas*. Texto bilingüe Latín-Español, Francés-Español. Edición, traducción y notas R. Sanz Valdivieso. Presentaciones O. González de Cardedal, F. Marín Heredia, A. González Montes. – Murcia: Instituto Teológico Franciscano 1992. 275 S. (PITM Serie Mayor, 7), kart. Pta 2000. Vgl. auch ThRv 86, 1990, Sp. 223–225; 87, 1991, Sp. 441–460.

¹⁶ Coda, Piero: *Jesus von Nazareth*. Die Geschichte einer Entdeckung. Übers. aus dem It. v. Andreas Tapken. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1993. 230 S. (Theologie und Glaube), geb. DM 29,80.

¹⁷ Gnilka, Joachim: *Jesus von Nazaret*. Botschaft und Geschichte. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991. 331 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementbd III), geb. DM 85,00.

¹⁸ Schnackenburg, Rudolf: *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien*. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 357 S. (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementbd IV), geb. DM 62,00.

Als gleich bedeutsames Werk kann den beiden genannten Arbeiten von Gnlika und Schnackenburg der Sammelbd des Erfurter Exegeten HEINZ SCHÜRMANN zur Seite gestellt werden.¹⁹

Die im einzelnen ergänzten und erweiterten Beiträge sind für eine ntl. Grundlegung der Christologie unentbehrlich, vor allem die Ausarbeitung des radikal Neuen der Basileia-Botschaft Jesu und die Thematisierung Jesu als Mittler der Gottesherrschaft. Ebenso gewichtig sind die verschiedenen Annäherungen Sch.s an die von Jesus erkannte und ergriffene Heilsbedeutsamkeit seines Todes um der Ankunft der Basileia willen. Die innere Mitte Jesu ist seine Proexistenz, in der die Proexistenz Gottes auch noch gegenüber dem Widerstand des Sünders bis in den Tod hinein durchgehalten wird. Der konstruierte Gegensatz von eschatolog. und staurozentrischer Soteriologie ist als bloß scheinbarer Gegensatz überwunden: „Letztlich effizient wurde Jesu Tod als stellvertretender Sühnetod, weil in dem Dahingegebensein und in der liebenden Hingabe Christi ... die liebende Dahingabe des Vaters sich ... gleichnishaft-repräsentiert. Die traditionelle Vorstellung von der ‚stellvertretenden Sühne‘ wird als ‚trinitarisches Geschehen‘ unterfangen, transformiert und überhöht“ (315).²⁰

V

Die dogmatische Christologie ist von der exegetischen Diskussion über den Zusammenhang von Geschichte und Kerygma nicht unberührt geblieben.²¹ Im Zusammenhang der 1500jährigen Jubiläumsfeier des Konzils von Chalcedon ist die hermeneutische Grundfrage der Vermittlung der Glaubensaussagen in einem nachmetaphysischen Denken gestellt worden (B. Welte, K. Rahner u. a.). Freilich kann der Bezugsrahmen der Metaphysik nicht die rationale Metaphysik des 18. Jhs und ihre idealistische Transformation sein, der viele Versuche einer sog. nicht-metaphysischen Konzeption der Christologie bei aller Kritik an der ontolog. Christologie verpflichtet bleiben.

Die Vielgestaltigkeit des Christuszeugnisses im NT scheint eher die Entscheidung für eine narrative Christologie zu rechtfertigen, die erzählend „von unten“ ansetzt und aus dem Leben Jesu den Bezug „nach oben“ (seine Bewußtseinstranszendenz auf Gott hin) entwickelt, statt „von oben“ (d. h. von der Initiative Gottes selbst her) den Akt der Inkarnation als Verbindung der Existenz der Menschheit mit der Logoshypostase zu konzipieren. Den logischen Schwierigkeiten des nizan.-chalcedon. Dogmas, nämlich der scheinbaren Verkürzung der Menschheit Jesu, der – weil ihr die menschl. Person abgesprochen wird – ein entscheidendes Element fehle, meint PIET SCHOONENBERG²² zu entkommen durch seine These: „das göttliche Wort und

der Heilige Geist sind in ihrer Präexistenz, in ihrem Dasein vor Christus, eine Ausdehnung der göttlichen Person, die der Vater ist, und werden Personen im Christusereignis“ (215). Ohne die joh. Logos-Christologie wie auch die paulinische Lehre von der Präexistenz des „eigenen Sohnes Gottes“ aufzugeben, setzt er bei einer synopt. Geistchristologie an, die ihm älter zu sein scheint. Er möchte letztlich auf eine Synthese der beiden Ansätze hinzielen, auf eine Verbindung des Ansatzes beim ewigen Sohnsein des Logos und der synopt. Geistchristologie beim Menschsein des Sohnes. Damit scheint ihm auch die klass. Trennung von immanenter und ökonomischer Trinität leichter überwindbar, ebenso die logischen Schwierigkeiten der Enhypostasielehre bzw. der Anhypostasie. Zudem sei eine geschichtl.-narrative Darstellungsweise der Bedeutung Jesu dem heutigen Menschen leichter zu vermitteln. – Aber vielleicht resultiert der Gegensatz zwischen der Christologie „von unten“ und „von oben“ gar nicht aus einer schlichten Gegenläufigkeit des Ansatzes. Denn Johannes und Paulus sprechen keineswegs von einem Gottwesen, das auf Erden wandelt, während die Synoptiker das volle Sohnsein Jesu erst als das Ergebnis seiner Geschichte in Kreuz und Auferstehung präsentieren wollen. Es geht immer um die Geschichte des wahren und wirklichen Menschen Jesus von Nazaret, dessen Sein und Sendung in Gottes Selbstmitteilungsinitiative begründet ist, was die Synoptiker aus dem Gang seiner Geschichte herauskristallisieren, während Johannes das Bekenntnis zur Inkarnation als Voraussetzung der Offenbarung des Wortes Gottes seinem Evangelium voranstellt. Um die Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität festzuhalten, ist darum nicht von einer Art Personalisierung der vor dem Christusereignis in einem monopersonal gedachten Gott liegenden Modi des Wortes und des Geistes auszugehen. Die Trinität erweist sich in ihrem immanenten Sein und in ihrer ökonomischen Erschließung als identisch, weil im Vollzug der Offenbarung sich ihre Träger als das erweisen, was sie in Gott selbst sind. So ist auch bei den Synoptikern in dem einen Namen „Vater, Sohn und Geist“ die geschichtl. Präsenz Gottes zusammengefaßt, der sich selbst als das Heil des Menschen erweist (Mt 28,19; Apg 4,12).

JOSEPH MOINGT S.J.²³ beschreibt in seiner voluminösen Christologie den eigenen Weg, der ihn von der im Lehrbetrieb üblichen Christologie als Lehre vom *verbum incarnatum* und damit einer bloßen Analyse und logischen Explikation des klass. christol. Dogmas zu einer das Christusbekenntnis aus dem Leben Jesu entwickelnden synopt. Erzählchristologie hingeführt hat. In Überwindung einer theistischen Metaphysik, die etwa die Verbindung von Gottes Ewigkeit und seinem Handeln in der Kontingenz der Geschichte nicht zusammendenken konnte, und bei Vermeidung eines Mißverständnisses der Inkarnation als eines vom Himmel herabgestiegenen Gottes, versteht auch M. Jesus „... comme un homme devenu Fils de Dieu parce que Dieu l'appela à coexister avec lui en relation de Fils à Père, et, finalement, comme un homme qui venait de Dieu en ce sens que Dieu l'appela à toute éternité par son Verbe à prendre en lui dès sa naissance son identité de Fils ... il réunit les deux aspects spécifiques de la foi chrétienne: un Dieu qui est l'amour absolu, un homme qui est la présence subsistante de Dieu“ (699). – Gewiß kann sich die Christologie methodisch nicht auf eine logische Explikation des ausformulierten Dogmas beschränken. Von der Geschichte Jesu ist auszugehen, in der sich die ursprüngliche und zielführende Einheit Jesu mit dem Vater zeigt und in der Gott sich selbst als Vater, Sohn und Geist kundgibt, was – im Dogma ausgesprochen – den Glaubensakt evozieren soll. Andererseits reicht eine narrative Methodik nicht aus. Eine bloße Erzählung führt zum Glaubensakt hin, ersetzt ihn aber nicht, so daß eine narrative Christologie immer schon von theol. und anthropologischen Fragestellungen umgriffen oder auf sie hin geöffnet sein muß, damit das personale Bekenntnis zu Christus erreicht werden kann, was sich gerade auch in den synopt. Evangelien als das Strukturprinzip erweist, insofern alles Handeln Jesu und seine Begegnung mit den Menschen auf die Frage hinführt: Wer ist er in Beziehung auf den Gott, der sich in der Geschichte Israels als das universale Heil aller Menschen verheißt?

KARL-JOSEPH KUSCHEL²⁴ greift in seiner Habil. kenntnisreich in die moderne Christologiedebatte ein. Jenseits der Mißverständnisse des klass. Credo als des Mythos eines vom Himmel herabgekommenen Gottes und einer möglichen Verfremdung der schlichten bibl. Jesuserzählung durch die Begriffsspekulationen griechischer Metaphysik möchte er in einem nachmetaphysischen Zeitalter das Christuszeugnis der Bibel plausibler machen, indem er die wahre Menschlichkeit und Menschheit Jesu herausstellt. K. interpretiert alle Präexistenzaussagen als funktionale Beschreibungsversuche der Erfahrung der heilstiftenden Nähe Gottes in Jesus. Wo der präexistente Sohn als ein neben Gott stehendes göttliches Wesen verstanden werde, breche sich das Mißverständnis der immanenten Trinität, also eine Art Dreigötterglauben, Bahn. – Trotz der fundierten Positionsbeschreibung der wichtigsten zeitgenössischen Autoren im Bereich der Christologie und der Darbietung des bibl. Befundes bleibt ein Mißbehagen wegen der notorischen Minimalisierung aller bibl. Aussagen, die von der Präexistenz des Sohnes

¹⁹ Schürmann, Heinz: *Jesus – Gestalt und Geheimnis*. Gesammelte Beiträge. Hg. v. Klaus Scholtissek. – Paderborn: Bonifatius 1994. 456 S., kart. DM 49,80.

²⁰ Eine gute Übersicht über die atl. Voraussetzungen bietet Nobile, Marco: *Premesse anticotestamentarie e giudaiche di cristologia*. – Rom: Pontificum Athenaeum Antonianum 1993. 140 S. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 31), kart. Lit 30000.

²¹ Eine gute Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Christologie und Soteriologie bieten in einem bes. für einen theol. Einführungskurs geeigneten Werk Lies, Lothar / Hell, Silvia: *Heilsmysterium*. Eine Hinführung zu Christus. – Graz: Styria 1992. 351 S., kart. DM 49,00; Ocariz, F. / Mateo Seco, L. F. / Riestra, J. A.: *The Mystery of Jesus Christ*. A Christology and Soteriology Textbook. – Dublin: Four Courts Press 1994. 320 S. (Theology Textbooks, A series), kart. £ 19,95. – Eine hochinteressante Studie, in der die Hauptthemen der modernen Theologie angesprochen sind, legt vor: Sosna, Werner: *Die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus*. Grundlagen und dogmatische Explikation der Christologie Hermann Schells. – Paderborn: Schöningh 1991. VIII, 319 S. (Paderborner Theologische Studien, 20), kart. DM 48,00. – Eine Bereicherung der spekulativen Christologie durch die Analyse der Christusbilder in Liturgie und Hymnologie bietet Stock, Alex: *Poetische Dogmatik*. Christologie. 1. Namen. – Paderborn: Schöningh 1995. 205 S., geb. DM 58,00. Vgl. auch das als Nachdruck erschienene Werk von Guardini, Romano: *Johanneische Botschaft*. Jesus Christus. Geistliches Wort. Hg. v. Franz Henrich. – Mainz / Paderborn: Grünewald / Schöningh 1992. 192 S., kart. DM 34,00. – Hist. Fragen behandelt Ols, Daniel OP: *Le Cristologie contemporanee e le loro posizioni fondamentali al vaglio della dottrina di S. Tommaso*. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1991. 213 S. (Studi Tomistici, 39), kart. Lit 25 000. Vgl. ebenso die muster-gültige Edition: Bonaventura: *Vom Wissen Christi*. Lateinisch-Deutsch. Übers., komment. u. m. Einleitung hg. v. Andreas Speer. – Hamburg: Felix Meiner 1992. LXII, 252 S. (Philosophische Bibliothek, 446), kart. DM 78,00. (vgl. ThRv 91, 1995, Sp. 44–45). – Vgl. auch *Jesus von Nazaret*. Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch hg. v. Heinrich Schmidinger. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 263 S., kart. DM 39,80.

²² Schoonenberg, Piet: *Der Geist, das Wort und der Sohn*. Eine Geist-Christologie. Übers. v. Wilma Immler. – Regensburg: Pustet 1992. 221 S., kart. DM 48,00. Originalausgabe: *De Geest, het Woord en de Zoon*, Belgien/Altiora-Averbode 1991.

Vgl. dazu die weiterführende Diss. v. Kaiser, Alfred: *Möglichkeiten und Grenzen einer Christologie „von unten“*. Der christologische Neuanatz „von unten“ bei Piet Schoonenberg und dessen Weiterführung mit Blick auf Nikolaus von Kues. – Münster: Aschendorff 1992. XVI, 334 S. (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, XI), kart. DM 58,00.

²³ Moingt, Joseph: *L'homme qui venait de Dieu*. – Paris: Cerf 1993. 725 S. (Cogitatio Fidei, 176), kart. FF 250,00.

²⁴ Kuschel, Karl-Josef: *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*. – München, Zürich: Piper 1990. 834 S., geb. DM 98,00.

reden und in die Richtung einer immanenten Trinität weisen. K. vermag das altkirchl. Christudogma allenfalls als zeitbedingte Aneignung der Christusbotschaft zu sehen, aber nicht als eine durch die Herausforderung der Zeit bedingte sachliche Klärung der Wirklichkeit Christi und des Wahrheitsgehaltes des kirchl. Grundbekenntnisses zu Jesus. Keineswegs muß hermeneutisch schon eine begriffliche Andeutung der späteren Christologie und Trinitätslehre im NT erfordert sein. Es geht vielmehr um die Frage, ob die im Christusergebnis offenkundig gewordene Nähe Gottes zu uns sich in Jesus wirklich ereignet hat und somit seine Menschheit in Sein und Geschichte nicht bloß eine sekundäre Übermittlerin, sondern die von Gottes Wort selbst getragene Vermittlung in die Unmittelbarkeit zu Gott darstellt, und ob damit die Aussagen von Nizäa und Chalcedon (wenn auch in der Analogie menschl. Sprache) die Realität der Selbstoffenbarung des dreifaltigen Gottes in der von der Person des Logos getragenen Menschheit Jesu zum Ausdruck bringen. Bei verschiedenen dogmatischen Versuchen, die religiöse Bedeutung Jesu für die Gottesbeziehung des Menschen einer nachchristl. Bewußtseinslage plausibel zu machen (unter Umgehung des Christudogmas), wird nicht mitbedacht, daß die Hauptschwierigkeit nicht begrifflich-spekulativer Art ist oder ihre Ursache in einem bloßen Paradigmenwechsel hat. Ein philosophisches Reflexionsniveau, die Fähigkeit zur exakten Begriffsbildung, können kaum die Voraussetzung für einen personalen „Glauben“ an Gott sein. – Grundsätzlicher scheint die Schwierigkeit zu sein, überhaupt mit der Tatsache eines Eintretens Gottes, des personal gedachten Gottes und seines unmittelbaren Engagements in der Person und dem Schicksal des Mittlers in Kreuz und Auferstehung zu rechnen. Plausibler ist zunächst die Vorstellung, daß Jesus ein besonders gottverbundener Mensch war, der bis zum Ende seinen Überzeugungen treu geblieben ist, und der mit dem transzendent bleibenden „Gott“ in einer intuitiv gefühlten Nähe lebte und starb und so ein Beispiel für ein Leben gab, das auch im Scheitern seine Hoffnung auf Sinn nicht preisgibt. Wo sich aber der Glaube im Rahmen eines geschichtl. vermittelten personalen Gottesverhältnisses als personale Antwort auf das konkrete Angesprochensein von Gott kraft seiner lebensschaffenden Tat (= GEIST) begreift, da ist auch ein Zugang möglich zum Bekenntnis, daß uns im Menschen Jesus Gott in seinem zu seinem Wesen gehörenden WORT begegnet. Insofern der menschl. Vermittler der Gottesnähe seine personale Identität dem sich ihm zusprechenden Wort Gottes, seines Vaters, verdankt weiß, ist schon das gegeben, was die Lehre von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus begrifflich festhalten will. Diese Lehre bemüht sich, jede Abschwächung des Ereignisses abzuwehren, daß Gott im Menschen Jesus allen Menschen konkret in der Weise menschl. Interpersonalität begegnet. Wenn dieses Geschehen als unbedingter Zuspruch Gottes erfahren wird, den der Mensch nicht auf der theoretischen Ebene neutraler Tatsachenfeststellung, sondern mit der unbedingten Selbsthingabe seiner ganzen Person beantworten kann, ist die Frage nach der theol. Begriffsbildung und dem Bezugsrahmen spezifischer philosophischer Systeme relativ zweitrangig.

Im Wissen, daß sich die christol. Debatte innerhalb der Alternativen vom Jesus der Geschichte und dem Christus des Glaubens, der Christologie „von unten“ oder „von oben“, von Metaphysik (als Wirklichkeitsentfremdeter Begriffsdeduktion oder idealistisches Systemdenken) und der Haltlosigkeit mythischer Phantasien bewegt, wie zuletzt auch wieder in der Inkarnationsdebatte im Bereich angelsächsischer Religionstheologie, versucht INGOLF U. DALFERTH²⁵ mit zwei gewichtigen Beiträgen, eine am Christusergebnis selbst abgelesene „christol. Grammatik christl. Glaubenslebens“ (Jenseits, 6) zu entwickeln. Er überwindet dadurch auch die alte Diastase von Gegenstand (Inhalt) und Bedingung (Form) der Erkenntnis. Wäre nämlich die Erkenntnisform nicht der dem christol. Inhalt selbst entnommene „Denkhorizont, in dem die christol. Grundprobleme durchdacht werden müssen“ (Der auf. Gekr., 359), dann wäre das ntl. Zeugnis und konziliare Bekenntnis nur eine Art Spielmaterial, das willkürlich auf ein subjektives und kollektives Muster bezogen und beliebig umgebaut werden könnte. „Die propositionale und performative Dimension des Bekenntnisses sind unlöslich aneinander gebunden.“ (ebd., 22) Nach einer glänzenden Präsentation der gesamten bibl., hist. und gegenwärtigen christol. und soteriologischen Debatte rekurriert D. auf eine umfassende Wirklichkeitssicht, die im Lichte des tatsächlichen und darum auch möglichen eschatolog. Heilshandelns Gottes in der Geschichte Israels und in Jesus von Nazaret entwickelt werden muß. Christol. Aussagen gelten nicht als gegenständlich-univokale Beschreibung einer metaempirischen Begebenheit. Sie sind dadurch wahr, „daß sie die Selbstkommunikation Gottes sprachlich zur Geltung bringen, indem sie klarstellen, daß Gott nur verstanden wird, wenn er so verstanden wird, wie er sich in Jesus Christus und durch seinen Geist selbst verständlich macht: Alle wahrheitsgemäße Kommunikation über Gott gründet in der Kommunikation mit Gott, die sich ihrerseits der Selbstkommunikation Gottes mit uns verdankt“ (ebd., 152f). Von daher eröffnet sich auch die Einsicht in die trinitarisch-relationale Seins- und Vollzugswirklichkeit Gottes, die sich selbst als Vater, Sohn und Geist dem Glaubenden zu erkennen gibt. Trinität ist darum mehr als eine (gedanklich schwer mitzuvollziehende) Zusatzforderung an den christl. Gottesglauben, sondern der „regulative Grundrahmen des ganzen christlichen Le-

bens“ (ebd., 213). Sie ist nicht das Ergebnis einer theoretischen Schlußfolgerung. Zwar bleibt alle menschl. Rede von Gott – auch insofern sie Antwort auf Gottes Reden in menschl. Worten ist – nur durch Sprachbilder hindurch möglich. Aber diese können nicht verselbstständigt und weder bloß begriffslogisch noch mythologisch-tiefenpsychologisch in der Weise weiterentwickelt werden, daß man so aus Begriffen oder psychischen Archetypen die Wirklichkeit Gottes deduzieren könnte. Vielmehr kann die gesamte theol. Begriffsbildung genauso wie die einfache Glaubensrede sich nie vom Ereignis des eschatolog. Handelns Gottes in der Geschichte und der konkreten Begegnung mit der Person Jesu lösen. „Nicht an den Bildern für sich genommen, sondern an ihrem Gebrauch in Übereinstimmung mit dieser christologisch-trinitarischen Grammatik entscheidet sich, ob das, was Christen von Gott sagen, sachgerecht ist oder nicht. Die Unterscheidung zwischen den ontologischen Implikationen der Bilder und des Bildgebrauchs ist entscheidend, um den postmodernen Fehlschluß zu vermeiden, angesichts des Zusammenbruchs einer einheitlichen Metaphysik, der irreduziblen Perspektivität allen Erkennens und der unbestreitbaren Historizität aller Religion sei es hinreichend, an den Bildern einer religiösen Tradition als solchen festzuhalten, ohne die ontologischen und veritativ Fragestellungen traditioneller (theistischer) Metaphysik mitübernehmen zu müssen. (...) Sie muß vielmehr angesichts der Möglichkeit und faktischen Wirklichkeit dessen, daß dieselben Bilder mit unterschiedlichen ontologischen Implikationen und veritativ Voraussetzungen gebraucht werden, die Wahrheitsbedingungen spezifizieren, die den christlichen Gebrauch dieser Bilder auszeichnen und von anderen Gebrauchsweisen unterscheiden. Kriterium des christlichen Gebrauchs eines jeden Bildes ist aber der Bezug auf das, was Christen als Gottes eschatologisches Heilshandeln in Jesus Christus bekennen. Mit diesem Bezug steht und fällt die Wahrheit des christlichen Glaubensbekenntnisses. Die systematische Ausarbeitung der Wahrheitsbedingungen dieses Bekenntnisses und damit derjenigen Sachverhalte, die wahr sein müssen, wenn christliche Bilderrede von Gott (und allem übrigen) wahr sein können, wird entsprechend die Gestalt einer eschatologischen Ontologie annehmen, einer Ontologie, die als Grundrahmen des christlichen Wirklichkeitsverständnisses das heilschaffende Handeln Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung entfaltet ... [So ist klar, daß im] Zentrum christlicher Dogmatik die Christologie steht“ (Jenseits, 312f).

Daß dogmatische Christologie nicht mehr im Sinne einer Wesensmetaphysik begriffslogisch das vorgegebene Dogma jenseits des Bezuges auf die konkrete Geschichte Jesu analysiert und daß eine Entfaltung der dogmatischen Bekenntnisaussagen anhand einer kritischen Rekonstruktion der Geschichte Jesu heute geboten ist, zeigt im Vergleich zu den grundlegenden Arbeiten von Dalferth der Tübinger Dogmatiker PETER HÜNERMANN.²⁶ Weder ein vorgegebener metaphysischer Denkrahmen noch ein ethisches Postulat können als Ordnungsprinzipien der verschiedenen christol. Aussagen dienen: „Vielmehr wird in der umgekehrten Richtung vorgegangen: Das Christusergebnis – verstanden als Geschehen göttlicher Selbsterschließung in der Geschichte – ist der Ausgangspunkt, von dem das Welt- und Selbstverständnis im Glauben entfaltet werden“ (357). Das geschichtl. Ereignis erweist sich nicht als eine äußere Zusatzbestimmung von schon gegebenen Substanzen und Wesenheiten, aber auch nicht als etwas, das die übergeschichtl. Wesenswahrheiten relativiert. Das Ereignis als grundlegende metaphysische Kategorie erweist sich vielmehr als die Vermittlung und Synthesis von Wesen und Geschichte. In Verbindung mit dem rel.-phil. Begriff des Heiligen als Ereignis aus der Offenheit des Seins und der Begegnung des Menschen mit dem heiligen Gott (B. Welte) und mit der Kritik Heideggers an der onto-theo-logischen Verfassung der Metaphysik entwickelt H. eine Metaphysik des Ereignisses. Nicht die Wirklichkeit als schon vorhandene läßt sekundär Ereignisse aus sich hervorgehen; das Ereignishafte der freien Begegnung von Personen und der personalen Zuwendung (von H. im joh. Sinn „Freundschaft“ genannt) setzt Wirklichkeit. Christologie ist nachdenkliche Rekonstruktion des eschatolog. Christusergebnisses, des eschatolog. Ereignisses des Heiligen und nicht begriffliche Konstruktion, um sich der Wirklichkeit Gottes zu bemächtigen. In ihrer geschichtl. Abfolge und Verarbeitung sind die christol. Konzeptionen darum Teilmomente und Reflexe der in Christus Ereignis gewordenen Gemeinschaft von Gott und den Menschen, die im Glauben Ja sagen zu Christus und mit ihm den Weg des Glaubens gehen, so daß die Aneignung der Offenbarung in der Glaubensgeschichte auch als Geschichte des sich in seiner Offenbarung selbst bezeugenden Gottes verstanden werden kann. Nach der exegetischen und dogmengeschichtl. Exposition dringt der Vf. mit zum Teil vorzüglichen Einzelstudien in die oft zu wenig beobachteten christol. Konzeptionen der Neuzeit vor (Suárez, Aufklärungstheologie, Malebranche, Kant und Hegel). Das Problem ist hier letztlich ein Auseinandertreten der begrifflichen Aneignung bzw. der Kritik des Christudogmas und der konkreten Vermittlung der christol. Inhalte durch die Geschichte. Eine wichtige Schlüsselstellung in der Entwicklung kann sicher die Christologie des Suárez im Kontext einer „transzendentalen Metaphysik“ beanspruchen (252ff). Nimmt man aber den Ursprung der Wirklichkeit im Ereignis der sich hingebenden personalen Freiheit Gottes ernst, dann erweist sich das Problem der Zwei-Naturen-Lehre nicht als begriffslogisches Problem der Zuordnung von zwei statischen Substanzen in einer Hypostase, sondern als die Frage, wie Gottes Kommen zu uns sich in der Geschichte einer menschl. Subjektivität vergegenwärtigen kann. Der Mensch begreift sich in seiner Natur, nicht inso-

²⁵ Dalferth, Ingolf U.: *Jenseits von Mythos und Logos*. Die christologische Transformation der Theologie. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. 313 S. (Quaestiones Disputatae, 142), kart. DM 48,00.

Dalferth, Ingolf U.: *Der auferweckte Gekreuzigte*. Zur Grammatik der Christologie. – Tübingen: Mohr 1994. 346 S., kart. DM 68,00.

²⁶ Hünermann, Peter: *Jesus Christus*. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie. – Münster: Aschendorff 1994. VII, 419 S., kart. DM 88,00.

fern sie ein statisch zu beschreibendes Ensemble von Existentialien ist; er begreift sein Dasein vielmehr als im Bezug auf Gott personal bestimmt. Indem Jesus in seinem menschl. Dasein sich ganz als von Gott her konstituiert erfährt, konkretisiert er die Selbstmitteilung an alle Menschen als Befreiung und Erlösung. „Wenn so in der Verkündigungssprache von der ewigen Person des Vaters zu sprechen ist und zugleich gilt, daß davon erst ‚nach‘ dem Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi gesprochen werden kann, und ein Gleiches von der ewigen und göttlichen Person Jesu Christi gilt, dann sind diese Doppelpoligkeiten nicht auf die Wesens- und Offenbarungsebenen zu verteilen, vielmehr erlaubt es die heutige Natur- und Personbestimmung des Menschen, theologische Begriffe zu bilden, die die Offenbarungsgeschichte als Wesensgeschehen zu denken gestatten, ohne die fundamentalen Differenzen von Gott und Schöpfung einzubrennen. Dies umschließt . . ., daß grundsätzlich in jeder menschlichen Begegnung ein Moment der Verheißung und des Verweises auf Jesus Christus als der Vollendung waltet. Aber dies erreicht uns jeweils auf dem Weg über die Welt, über die Begegnungen mit den zahlreichen Menschen, zuhächst in der Begegnung im ihm selbst“ (399). – Gerade wegen der fundamentalen theol. Bedeutung einer auf dem Ereignis aufbauenden Ontologie und der Geschichte (342–401) wäre angesichts der Proportion zu den exegetischen und dogmengeschichtl. Abschnitten eine ausführlichere und vertiefende Darstellung aller Mühe wert.²⁷

In dem von WALTER BRANDMÜLLER herausgegebenen Sammelbd „Wer ist Jesus Christus?“²⁸ behandeln Exegeten, Historiker und Systematiker (C.-P. THIEDE, F. COURTH, R. KOCHER, K. DIETZ, P. STUHLMACHER, A. MCGRATH, L. SCHEFFCZYK, L. ABRAMOWSKI, H.-J. VOGT) wesentliche christol. Themen (u. a. Jungfrauengeburt, Heilstod Christi, Auferstehung, Präexistenz und Gottheit Christi, Entwicklung des konziliären Christudogmas). Unter der Voraussetzung der hist. Glaubwürdigkeit der Evangelien, die als innere Synthese von Geschichte und Kerygma zu verstehen sind, kann der Graben zwischen hist. Jesus und dem Christus im Zeugnis der ntl. Schriftsteller und der Ausbildung des altkirchl. Dogmas überwunden werden, so daß eine kritisch und intellektuell verantwortete Zustimmung des Glaubens zum irdischen und erhöhten Herrn gerechtfertigt ist. Bedeutsam erscheint der Hinweis STUHLMACHERS auf das Ereignis und die Deutung des Kreuzes. Es ging nicht um die Applikation von irgendwelchen Kategorien auf ein „nacktes“ hist. Etwas. Jesus hat sich selbst in seinem freien Handeln im Rahmen des bibl. Verständnisses von Bund, Gehorsam, Opfer und Sühne so verhalten, d. h. sich selbst ausgelegt, daß die Jünger ihn mit Hilfe dieser Perspektiven verstehen konnten: „Ohne die Rede vom Lösegeld, vom stellvertretend leidenden Gottesknecht und von der von Gott selbst durch Jesu Blut ein für allemal erwirkten Sühne war und ist das Geschehen auf Golgatha christlich nicht zu verstehen und das neutestamentliche Zeugnis von Jesus Christus insgesamt nicht zu haben“ (188).

VI

Die Soteriologie ist heute voll in die Christologie integriert. Eine lange übliche Trennung der beiden Fragen nach der Person und dem Werk Christi ist gerade darin überwunden, daß man beim geschichtl. Wirken Jesu (implizite Christologie) ansetzt und methodisch hinleitet zur expliziten Christologie mit der Frage nach dem Wer-Sein Jesu und seiner Bedeutung, die er für uns als Mittler des Heiles hat (explizite Soteriologie). Dennoch bleibt es gerechtfertigt, das Christuszeugnis der Kirche auch unter dem spezifischen Gesichtspunkt des Heiles, der Erlösung, der Rettung und Befreiung zu thematisieren, ohne die gerade erreichte unlösbare Einheit von Soteriologie und Christologie wieder preiszugeben.

In einer hochinformativen Übersicht geht JÜRGEN WERBICK²⁹ aus von der Krise der Soteriologie und den tiefeinschneidenden Widersprüchen gegen die christl. Lehre von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und der Angewiesenheit auf die Gnade seitens der Aufklärungsphilosophie und der Religionskritik des 19. Jhs., die im christl. Konzept einen Gegenentwurf zu Selbstkonstitution in autonomer Freiheit erkennen wollen. Auch im Gespräch mit sog. neueren Selbsterlösungspraktiken versucht W. zu zeigen, wie im Hinblick auf den in Jesus offenbar gewordenen Heilswillen Gottes die menschl. Suche nach Heil zum Ziel und zu sich selbst kommen kann und wie die existentielle Erfahrung des Verhängnisses in jeder menschl. Existenz zu überwinden ist. In Jesu Verkündigung der Heilsherrschaft Gottes und in seinem Geschick von Kreuz und Auferstehung, die in der Abba-Beziehung Jesu zum Vater ihren Anhaltspunkt haben, wird das Handeln Gottes in Jesus Christus als sein Ereignis gewordener Heilswille erkannt und die siegreiche Durchsetzung des Gotteswillens gegenüber allen menschenfeindlichen (= dämonischen) Mächten als Sieg der Liebe offenbart. Die so erkannte Erlösungsbedürftigkeit des Menschen beeinträchtigt gerade nicht den Gebrauch der Freiheit, sondern befähigt sie dazu, sich in antwortender Liebe in der Begegnung mit Gott selbst als Liebe zu realisieren. Eingehend beschäftigt sich W. mit der Diskussion um das Todesverständnis Jesu, das jenseits der

Alternative von eschatolog. und staurozentrischer Eschatologie aus der Proexistenz Jesu entwickelt werden muß (s. o.: Schürmann). – Etwas mißverständlich scheint mir die Formulierung zu sein, daß in den frühesten Zeugnissen des Osterglaubens die Erscheinungen des Auferstandenen keine Rolle gespielt hätten, da doch ohne die Ostererscheinungen die Konstitution des Osterglaubens als Reaktion auf das Osterereignis, in dem der Auferstandene sich vor den Jüngern als bei Gott Lebender selbst bezeugt, kaum denkbar ist (1 Kor 15,3–5). Auf jeden Fall können die Ostererscheinungen nicht als eine sekundäre Reflexion eines von ihnen unabhängigen, gleichsam intuitiven Innewerdens des Handelns Gottes am toten Jesus verstanden werden (118), was W. gewiß auch nicht sagen will (vgl. 126). – Ausführlich wird der Leser eingeführt in die Metaphorik und in die übergreifenden Denkmuster der Soteriologie (Befreiung, Sieg über die Dämonen, die Satisfaktionstheorie, das stellvertretende Sühneopfer). Besonders die Kritik am stellvertretenden Sühneopfer, das seit den Sozinianern (16. Jh.) als eine Art zur Besänftigung des göttlichen Zorns dargebracht, von Gott eingefordertes Menschenopfer des eigenen Sohnes radikal mißverstanden worden ist, aber auch wegen unzureichender Verkündigung oft so aufgefaßt werden konnte (vgl. auch die psychoanalytische Umdeutung bei Freud als eine Darstellung des Ödipuskomplexes), muß zu einer Neuauslegung innerhalb des bibl. vorgegebenen Verständnisrahmens anleiten. Sühne und Opfer als auch bibl. verwendete Grundkategorien können nicht aus allgemein religionsgeschichtl. Kontexten heraus in ihrem Bedeutungssinn festgelegt werden, sondern müssen in den Verständnisrahmen der bibl. Auffassung von Gott einbezogen werden, der als freier Schöpfer ein personales Geschöpf in reiner Güte und Liebe erschaffen kann, ohne sich selbst dabei einzuschränken oder dieses als Konkurrent fürchten zu müssen. So zeigt sich im Rahmen der Bundestheologie, daß es im jüdischen und christl. Verständnis bei Sühne und Opfer nicht um die Abreaktion eines Schuldkomplexes gegenüber der beraubten Gottheit geht. Da im Lichte des Schöpfungsglaubens das Dasein des Menschen als reine Zeigengabe des Seins der Person in ihrer sich auf Gott hin vollziehenden Liebe erscheint, kann Opfer nur den personalen Mitvollzug der Liebe Gottes bedeuten, in welchem Gott, der selbst die Liebe ist, dem Menschen auch dort noch liebend entgegenkommt, wo dieser sich dem Angebot des Bundes entzieht und in der Zurückweisung der Heilsgabe Gottes durch die Tötung des Heilsmittlers sich in seinem Widerspruch zu Gott selbst widerspricht. Sühneopfer Jesu kann darum nicht eine Art stellvertretende Selbstvernichtung und Selbstnegation Jesu sein, um den Anspruch Gottes gegenüber dem menschl. Konkurrenten Genüge zu tun. Sühne ist vielmehr die aufgrund des Bundesangebotes gewährte Gnade der Abkehr von der Tod bringenden Feindschaft gegen Gott, während die Selbstdahingabe Jesu die Durchsetzung der lebensstiftenden Gemeinschaft mit Gott in der Liebe bedeutet. Das stellvertretende Sühneopfer Christi ist sein freier Gehorsam gegenüber der Sendung vom Vater. Jesus schreckt vor dem Tod aus der Hand seiner Feinde nicht zurück, weil er im Erleiden der Tödllichkeit der Sünde und des Todes diese unheilstiftenden und von Gott trennenden Mächte überwindet und damit für alle zum „Anführer des Lebens“ wird, indem die ihm Nachfolgenden mit Jesus den Tod der Sünde sterben und mit ihm an der Auferweckung als neuer und ewiger Gemeinschaft mit Gott in der Liebe teilhaben.

Karl-Heinz Menke³⁰ behandelt monographisch die Stellvertretung, die im Rahmen der protestant. „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ und im Bezug auf die kath. Analogia-entis-Lehre als Grundkategorie christl. Theologie entwickelt worden ist. Ausführlich geht der Vf. auf die wichtigsten Beiträge ev. (Barth, E. Brunner, Bultmann, Bonhoeffer, Gogarten, Sölle, Vogel, Althaus, Cullmann, Pannenberg, Moltmann) und auch der kath. Theologie ein (v. Balthasar, N. Hoffmann, J. Ratzinger, W. Kasper). Entgegen dem seit Kant formulierten Mißverständnis des stellvertretenden Sühneopfers als einer mich in meiner ethischen Selbständigkeit im Bereich von Sünde und Schuld beeinträchtigenden Ersatzleistung entfaltet M. einen bibl. fundierten Begriff der Stellvertretung. Demnach zielt das Tun des stellvertretenden Mittlers und sein Sühneopfer nicht auf eine Wiedergutmachung des Gott geleisteten „Schadens“ und der Beleidigung seiner Ehre, sondern der Sünde selbst wird wieder gutgemacht (Thema: Neuschöpfung). So wird eine dialogisch-personale Begegnung von Gott und Mensch ermöglicht, die den Menschen mit Glaube und Liebe nicht lediglich auf die Vergebung Gottes dankend antworten läßt, sondern ihn an der liebenden Identifikation Gottes mit den Menschen mittels der Identifikation mit Gott im Mitvollzug seiner trinitarischen Liebe teilhaben läßt. M. versteht unter Stellvertretung eine „direkte Proportionalität der Einheit und Unterschiedenheit zweier Wirklichkeiten“ (23), nämlich zweier personaler Wirklichkeiten und Wirkweisen. „Da Stellvertretung, wenn sie mehr als äußere (juristische) Vermittlung oder Austausch ist, Personalität, Räumlichkeit bzw. Leiblichkeit (im Sinne eines Mediums der Kommunikation) und

²⁷ Vgl. Peter Hünemann: Offenbarung Gottes in der Zeit, München 1989; Christologie und Metaphysikkritik. Peter Hünemann zum 60. Geburtstag, hg. v. Dieter Hattrup / Helmut Hoping, Münster 1989.

²⁸ Wer ist Jesus Christus? Mythen, Glaube und Geschichte. Hg. v. Walter Brandmüller. – Aachen: MM Verlag 1995. 314 S., kart. DM 36,00.

²⁹ Werbick, Jürgen: Soteriologie. – Düsseldorf: Patmos 1990. 278 S., kart. DM 28,80.

³⁰ Menke, Karl-Heinz: Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie. – Freiburg: Johannes Verlag 1991. 526 S. (Horizonte. NF 29), geb. DM 58,00 (vgl. ThRv 91, 1995, Sp. 240–244).

Zeitlichkeit voraussetzt und in jeder dieser drei Dimensionen die direkte Proportionalität von Einheit und Unterschiedenheit zwischen zwei Wirklichkeiten (*Individuum-Gemeinschaft; Abbild-Urbild; Zukunft-Vergangenheit*) beschreibt, ist sie zumindest nach Barth und Balthasar die theologische Kategorie, die sich am besten eignet, den inneren Zusammenhang (nexus) aller Artikel des christlichen Credo zu demonstrieren und ... neu zu erschließen“ (453). – An diesem Werk wird die künftige Christologie und Soteriologie nicht ohne Schaden vorbeigehen können. Die im Begriff der Stellvertretung angezielte Beziehungseinheit und Unterschiedenheit von Gott und Welt kann so unterschiedliche Themen wie ‚Unveränderlichkeit Gottes‘, ‚Gottes Eingehen in die Geschichte‘ und ‚Gottes Identifikation mit dem Leiden der Kreatur und dem Tod des Sünders‘ zusammensehen, ohne in die Alternative eines quasi mythologisch leidenden Gottes oder der philosophischen Konzeption des weltunbezüglichen unbewegten Bewegers hineinzuschlittern.

Diesen Themen stellt sich ebenso JÜRGEN MOLTMANN³¹. In seinem (mehr allgemein verständlich gehaltenen) Werk macht er die Gegenwart Gottes im Leiden der Menschen und Gottes Mitleiden mit ihnen zum Gegenstand und Ausgangspunkt der Christologie. Über das neuzeitliche Paradigma der Geschichte hinaus will M. ein neues postmodernes Paradigma suchen. Es soll in der Einheit von Welt und Geschichte, Natur und Geist, Mensch und Gott bestehen, und zwar im Sinne einer „ökologischen Christologie“ (74). Daraus ergeben sich die wie Parolen anmutenden Zielformulierungen: Humanisierung der menschl. Beziehungen, Demokratisierung der Politik, Sozialisierung der Wirtschaft, Naturalisierung der Kultur und Reich-Gottes-Orientierung der Kirche (25). – Wiewohl man im ganzen die Exposition des Themas und die bibl. Darstellung mitvollziehen kann, scheint immer noch das Thema des Leidens Gottes unbefriedigend dargestellt. Gewiß geht es bei dem Verlassenheitsschrei Jesu (Mk 15,34) nicht darum, ob Jesus am Kreuz den Psalm, der in einem Vertrauenswort endet, zu Ende gebetet habe (womit dem Verlassenheitsschrei seine ganze Wucht genommen werden soll), sondern darum, ob dies als ein Eingeständnis des objektiven Scheiterns und als eine tatsächliche Feststellung zu verstehen sei, daß Gott sich von Jesus abgewandt habe, oder ob dem eine innertrinitarische Schmerzerfahrung der Liebe als Nichtidentität von Vater und Sohn zugrunde liege oder ob Jesus (als Mensch) den ihm von Menschen entgegenschlagenden tödlichen Widerspruch (insofern er der Mittler der Herrschaft Gottes, seines Vaters, ist) in all seiner Ohnmacht und Erniedrigung in Gott hineingeschrien habe, dessen Willen er sich in Getsemani völlig anheimgestellt hatte. In der christl. Gotteslehre kann es in der Tat nicht um einen spekulativ-erklügelten Ausgleich zwischen den beiden Traditionen einer phil. Theologie mit ihrem Apatheia-Axiom (aristotel. Provenienz) und der christl. Lehre von Gott gehen, der in Christus als *Deus passus* zu verkünden ist, sondern um die Frage, wie Gott, der sich kraft seines Schöpferseins nicht der geschöpflichen Dramatik von Tat und Leiden, Wirklichkeit und Möglichkeit aussetzt, dennoch dem Menschen auch im Leiden und Tod noch innerlicher werden kann, als das Geschöpf sich selbst gegeben ist. – Es ist über M. hinaus nicht nur von einem aktiven Mitleiden der leidenschaftlichen Liebe Gottes mit uns zu sprechen, indem Gott den Schmerz der Welt in seine eigene Liebe aufnimmt, weil so nur eine Art Solidarität und Selbstparallelisierung Gottes mit dem Leiden des Menschen formuliert zu werden scheint (42). Indem Gott sich im Menschen Jesus, der durch die göttl. Person des Sohnes existiert, in seiner Liebe zum Menschen verweltlicht, ebenso wie er die Gottesliebe des Geschöpfes ver-göttlicht, und Gott sich in Leiden, Tod und Ohnmacht des Menschen hineinbegibt, bedeutet umgekehrt die Identifikation der (auch schuldlos) leidenden Opfer von Gewalt mit ihm im Glauben Mitvollzug der Erlösung und der stellvertretenden Liebe Gottes zu uns. So ist Christsein ein Zeugnis der neuschaffenden Liebe und ein Sich-in-den-Dienst-Stellen an ihrer Verwirklichung in der Welt auch gegenüber allem Widerstand, die selbst noch die Liebe zu den Feinden umfaßt.

Thema der auf zwei Bde berechneten Christologie von JON SOBRINO³² ist die allgegenwärtige Erfahrung von Gewalttätigkeit,

Rechtsverletzung und menschenunwürdiger Armut in Lateinamerika, wo die Worte von Freiheit und Befreiung und die Suche nach einer gottebenbildlichen Menschenwürde einen unmittelbaren Erfahrungsbezug haben. Bei der Rekonstruktion der Christologie zeigt sich der vorösterliche Jesus selbst als Verkünder einer Gottesherrschaft, die er in seinen (religiöse, geistliche und soziale Dimension des Heils umfassenden) Akten praktiziert, indem er zuletzt das ohnmächtige Opfer einer Gewalt wurde, die er als Ursache von Leiden und Tod der Armen überwinden wollte. Im Kreuz zeigt Gott seine Identifikation mit dem Leiden aller Opfer. In jedem Opfer ungerechter Gewalt wird Jesus gekreuzigt, und wer im Einsatz für Gerechtigkeit und menschenwürdiges Leben sein Leben einsetzt (wie Oscar Romero und andere Gewaltopfer der Herrschenden), wird wie Jesus Zeuge und Mittler der Liebe Gottes zu den Armen, die das Leiden und die Gewalt überwinden will. So gibt es ein wechselseitiges Innesein des Leidens der Armen in Christus und Christi in den Armen. Demgegenüber wird die Auferstehung Christi nicht als Happy-End nach einer unglücklich verlaufenen Geschichte eingeführt, sondern als Bestätigung der Wahrheit des Lebens und des Heilsdienstes Christi durch Gott, der ihn als Befreier gesandt hat und der als der auferstandene Herr zu einer Fortführung seines befreienden Wirkens in Tat und Leiden fähig macht.

Die weiterführende und ganz originelle These von RAYMUND SCHWAGER³³ ist Thema eines Symposions mit kritischen und weiterführenden Beiträgen von Autoren aus dem Bereich des NT, AT und der theol. Systematik gewesen.³⁴ Im Rückblick darauf (339–384) gibt Sch. eine zusammenfassende Würdigung. Wie die Bezugnahme von Sch. auf die Sündenbocktheorie des bekannten Literaturwissenschaftlers René Girard und wie exegetische Detailfragen im einzelnen auch immer zu bewerten sind, fest steht (gegen P. Fiedler) die gute bibl. Begründung und die systematische Fruchtbarkeit der „dramatischen Erlösungslehre“. Nach Sch. kann es nicht um die abstrakte In-Beziehung-Setzung von zwei Ansprüchen gehen, sondern um das Ereignis aufeinandertreffender Freiheiten, nämlich Gottes und der Menschen, die zusammen, wenn auch in unterschiedlicher und je eigener Weise, den Gang der Heilsgeschichte konstituieren. Ein Ausgangspunkt zur Lösung der Frage, warum Gott die Welt im eigenen Durchleiden der Sünde erlöst, liegt im konkreten Gottesbegriff, nämlich des unableitbaren Handelns Gottes, das sich in der Proexistenz Jesu mitten in der ihm von Menschen aufgedrängten konfliktiven Situation konkretisiert und das den freien Willen des Menschen Jesus nicht ausschaltet, aber auch nicht instrumentalisiert, sondern zur höchstmöglichen Realisierung der menschl. Freiheit hinführt: „Weil im Wirken Jesu Gott selber handelt, betrifft die Ablehnung Jesu direkt das Geschick der Gottesherrschaft (theologische und nicht bloß biographische und moralische Bedeutung des Todes Jesu). Die Verurteilung Jesu erweist sich als eine Zusammenrottung der Menschen, die (unbewußt/halbbewußt) das auf ihn abschieben, was er in ihnen aufgedeckt hat (Lüge, Gewalt, satanischer Geist). So wird er zum Träger der Sünde und ‚Sündenbock‘ gemacht (Sündenbock-Mechanismus und nicht Sündenbock-Ritus). Jesus antwortet auf das Böse durch Verdoppelung der Proexistenz: – Gehorsam und Hingabe an Gott (als Suchen des verlorenen Menschen) – gewaltfreie Feindesliebe (Umkehrung des erlittenen Bösen in größere Liebe) – Identifikation mit seinen Gegnern, insofern sie selber Opfer der Sünde (und nicht Täter) sind. Die Auferweckung Jesu bringt nicht bloß eine Bestätigung seiner Basileia-Botschaft, sondern enthält ein neues Element: Verzeihung jener Sünde, die in der Ablehnung der Botschaft und des Boten lag“ (14).

Als Resümee der Durchsicht neuester Veröffentlichungen zur Christologie ergibt sich: die Christologie bleibt das Gravitationszentrum der theoretischen Erfassung des Christentums und Jesus Christus die Bezugsperson christl. Praxis.

³¹ Moltmann, Jürgen: *Wer ist Christus für uns heute?* – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus 1994. 128 S. (Kaiser Taschenbücher, 129), kart. DM 16,80.

³² Sobrino, Jon: *Jesucristo liberador*. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. – Petropolis / Madrid: Vozes / Trotta 1991. 350 S., geb. Pta 2359. (vgl. auch ThRv 88, 1992, Sp. 405–408).

³³ Vgl. die wichtigsten Monographien hierzu: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur 1994; Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990 (IThS 29).

³⁴ *Dramatische Erlösungslehre*. Ein Symposion. Hg. v. Józef Niewiadomski / Wolfgang Palaver. – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1992. 386 S. (Innsbrucker theologische Studien, 38), kart. öS 390,00 / DM 56,00 (vgl. auch ThRv 90, 1994, Sp. 355–372).

Wörterbuch der Feministischen Theologie. Hg. v. Elisabeth Gössmann, Elisabeth Moltmann-Wendel, Herlinde Pissarek-Hudelist, Ina Praetorius, Luise Schottroff und Helen Schüngel-Straumann. – Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn 1991. 448 S., geb. DM 78,00

Als „Experiment“ verstehen die Hg.innen das „Wörterbuch der Feministischen Theologie“, von dem sie sich einen erleichterten Zugang zu jenen „Frauenschatzen“ erhoffen, die durch die feministisch-theologische Diskussion zutage gefördert und in die schriftliche Tradition aufgenommen wurden. Mit Verweis auf die Unterschiede in ihrer je eigenen Biographie, der Lebensform und der (Denk-)Position rufen die Hg.innen nachdrücklich in Erinnerung, daß feministische Theologie sich gerade durch ihre Pluralität auszeichnet, indem sie aus unterschiedlichen Lebenszusammenhängen von Frauen und aus den verschiedensten Zweigen der Frauenbewegungen erwachsen ist und dementsprechend ein breites Spektrum an Sichtweisen einschließt, so daß richtigerweise nicht von der feministischen Theologie, sondern vielmehr von feministischen Theologien zu sprechen wäre. Vorweg Rechenschaft ablegend über die Perspektive, aus der das Wörterbuch entstanden ist, merken die Hg.innen an, daß dessen Autorinnen mehrheitlich dem deutschsprachigen Raum Westeuropas entstammen und in einem christlich geprägten Kontext leben. Mit dem Hinweis der Hg.innen, daß sie für sich eine grundsätzlich ökumenische Optik in Anspruch nehmen und sich jener Gruppe von feministischen Theologinnen zugehörig wissen, „die die Hoffnung haben, daß Kirchen und christliche Theologien sich verändern lassen“ (9), ist die Grundausrichtung des Wörterbuches deutlich angezeigt.

Daß bei dem aufwendigen Unternehmen, ein Wörterbuch zu erstellen, eine große Anzahl an Arbeitsfeldern nicht abgedeckt werden kann und viele Stichworte unberücksichtigt bleiben müssen, liegt auf der Hand; die nachgelieferte Erklärung der Hg.innen, „die Grenztheit des eigenen Horizonts zu erkennen und zu bekennen (gehöre) zu den ersten Schritten feministischer Bewußtwerdung“ (9), erscheint deshalb als überflüssig.

Angesichts dessen, daß die Auswahl der Stichworte des Wörterbuches aufgrund der feministisch-theologischen Diskussion getroffen worden sein soll (10), mag es etwas erstaunen, daß man nach gewissen Begriffen, die gerade im feministisch-theologischen Diskurs eine eminent wichtige Rolle spielen, vergeblich sucht. Daß dem Stichwort ‚Abtreibung‘ kein eigener Artikel gewidmet ist und ihm auch innerhalb der Spalten ‚Autonomie/Emanzipation‘, ‚Körper der Frau‘ oder ‚Recht/Gerechtigkeit‘ keinerlei Beachtung geschenkt wird, erstaunt umso mehr, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Abtreibungsfrage als eigentlicher Motor die Entstehung der modernen Frauenbewegung wesentlich vorantrieb, die Auseinandersetzungen im Zusammenhang mit der Abtreibung in der Gesellschaft und erst recht in der Kirche längst nicht abgeschlossen sind und auch innerhalb feministisch-theologischer Positionen bezüglich der Abtreibungsfrage nur ein minimaler Konsens gegeben ist. Ebenfalls nicht in einem eigenständigen Lexikonartikel, zumindest aber im Sachregister findet man den Begriff ‚Tradition‘, der zwar in verschiedensten Spalten, meist aber nur beiläufig erwähnt wird. Angesichts der Beobachtung eines reformistischen und eines postchristlichen Flügels innerhalb der feministischen Theologie, – wobei ersterer (zu dem sich auch die Hg.innen des Wörterbuches zählen, vgl. 9) zwischen dem befreienden Kern der christlichen Botschaft und seiner patriarchalen Überformung unterscheidet und eine Revision der christlichen Tradition auf ihre originär befreienden Elemente hin für möglich und erstrebenswert hält, während die sog. postchristlichen feministischen Theologinnen die christliche Tradition für irreformabel sexistisch halten und deshalb zurückweisen, – könnte man sich jedoch fragen, ob der Begriff ‚Tradition‘, an dem sich die feministisch-theologischen Gemüter offensichtlich scheiden, in einem Wörterbuch der Feministischen Theologie, das diesen Namen verdient, nicht eigens behandelt und ausführlich diskutiert werden mußte? Auf jeden Fall ist jenes Traditionsverständnis, welches insbesondere in den Spalten ‚Bekenntnisformeln/Trinität‘, ‚Bibel‘ und ‚Gottesebenbildlichkeit‘ suggeriert wird, unzulässig und unhaltbar, identifiziert es doch ‚Tradition‘ gleichsam mit androzentrischer ‚Tradition‘ und ignoriert derweil die (erhaltene) Gegen-‚Tradition‘, die maßgeblich durch Frauen geprägt worden ist, die sich durch alternative (im Sinne frauenfreundlicher) Schriftexegese und Anthropologiemodelle auszeichnet, und an die im übrigen in demselben Wörterbuch in ihren Artikeln Elisabeth Gössmann nachdrücklich erinnert.

Während die fehlende Erörterung dieser und gewisser anderer im feministisch-theologischen Diskurs wiederholt aufscheinenden Begriffe bedauert werden kann, ist es andererseits erfreulich, daß Stichworten, die in der herkömmlichen Theologie kaum eine Rolle spielen wie z. B. ‚Lust‘, ‚Phantasie‘ oder ‚Kinder‘, Eingang ins „Wörterbuch der Feministischen Theologie“ verschafft worden ist mit dem Ziel, diese Motive für die theologische Reflexion fruchtbar zu machen (212). Die gleichzeitige Aufnahme ins Wörterbuch von Begriffen, die geradezu als originär theologisch gelten wie ‚Auferstehung‘ und ‚Eschatologie‘, läßt hoffen, daß die bislang äußerst zaghaft verlaufende feministisch-theologische Diskussion über die Frage nach der Auferstehung Jesu in ihrer (vielleicht besonderen) Bedeutung für die Frauen und nach eschatologischen Modellen, die dem weiblichen Lebenszusammenhang Rechnung tragen, jetzt entschieden vorangetrieben wird.

Man darf hoffen, daß dem ansprechenden und verdienstvollen „Experiment“ eines Wörterbuches feministischer Theologie bald weitere solche folgen werden, in denen die hier noch vertretene Meinung, es handle sich bei einem Wörterbuch um eine „patriarchale Organisationsform männlicher Wissenschaft“ (10), als überholt und falsch zurückgewiesen und eines besseren belehrt wird!

Fribourg

Béatrice Acklin Zimmermann

Becker, Joachim: Esra/Nehemia. Die Neue Echter Bibel, Altes Testament, Lfg. 25. – Würzburg: Echter 1990. 124 S., kart. DM 28,00 / 6S 218,40

In der Reihe „Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung“ sind einige ausgezeichnete Auslegungen alttestamentlicher Bücher erschienen, die den Namen „Kommentar“ tatsächlich verdienen. Auch J. Beckers Auslegung von Esra und Nehemia nimmt man gerne zur Hand.

Sein Kommentar „informiert präzise und knapp über den gegenwärtigen Stand der Exegese, ohne die Fachdiskussion lang und breit wiederzugeben“ (Klappentext zur Kommentarreihe). Die Fülle an Informationen, die B. auf knappem Raume bietet, ist eindrucklich. Wenn sie oft fast zu knapp ausfallen und eine gute Kenntnis des Alten Testaments voraussetzen, so darf dies nicht dem Kommentator angelastet werden, dem sicher eine bestimmte S.-Zahl vorgegeben war. Dieser relative Mangel erweist sich für den Leser, besonders den Alttestamentler, auch als Vorteil: Es wird ihm Raum zu eigenem Weiterdenken gegeben.

B. hat in seiner Kommentierung vom Text der Einheitsübersetzung auszugehen. Daß er ihm (zu Recht) skeptisch gegenübersteht, wird auf Schritt und Tritt deutlich. Er bleibt nahe am masoretischen Text, übersetzt recht wörtlich und läßt sich oft von Barthélemy's textkritischen Überlegungen leiten.

Esra und Nehemia, auf jeden Fall aber Esr 1–6, bilden einen Teil des chronistischen Geschichtswerks: Dies ist die These, die seinem Kommentar zugrunde liegt und die er, wo immer es geht, durch den Hinweis auf Übereinstimmungen zwischen Esra, Nehemia und I/II Chronik zu untermauern versucht. Er nimmt diesbezüglich eine – intelligent verteidigte – Extremposition ein und verzichtet auch auf die Annahme nachchronistischer Ergänzungen, denen wir viele Listen zu verdanken hätten. „In Wirklichkeit sind gerade die Listen Herzstücke chronistischer Darstellung“ (6). Schade, daß er die Gegenposition kaum zu Worte kommen läßt; in der Einleitung hätte die Möglichkeit dazu bestanden.

Dies ist eine marginale Kritik. Die zweite wiegt etwas schwerer: B. geht nur ungenügend auf den zeit- und theologiegeschichtlichen Hintergrund ein, auf dem die Bücher Esra und Nehemia anzusetzen und von dem her sie zu verstehen sind.

So vernehmen wir zuwenig Grundsätzliches über die Organisation des Perserreiches und seine Politik, auch nicht genug über die sozialen Verhältnisse, Konflikte, Interessen sowie Konzeptionen von Wirtschaft, die sich in Neh 5 widerspiegeln; der Hinweis auf die Seisachthie Solons von 594/3 mutet angesichts dieses Schweigens fast wie unnötiger Luxus an. Mit anderen Worten: Was man in diesem Kommentar – als Nichtspezialist – vermißt, sind Hintergrundinformationen.

Diesen zwei Kritikpunkten zum Trotz werde ich auch in Zukunft gerne zu B.s Kommentar greifen – gerade weil ich im Unterschied zu ihm nicht an die Existenz des chronistischen Geschichtswerkes glaube, in den Listen mit weniger zufälliger Phantasiearbeit rechne als er (was in ihnen als ungeordnet und willkürlich erscheint, begreifen wir vielleicht einfach nicht) und schließlich die in den Büchern Esra und Nehemia geforderte Trennung von den Völkern als nicht (nur) religiös, sondern (auch) wirtschaftlich begründet betrachte (vgl. dazu E. A. Knauf, WO 19, 1988, S. 75).

B.s. Kommentar weist ein klares Profil auf und ermöglicht dadurch Widerspruch. Mich mit ihm – vertiefter, als dies im Rahmen einer Rezension möglich ist – auseinanderzusetzen, wird mir ein Vergnügen sein. Das ist nicht das geringste Kompliment, das man einem Buche machen kann.

Heidelberg

Hans Peter Mathys

Elliot, Maria Timothea: *The Literary Unity of the Canticles*. – Frankfurt a. M., Bern, New York, Paris: Peter Lang 1989. XIII, 383 S. (Europäische Hochschulschriften XXIII, 371), kart. sFr. 81,00

Die bei M. Gilbert am Päpstlichen Bibelinstitut angefertigte Diss. sucht nach relativ kurzer Darstellung des Status quaestionis (1–32) die „poetische Einheit“ des Hohenlieds „in the model of organic unity“ (33) nach Samuel Coleridge (Lectures in Shakespeare, dessen Werk S. 288 Anm. 136 leider nur nach einem Lexikon zitiert wird und folglich auch im Literaturverzeichnis nicht erscheint) und somit vorwiegend durch eine subtile Stilanalyse aufzuweisen. Aus der Forderung eines „close literary reading“ ergibt sich die Einheit des Buches als *petitio principii*, so daß auf „emendation or alteration of sequence“ ebenso verzichtet wird wie auf „questions which are, by their nature, external to it (e. g., ‚Sitz im Leben‘, authorship, date of composition, and conformity to general patterns in ancient Near Eastern love poetry)“ (34). Die methodische Nähe zu L. Alonso Schökel erkennt man nicht nur an der Häufigkeit entsprechender Zitate in den Anmerkungen, sondern auch an Anleihen bei L. Krinetzki. Vieles erinnert auch an G. Gerleman, der den Zusammenhang der Einzeltexte im lyrischen Stimmungsgehalt, insbesondere der Natur- und Menschendarstellungen, sah (BK XVIII, 1965, 59f, 63–72).

„Criteria of Structuration“ werden einerseits auf „the formal level“, etwa bei Wiederholungen von verschiedener Art (36–41, vgl. 215–236), andererseits „at the stylistic level“ gesucht, worunter „setting, focus, theme, dialogue, motifs and images, consistency of characterization, epithets, associated sequences, function and integration of the refrains“ (237–260) rangieren.

Den Hauptteil der Arbeit (43–212) bilden eine Reihe philologisch sorgfältiger, in ihrer Weise literaturwissenschaftlich strenger, ästhetisch orientierter Exegesen, deren Interpretationsziel „the interplay of structure and style in each of the six parts of the Canticle (scil. 1,2–2,7; 2,8–3,5; 3,6–5,1; 5,2–6,3; 6,4–8,4; 8,5–14)“ ist: „As the analysis progressed, it became evident that certain elements were effectively operative in one or other part, while others emerged as significant constants which served to form a network of interrelationships among all the parts of the formal structure“ (237); die Zusammenfassung der Analyseergebnisse (237–260) „argue(s) strongly in favor of a single poet, even if this anonymous poet borrowed extensively from already existing material“ (260). – In manchem fühlt man sich an das in der Nachkriegszeit viel diskutierte Prinzip einer „absoluten Kunst“ erinnert, das hermeneutisch in einen orientalistisch-antiken Text projiziert ist und mit seiner ästhetischen Metaphysik zeitweilig auch die klassische Altphilologie berührte: Die Formkraft der Ausdruckswelt konstituiert gegenüber einer nihilistisch erlebten Realität eine künstlerisch-imaginative Antiwirklichkeit; damit dürften Stärke und Schwäche dieser die Wirklichkeit und ihre Darstellung gleichermaßen verklärenden Interpretationskunst bezeichnet sein.

Zum Aufweis der theologischen Legitimität des Hohenlieds im Kanon und derjenigen seiner Auslegung wird auf Weisheit (Spr 30,19b!) und Schöpfung (mit W. Zimmerli) hingewiesen (262f); die allegorische Auslegung scheint S. 265f beinahe verlegen toleriert. Daß das Hohelied als Dichtung allenfalls in Andeutungen für eine religiöse Lehre, ein theologisches Programm bemüht wird, wirkt sympathisch.

Münster

Hans-Peter Müller

Stuhlmacher, Peter: *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd 1: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1992. 419 S. kart. DM 74,-

Der 1. Bd der Biblischen Theologie des Neuen Testaments, den der Tübinger Neutestamentler Peter Stuhlmacher vorgelegt hat, ist die Frucht langjähriger Vorarbeiten zur Methodik und Hermeneutik ntl. Exegese. Das Werk, Martin Hengel gewidmet, reiht sich in eine Reihe anderer jüngst erschienener Versuche ein (H. Hübner, J. Gnllka, G. B. Caird, B. S. Childs), das theologische Proprium und damit zugleich das theologische Gewicht der ntl. Schriften in einer

exegetisch-theologischen Gesamt-Darstellung zu würdigen (vgl. die Dokumentation von Ch. Dohmen – Th. Söding [Hg.], Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie [UTB 1853], Paderborn 1995). Daß namhafte Vertreter einer Forschergeneration, die nun auf die Emeritierung zugeht, mit ganz unterschiedlichen Mitteln, Methoden und Zielen dieses Projekt verfolgen, signalisiert die bleibende theologische Bedeutung des Kanons und bildet ein starkes Gegengewicht zu den zahlreichen Vorstößen, mit Berufung auf die Religionsgeschichte (H. Räisänen) oder die Traditionsgeschichte (K. Berger) den (ntl.) Kanon exegetisch zu ignorieren. Wenn St. – wie Hübner (und Childs) – eine *Biblische Theologie* des Neuen Testaments schreibt, ist dies programmatisch zu verstehen: Es kennzeichnet nicht nur den *genius loci* der Evangelischen Fakultät Tübingen und die starke Auseinandersetzung mit Themen atl. Theologie, die schon die Diss. und die Habil.-Schrift St.s ausgezeichnet haben; es kennzeichnet wohl auch eine Phase der ntl. Forschung, die nach den Erfolgen der „Religionsgeschichtlichen Schule“ und diversen Abwertungen des Alten Testaments die untrennbare Zusammengehörigkeit beider Teile der Bibel erkannt und reflektiert hat. Während aber Hans Hübner das Prädikat „Biblisch“ durch die Untersuchung der ntl. Rezeption atl. Texte und Themen füllen will (und Childs seinen *canonical approach* durchführt), sucht St. seiner in vielen Forscherjahren gewachsenen Überzeugung gerecht zu werden, daß die ntl. Theologien radikal die („atl.“) Schrift voraussetzen und nur in dem durch sie aufgerissenen hermeneutischen Horizont verstanden werden können. Sein Gesprächspartner unter den atl. Exegeten ist vor allem Hartmut Gese. Die große Verbindungsklammer, die beide Testamente verbindet, ist St. zufolge (nicht das Wort, sondern) der Begriff der Versöhnung: eine Soteriologie, die von der radikalen Sündigkeit der Menschen (auch der Israeliten) ausgeht und Erlösung nur als Gottes schöpferische Gnadentat, genauer: durch sühnende Stellvertretung vorstellt, wie sie in Jesu Kreuzestod eschatologisches Ereignis geworden ist.

Der Bd ist übersichtlich aufgebaut.

Nach einer Einleitung, in der St. seine Aufgabe definiert und den Aufbau seines Buches begründet (Grundlegung: 1–39), enthält der 1. Bd die ersten drei Kap. des I. Hauptteils „Entstehung und Eigenart der neutestamentlichen Verkündigung“. Das erste Kap. behandelt die Verkündigung Jesu (40–161), das zweite die Verkündigung der Urgemeinde (161–221), das dritte die Verkündigung des Paulus (221–392).

Geplant ist ein abschließender 2. Bd, der ntl. Theologien aus der Zeit nach Paulus vorstellen und hermeneutische Überlegungen zum Kanon, zur Auslegung und zur „Mitte der Schrift“ anschließen soll.

Stellen-, Stichwort- und Autorenregister beschließen den gut gedruckten Bd.

Zu Beginn der Paragraphen bietet St. jeweils eine Auswahl relevanter Literatur, während in den Ausführungen die Forschungskontroversen weit zurücktreten. (Gelegentlich vermag die Literaturauswahl freilich nicht zu überzeugen. So fehlen etwa zu 4 „Jesus und Johannes der Täufer“ die grundlegenden Werke von J. Ernst und K. Backhaus, zu 6 das Gleichnisbuch H.-J. Klaucks und zu 10 „Jesu Leidensbereitschaft und Todesverständnis“ die einschlägigen Arbeiten A. Vögtles.)

Das Werk ist in seinem Gesamtansatz und seinen vielen Details herausragend. Es enthält eine Vielzahl informativer, luzider, glänzend geschriebener Passagen. Auf 60 S. in einer Vielzahl von Facetten und doch hoch komprimiert das Kerygma der (hellenistischen) Judenchristen mit ihrer geradezu explosionsartigen Entwicklung theologischer Themen darzustellen, von der Grunderfahrung der Auferweckung Jesu von den Toten (162–179) über die „Ausbildung des Christusbekenntnisses“ (179–196) hin zur Geschichte und Theologie der urchristlichen Mission (196–221) – das zeugt von souveräner Meisterschaft. Auch das Paulus-Kap. ist von großer Kohärenz und Klarheit. In konsequent soteriologischer Perspektive entfaltet St. seine Sicht der paulinischen Theologie als einer schon im Damaskus-Ereignis begründeten (234–253) Versöhnungslehre, die aus ihrem christologischen, genauer: kreuzestheologischen Zentrum (283–311) in die Gesetzeskritik (253–268) und die Anthropologie (268–283) führt, in der Theologie der Gerechtigkeit Gottes (311–349) gipfelt und von dort her sowohl die Ekklesiologie (349–371) als auch die Ethik (371–392) prägt. Im Jesus-Kap. eröffnet insbesondere 5 „Gottes Sohn und Gottes Herrschaft“ (66–75) tiefe Einsichten.

Trotz der unbestrittenen Qualität des großen Werkes sind kritische Rückfragen zu stellen. Sie betreffen nicht das Konzept einer *Biblischen Theologie* des Neuen Testaments, schon gar nicht den Ansatz einer theologischen Exegese. St. Kritik an den Einwänden

Räsänen und Streckers (32ff) ist im ganzen überzeugend. Die Rückfragen beziehen sich darauf, wie St. die Biblische Theologie versteht und durchführt. Freilich können im folgenden keine Einwände gegen einzelexegetische Thesen erhoben werden. Nur einige grundsätzliche Probleme, die weiter kontrovers diskutiert werden müßten, seien angesprochen.

Erstens: Die „Grundlegung“ informiert in fairer Weise über alternative, alte und neue Konzepte der ntl. „Theologie“ seit Bultmann. Auch den kritischen Wertungen, insbes. bei Bultmann und Jeremias, kann man weitgehend folgen. Freilich scheint der Ansatz Hübners (Biblische Theologie des Neuen Testaments I–III, Göttingen 1990–1995) unterschätzt. Dessen Frage nach dem Verhältnis zwischen der aus ihren ureigenen Voraussetzungen heraus verstandenen („historisch-kritisch“ interpretierten) Heiligen Schrift Israels (ob als *Biblia Hebraica* oder als *Biblia Graeca* gelesen) und deren *receptio christiana* im Neuen Testament, wirft ein ernstes fundamentaltheologisches Problem auf, das nicht schon mit dem Hinweis auf die Selbigkeit Gottes beantwortet ist – auch wenn Hübners Antwort, nur das *Vetus testamentum in novo receptum* sei für den christlichen Neutestamentler kanongeschichtlich relevant, eine Reihe von Gegenfragen auslöst (vgl. Bibel und Liturgie 68 [1995]; im Druck). – Überdies fällt auf, daß St. den ersten, kriteriologischen Bd der ntl. Theologie von Wilhelm Thüsing nicht erwähnt (Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I, Düsseldorf 1981). Dieser Ausfall erweist sich zumal dort als nachteilig, wo St. schon in der Einleitung das Problem der Sachkritik berührt. Hier zeigt er sich der Vorstellung einer „Mitte der Schrift“ verpflichtet, die auf die paulinische Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre als Qualitätskriterium setzt (33). Diese Vorstellung ist aber hermeneutisch problematisch. Denn so unbestritten die Bedeutung der paulinischen Soteriologie ist, so sehr wäre zu hinterfragen, nach welchen Kriterien dieses Werturteil gefällt wird und wie weit Paulus als Gradmesser für die Beurteilung der matthäischen, johanneischen, markinischen, lukanischen Theologie mit ihren doch je eigenen Ansätzen taugt. Vor allem jedoch wird bei einem hermeneutischen Projekt, das nach der „Mitte der Schrift“ sucht (unabhängig davon, wo man sie zu finden glaubt), zu wenig das Prä der Offenbarung vor dem Zeugnis resp. der Geschichte vor deren Erzählung und Reflexion beachtet. Hier scheint der Ansatz Thüsings weiter zu führen, weil er, weder Bultmann noch Jeremias folgend, in der Person, im Wirken, und Leiden Jesu, so wie es durch die Auferweckung eschatologisch-neu re-konstituiert wird, den Einheitspunkt des Neuen Testaments und damit der gesamten *Biblia christiana* sucht. Freilich bleibt abzuwarten, wie St. das angekündigte Kap. zur „Mitte der Schrift“ im 2. Bd gestalten wird.

Zweitens: St. ist gewiß zuzustimmen, wenn er die theologische Bedeutung der philologischen Beobachtung herausstreicht, daß die ntl. Autoren sich weitgehend in der Sprache des – griechischen! – Alten Testaments ausdrücken. Allerdings gerät dadurch (nach dem Eindruck des Rez.) zu sehr außer Betracht, daß sich die ntl. Autoren auch durch die kritische Auseinandersetzung mit paganen Theologumena, nicht zuletzt mit mythologischen Vorstellungen, zu ihren Aussagen haben inspirieren lassen – womit sie keine anderen hermeneutischen Prozesse vorantreiben, als sie sich in vielen atl. und frühjüdischen Texten schon bezeugt finden. Prinzipieller formuliert: Die ntl. Theologie knüpft nicht nur an die „atl.“ Theologie an, um auf ihrer Basis vom eschatologischen Heilsgeschehen in Christus zu handeln; sie bringt eben dadurch auch die pagane Religiosität in ihren signifikanten Formen zu sich selbst, indem sie durch radikale Kritik deren Wahrheit ans Licht hebt.

Drittens: St. ist bei seiner Darstellung der Verkündigung Jesu von großem Zutrauen in die historische Zuverlässigkeit der Evangelien-Überlieferung bestimmt. Nicht nur die Abendmahlsworte sind (in ihrer markinischen Version) historisch (130–143), sondern auch Mk 14,61f (116f), nicht nur die 1.2. und 4. Antithese (81.103f), sondern auch die Worte vom leidenden und kommenden Menschensohn (120–125.128ff). Der Rez. gesteht, St. hier nicht folgen zu können (was nicht bedeutet, daß die genannten Texte nicht auf ihre Weise authentisch Jesuanisches widerspiegeln würden). Freilich: Gegenüber einer radikalen Skepsis, wie sie insbesondere in den 60er Jahren vorherrschend war, ist dieses historische Vertrauen vergleichsweise gut begründet. Allerdings scheint St. hinter Ferdinand Hahns methodologischen Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus (in: K. Kertelge [Hg.], Rückfrage nach Jesus, 1974) insofern zurückzubleiben, als er dessen Kritik an der Fixierung auf *ipsissima verba et facta* Jesu nicht aufnimmt und sich stattdessen auf J. Jeremias, B. Gerhardsson und R. Riesner als Gewährsleute zurückzieht, ohne die vielstimmige Kritik an deren Vorstellungen der synoptischen Traditionsgeschichte hinreichend zu würdigen. – Die Fragen reichen indes tiefer als bis zur Methodik und den Ergebnissen der historischen Jesus-Forschung. Auf S. 109 schreibt St. (im Buch kursiv): An „der Frage nach Jesu Sendungsbewußtsein ... entscheidet sich, mit welchem Recht die urchristliche Evangeliumsverkündigung von Jesus als dem ‚eingeborenen‘ Sohn Gottes und Messias spricht und bezeugt, daß der eine Gott, der die Welt geschaffen und Israel zu seinem Eigentumsvolk erwählt hat, in und durch Christus für das Heil der Menschen genug getan hat, ehe sie zum Glauben finden konnten (Röm 5,6–8)“. Diese These ist nicht von vornherein selbstverständlich. Damit sie nicht als Ausdruck eines theologischen Historismus (miß)verstanden wird, müßte doch wohl gesagt werden, daß die Referenzpunkte der urchristlichen Christologie zwar gewiß einerseits in der *vita Jesu* liegen, andererseits aber im Grundgeschehen der Auferweckung des gekreuzigten Jesus von den Toten, das nicht nur die Intention Jesu (einschließlich der Heilsbedeutung seines Todes) bestätigt und offenbart, sondern insofern etwas Neues erstehen läßt,

als die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn auf eine neue Ebene gehoben wird, auf der sich das soteriologische Drama erst abspielen kann, von dem die ntl. Schriften (auf so ganz unterschiedliche Weise) handeln. Ginge man davon aus, würde einerseits die theologische Relevanz (und Methodik) der Rückfrage in ein etwas anderes Licht als bei St. gerückt und andererseits die Auferweckung Jesu nicht, wie es St. akzentuiert, unter vorwiegend gno-seologischen, sondern unter eschatologisch-kreativen, also soteriologischen Gesichtspunkten thematisiert. Auch an dieser Stelle dürfte ein Rekurs auf die Theologie Wilhelm Thüsings sich als besonders fruchtbar erweisen.

Viertens: Die Interpretation der paulinischen Theologie leidet – nach Meinung des Rez.! – daran, daß St. die Frage einer Entwicklung zu schnell abweist (226f). Zwar ist die Rechtfertigungslehre mitsamt ihrer Gesetzeskritik gewiß kein „Nebenkrater“ der paulinischen Theologie, wie Albert Schweitzer gemeint hat, und sie ist für den frühen Paulus wohl kaum ein „Adiaphoron“ gewesen, wie Georg Strecker behauptet hat. Aber die Eigenart des 1 Thess bekommt St. nicht in den Blick. Um an der chronologischen Priorität des Gal vor dem 1 Kor festhalten zu können, muß er die südgalatische Hypothese präferieren, gegen die sich aber schwere Bedenken erheben (vgl. W. G. Kümmel, F. Mußner, U. Schnelle).

St. Biblische Theologie ist ein großer Wurf: stringent in der Entwicklung, geschlossen in der Gedankenführung, präzise in der Sprache, konzentriert auf die Sache des Evangeliums. Gewiß gibt es Einwände, vor allem wohl gegen das Jesus-Kap. Doch dürfen sie nicht verkennen lassen, daß St.s Theologie sicher eines der wichtigsten und besten exegetischen Bücher der letzten Jahre ist.

Wuppertal

Thomas Söding

Vermees, Geza: *Jesus der Jude*. Ein Historiker liest die Evangelien. Übers. v. Alexander Samely, bearb. v. Volker Hampel. – Neukirchen: Neukirchener Verlag 1993. XII, 282 S., kart. DM 72,00

Der Vf. hatte sich als Erklärer und Übersetzer von Qumran-Schriften bekannt gemacht und war dann an der Neuübertragung und Bearbeitung des „Schürers“ beteiligt gewesen.¹ Das zu besprechende Buch, das auf Englisch 20 Jahre zuvor erschienen war,² kann als Fortsetzung des zuvor Erarbeiteten angesehen werden.

V. dankt dem Übersetzer, seinem Schüler, dafür, daß er „eine Anzahl von Irrtümern und Unklarheiten des Originals aufgedeckt hat“ (VII). Tatsächlich hat dieser es sich mit der Übertragung etwas leicht gemacht, indem er englische Worte in die deutsche Sprache eingeschleppt und Satzgefüge gebildet hat, die Wort für Wort aus dem Englischen übersetzt, dem deutschen Sprachgefühl Hohn sprechen. Dazu: S. 35, Z. 19ff ist, so wie der Satz steht, glatter Unsinn. S. 31 wird ein bisher unbekannter Kaiser namens Vienna eingeführt, der Agrippa verbannte, usw. Jedoch ist der Übersetzer nicht an allem schuld. S. 156, Anm. 41 liest das erschreckte Auge „filius homini“. Schaut man im englischen Original nach, so sieht man, daß es sich um den lobenswerten Versuch handelt, die dort wiedergegebene Wendung zu verbessern. Dort steht nämlich von Auflage zu Auflage „filius hominus“ zu lesen.

Der Vf. ist, wie schon der Untertitel sagt, als Historiker (genauer als Literarhistoriker) an sein Thema gekommen. Solche Beiträge von außen her haben in Deutschland Tradition. Die Jesus-Bücher von Ackermann, Chamberlain, Kreyenbühl, Ed. Meyer, Thiel, Wechsler und wie sie alle heißen, sind von der Forschung mit größter Aufmerksamkeit und in der Erwartung, dort Neues und Übersehenes zu finden, zur Kenntnis genommen worden.³ In England war das viel weniger der Fall. So bestand dort ein Nachholbedarf. Das vorliegende Buch und die im gleichen Jahr erschienene, wenngleich zu

¹ Diese Arbeit hat freilich nicht nur Beifall gefunden. Es wurde bedauert, daß die Abweichungen vom deutschen Text der letzten Aufl. nicht gekennzeichnet sind (N. N. Glatzer, JBL 1975, 150), ja daß stellenweise der neue Text sich direkt gegen Schürer richtet (D. M. Lewis, JThS 1974, 482). Tendenzen wurden bemerkt (Lewis, JThS 1974, 481; 1980, 583). Insbesondere § 28 („Das Leben unter dem Gesetz“) im zweiten Bd fand kritische Aufmerksamkeit. Gewiß wurde hier wenigstens die Abweichung vom deutschen Text einleitend bezeichnet. Aber die Eingriffe sind so durchgreifend, daß es wünschenswert gewesen wäre, den alten und den neuen Text in Spalten nebeneinander gedruckt zu finden. Dem Leser wäre damit eine Hilfe an die Hand gegeben worden. Er hätte selbst entscheiden können, ob Schürers Sicht „notorious“ ist (II, 5.V) oder nicht. Auch wurden Fehler in der Übersetzung bemerkt (JThS 1980, 584; 1989, 215). In Deutschland liegt das Werk Schürers seit 1964 im Neudruck vor, so daß die englische Ausgabe nicht eingesehen zu werden braucht.

² In seinem größeren Teil ist es die völlig „unveränderte“ (V) Übersetzung einer Darstellung, die 1973 in England erschienen war, in seinem kleineren Teil (211ff) die Übertragung von Vorlesungen, die 1981 gehalten und im gleichen Jahr veröffentlicht wurden.

³ Als eine Ausnahme könnte die überaus scharfe Kritik angesehen werden, die H. v. Soden Meyers „Ursprung und Anfänge des Christentums“ zuteil werden ließ (ZKG 1924, 429–440). Man wird jedoch den Ton eher als ein Anzeichen dafür ansehen können, daß Soden in Meyer einen Fachgenossen erblickte, den man mit schweren Säbeln angehen konnte.

einem ganz anderen Schluß kommende Darstellung von G. A. Wells, *The Jesus of the Early Christians*, waren mit die ersten ihrer Gattung. (Vgl. dazu neuerdings das sehr beachtliche Werk von J. E. Powell, *The Evolution of the Gospel*, New Haven 1994.)

V. ist so vorgegangen, daß er zuerst die Evangelien gelesen und sich dann erst mit der Forschung auseinandergesetzt hat (211) – ein sehr zu beherzigendes Verfahren. Es schließt jedoch das Erfordernis ein, das, was sich bei näherem Zusehen als schon bekannt herausstellt, zurücktreten bzw. ganz unter den Tisch fallen zu lassen. Sein Ergebnis ist das, was er mit dem schönen Wort „Erkundungsfahrt“ (V. 2. 205) bezeichnet.

V. ist es deutlich an drei Komplexen gelegen, die für die Kennzeichnung Jesu – im Unterschied zur Bultmann-Schule betont er stark die Möglichkeit, etwas über ihn ausfindig zu machen – entscheidend sind. Einmal sieht er ihn im Zusammenhang mit den galiläischen Frommen seiner Zeit. Choni der Kreiszaher und Chanina b. Dosa werden besonders hervorgehoben.

Man hätte sich gewünscht, daß der Vf. seine Leser darüber aufklärt, daß P. Fiebig 1911 zum einen eine Zusammenstellung der Berichte über die beiden Männer (Rabbinische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Bonn 1911) und zum anderen eine kritische Untersuchung (Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters, Leipzig 1911) vorgelegt hat. Ist es ganz richtig, ihn und die nicht wenigen nachfolgenden Autoren (darunter Billerbeck) in den Schatten zu verbannen, wie wenn das, was V. vorbringt, neu wäre (58, Anm. 65 erzeugt diesen Eindruck)? Um so nötiger wäre eine in die Tiefe gehende Auswertung der Quellen. Es ist ja keineswegs so, daß die Zuordnung eine einfache Sache ist. Dazu: Wie steht es überhaupt um den „galiläischen Typus“? Chanina war ein jüngerer Zeitgenosse Jesu. Die wenigen Quellen, die von ihm sprechen, sind wesentlich jünger als die Evangelien. Ist es auszuschließen, daß deren Darstellung Jesu auf das Bild Chaninas, der seine Heimat ganz in der Nähe der Wirkungsstätten Jesu hatte, abgefärbt hat? Ein wie auch immer zum Ausdruck kommender Einfluß des frühchristlichen auf das rabbinische Schrifttum ist ganz allgemein nicht unwahrscheinlich und auch da und dort von jüdischen Forschern erwogen worden.

V. sieht in den frommen Wundertätern etwas typisch Galiläisches, wie ihm überhaupt daran liegt, Galiläa herauszuheben. Eine Erörterung Galiläas hat von dem berühmten Aufsatz W. Bauers in der jülicher-FS (Tübingen 1927) auszugehen. Man mag von da aus einen Schritt rückwärts tun und mit R. Otto eine Entwicklungslinie von einem persischen Erlösungsmysterium, das den Menschensohnmythos einschließt, nach Galiläa hin annehmen oder nach vorne gehen und einen galiläischen Ursprung des Christentums (als den einen Brennpunkt der Ellipse) konstruieren, wie es E. Lohmeyer getan hat. Man kann es tun, man muß es nicht. Jedenfalls entsprechen die Bemerkungen V.s nicht der Forschungslage. Sodann wären die Quellen zu durchmustern und das samaritanische Material – Samaria ist ja der übrig gebliebene Rest des Nordreichs – einzubeziehen. Und wie viel tiefer und zugleich farbiger ist die Darstellung, die E. Stauffer vom galiläischen Zelotismus gegeben hat (Jerusalem und Rom, Bern 1957, 81ff. 146f). Hinzu kommen Einzelfragen wie die: Stimmt es, wie V. annimmt, daß der Einfluß der Pharisäer in Galiläa gering war (44)?

Der Vf. sieht Jesus im Zusammenhang mit einem neuen Prophetismus, der wiederum vorwiegend in Galiläa seine Heimat hat und der wesentlich durch das Vorbild Elias geprägt ist. Jesus selbst hat sich in diesem Sinne als Prophet gewußt (75f), und es ist diese Bezeichnung, die er sich zu eigen gemacht hat (76f). Diese Linie ist schon 1940 von R. Meyer in seinem „Der Prophet aus Galiläa“ eindringlich erörtert worden (ein Buch, dessen Studium umso leichter möglich gewesen wäre, als es im Neudruck, Darmstadt 1979, vorliegt; zudem gibt der Art. *προφήτης*, ThWNT VI, 813–828, eine Zusammenfassung). Welchen Gewinn hätte V. aus der Kenntnisnahme ziehen können! Man braucht nur V.s leicht hingeworfene Bemerkungen über die Elias-Typologie mit den Darlegungen Meyers zu vergleichen. Dazu findet sich bei Meyer sehr Erwägenswertes (104ff) über die Grenzen des Verständnismusters „Prophet“.⁴

Sodann wendet sich V. den Würdenamen („Titel“, wie es unschön in der Übersetzung heißt) zu. Es ist dies die althorthodoxe Weise, Jesus zu beschreiben, die in unserem Jh. zusehens in den Hintergrund getreten ist. Vf. beginnt mit der Frage, ob sich Jesus als *Messias* gesehen hat, erörtert des längeren Mt 16,13ff (dieser Fassung gibt er den Vorzug) und Mk 14,62 und kommt zu einem vorsichtig negativen Ergebnis. Er bringt sehr interessante Beobachtungen und Fragen („... ob solche Anstrengung sich lohnte“, 139) zur

Aufnahme der *Messias*- bzw. Christusbezeichnung in der Jesusbewegung. Es ist freilich nicht ganz leicht zu sehen, wie unter der Voraussetzung des Bildes des Vf.s nach dem „Bruch mit der Mutterreligion“ (139) die Aufnahme dieser Bezeichnung einen „polemischen Nutzen“ (140) gehabt haben könnte. Ob da nicht weiterzufragen ist?

V. führt eine Reihe von Belegen für die These an, daß Menschensohn gleich Mensch sei.⁵ Die Ansicht ist nicht neu. Sie wurde von H. Lietzmann als 21jährigem ausgesprochen und nimmt den ersten Teil seines Buches „Der Menschensohn“ (Freiburg 1896) ein. Wellhausen hatte sich bereits in dieser Richtung bewegt, ohne sich jedoch festzulegen. Hätte das englische Publikum es nicht verdient, darüber aufgeklärt zu werden? Wäre die deutsche Öffentlichkeit nicht begierig gewesen zu erfahren, ob der Vf. ganz mit Lietzmann übereinstimmt oder sich in Schattierungen von ihm unterscheidet? Eine Erörterung der Ansicht Wellhausens – V. nennt ihn mit Recht den „großen Wellhausen“ an einer Stelle, wo er, allerdings zu Unrecht, von ihm Gebrauch macht –, die um so reizvoller gewesen wäre, als Wellhausen, fern davon, stur auf einem Standpunkt zu bestehen, die Frage immer wieder prüfte und seine Ergebnisse verfeinerte, wäre sicherlich lohnend gewesen. Dazu fragt man sich: Wäre es nicht sachdienlicher gewesen, wenn der Vf. Lietzmann übersetzt, mit den notwendigen Zusätzen versehen und sich auch dem zweiten Teil zugewandt und diesen erwogen hätte? Unverständlich aber ist es, daß der Art. von C. Colpe *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, ThWNT VIII, 403–481, der die Länge eines Buches hat, nur eben in einer Anmerkung (169, Anm. 90) erwähnt und dabei dessen Erscheinungsdatum auf 1972 gesetzt wird, obwohl der Doppelfaszikel seit Dezember 1967 und der ganze Bd seit 1969 vorliegt. Hier wäre, wollte der Vf. seine Meinung aufrechterhalten, eine genaue Auseinandersetzung mit Colpe unabweisbar gewesen.

Zur Bezeichnung *Gottessohn* meint V., daß Jesus in dem Sinne, in dem von den Frommen als *Gottessöhne* gesprochen wurde (Weiterführendes in G. Delling, Die Bezeichnung „Söhne Gottes“ in der jüdischen Literatur ... in: FS A. Dahl, 1977), in seinem Umkreis so bezeichnet worden sein mag. Als Selbstbezeichnung lehnt er das absolute „Sohn“ ab (vgl. dagegen E. Stauffer in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt XXV.1, 39ff). Andere Würdenamen wie „*pais*“, das in einem allgemeinen Sinne zu verstehen unmöglich ist, läßt er beiseite. Vor allem wird das in Jesu Wirken sich ausdrückende Selbstbewußtsein nicht behandelt.

Es obliegt dem Berichterstatter mitzuteilen (es geschieht dies mit einer gewissen Beklemmung), was das Ergebnis des Rundgangs des Vf.s durch die ntliche Forschung war. V. hatte, so erklärt er, den „gesunden Menschenverstand“ auffinden wollen. Angetroffen hat er ihn unter den Neutestamentlern nur „ausnahmsweise“ (184).

Cambridge

Ernst Bammel

⁵ Dieser Teil der Arbeit war zunächst in einer kürzeren Fassung als Beigabe zur englischen Ausgabe von M. Black, *Die Muttersprache Jesu* erschienen. Black, der V. hochherzigerweise diese Veröffentlichungsmöglichkeit zur Verfügung gestellt hatte, sah sich gleichwohl veranlaßt, bei seiner eigenen Auffassung zu bleiben – was das deutliche Mißfallen V.s (172) zur Folge gehabt hat. Seitdem ist die in den Bahnen Lietzmanns sich bewegende Untersuchung von G. Schwarz, *Jesu „der Menschensohn“* (Stuttgart 1986), erschienen. Im Vergleich zu diesem hochkarätigen Buch wird deutlich, daß V. sich an eine breite Öffentlichkeit richtet. Man mag sich fragen, was den Verleger veranlaßt hat, V. nach der Veröffentlichung des Schwarzschen Buchs ins Deutsche übersetzen zu lassen.

Sung, Chong-Hyon: Vergebung der Sünden. Jesu Praxis der Sündenvergebung nach den Synoptikern und ihre Voraussetzungen im Alten Testament und frühen Judentum. – Tübingen: J. C. B. Mohr 1993. XIV, 342 S. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2/57), kart DM 98,00

Die Diss. von 1984, bei P. Stuhlmacher geschrieben (Korreferent O. Betz), ist für den Druck nur leicht überarbeitet worden. Die Angaben im Untertitel bezeichnen die Gliederung.

Im AT-Teil (A: 1–81) bilden § 3f „Sinaigeschehen als Rahmen“ (31–39) und „Die Gottes-Erfahrung Israels“ (39–46) den Schwerpunkt. Teil B (82–183) wendet sich weit ausholend der frühjüdischen Literatur zu, von Sir über die Apokalyptik und Qumran zum 18-Bitten-Gebet und rabbinischen Texten. Dazwischen wird in § 19 „Der eschatologische Sündenvergeber im Frühjudentum“ erörtert (Gott, der *Messias*, der Menschensohn, der Hohepriester der messianischen Zeit: 139–146), und § 21 befaßt sich mit „Sündenvergebung auf Grund der kultischen und nichtkultischen Sühnehandlungen“ (152–166).

Der NT-Teil (C: 184–297) bezieht außer den Texten Mk 2,1–12; Lk 7,36–50; Mk 2,13–17; Lk 7,34par; 18,9–14; 15,11–32; Mt 6,9b–13par; 18,23–35; 5,44 (par); Mk 3,28–30 (parr); 10,45 und 14,24 (in dieser Abfolge) das Wirken Johannes des Täufers (197–208) sowie kurze Ausblicke auf die „Vergebungs-

⁴ Seitdem ist R. Gray, *Prophetic Figures in late second Temple Jewish Palestine* (Oxford 1994) erschienen. Die Darstellung hat in ihrer Endgestalt von der deutschen Forschung Notiz genommen; offensichtlich jedoch erst zu einem Zeitpunkt, als es zu spät war, sich die Frage vorzulegen, ob die Weiterarbeit angesichts der Forschungslage zu rechtfertigen war. Dieselbe Frage stellt sich hinsichtlich des Grades, der mit der Arbeit angestrebt war, und ebenso für die Zweckmäßigkeit der Veröffentlichung.

botschaft der Urgemeinde“ (293) und die „Rechtfertigungslehre des Paulus“ (296) in die Erörterung ein.

Als eine Eigenart der Arbeit treten nicht nur die regelmäßigen Abschnitte zur Terminologie hervor (unter Berücksichtigung der LXX: 171–177), sondern auch die dazu angefertigten Tabellen (21–30.125–129.149f.256f.285–295).

Gerade hier verdient die hohe Arbeitsbereitschaft des Vf. Anerkennung.

Wenn falsche Stellenangaben, Verschreibungen von Namen, fehlerhafte, z. T. unverständliche Transskriptionen (bes. in A) und eine unzulängliche Bibliographie Ärger verursachen, so ist das mehr der Lektorierung anzulasten.

Anderes mag als Anfänger-Pannen hingenommen werden, etwa wenn eine aus einem THAT-Artikel übernommene Übersicht zum Vorkommen von „vergeben“ die 1 Kön-Belege wegläßt (19 – in der Tabelle tauchen sie dann doch wieder auf: 21). Noch mißlicher ist es, wenn ausgerechnet beim Überblick über die synoptische Textbasis Lk 4,18 übersehen ist (§ 26.1; ebenso 232; die Tabelle hat es: 291). Genaues Hinsehen ist also anzuraten.

Bei zeitlichen Ansätzen von Textbelegen spielen dann immer wieder die theologischen Urteile mit herein. Das gilt vor allem für die von S. herangezogenen Texte, die „die“ rabbinische Sicht belegen (sollen), in Teil B und C. Doch bereits in A finden sich höchst erstaunliche Feststellungen: Gen 1 und 2 werden zeitlich nebeneinandergestellt: 40; für Jer und Ez sieht S. „Bundes- und Messiasverheißung“ von der Nathan-Verheißung an David her als „Rahmen“ vorgegeben: 61; vgl. § 8 im ganzen; das Ende der Schriftprophetie und der Beginn der Apokalyptik sollen 300 Jahre auseinanderliegen: 104; u. dgl. mehr.

Gegenüber alldem fällt weit mehr ins Gewicht, daß im letzten nicht die Texte selbst maßgebend sind, sondern eine (bestimmte) christliche Optik über sie entscheidet. Zwar schließt sich S. öfters der von mir in „Jesus und die Sünder“ (1975) vertretenen Sicht biblischer und frühjüdischer Texte an; seinen Einwand etwa, bei Sir hätte ich „die starke Kultverbundenheit ... unbeachtet“ gelassen (85 A.13), sowie seine Ergänzungen bes. aus qumranischen Texten (§ 18) und aus der Kultpraxis des Zweiten Tempels (§ 21.2) nehme ich daher gern an. Aber S. läßt es an der nötigen Konsequenz fehlen. Wenn auf dem Boden der Torafrömmigkeit nicht „nur den apokalyptischen Frommen wie den Essenern von Qumran, sondern auch den Rabbinen ... die Hilfsbedürftigkeit und das Angewiesensein der menschlichen Existenz auf Gottes Gnade bewußt“ ist (124), wenn im Tempelkult „die gnädige und vergabende Präsenz Gottes nahe und persönlich zu erfahren“ war, dann ist die direkt folgende pauschale Behauptung von „Jesu Kritik an den Pharisäern und Schriftgelehrten“ (154) ein Selbstwiderspruch (vgl. z. B. 161f zum von Gott ermöglichten [!] „Heilsweg“ der Umkehr, wobei aber doch der Leistungs- und Verdienstgedanke hervortreten soll – natürlich ohne Textbeleg).

Für C spitzt sich das dann zur gewünschten Sicht zu: „Eine ‚Rechtfertigung der Sünder durch Gott‘ ist in der pharisäisch-rabbinischen Tora- und Gerechtigkeitsauffassung unvorstellbar“ (181). Das Fehlurteil ermöglicht den weiteren Schritt, einlinig „die [!] frühjüdische Sünden- und Reinheitsauffassung“ zu postulieren, „mit welcher Jesus oft in Konflikt geriet“ (226). Da drängt sich doch bisweilen die Frage auf, ob die als Gegner Jesu Gezeichneten ihre Bibel und ihre eigene Tradition so schnell vergaßen wie S. das von ihm vorher Erarbeitete (z. B. 227f mit einer extrem unpassenden Gleichnisparallele; 246f im Blick auf Ps 51 oder 257f mit einem Mißverständnis des 18-Bitten-Gebets).

Hier ist eine christologisch bedingte Voreingenommenheit am Werk, die zwar die jüdische Bibel usurpiert, aber dem zeitgenössischen Judentum um des eigenen Jesusbildes willen ein sachgemäßes Urteil verweigert. Zu dieser Jesulogie, die einen Offenbarungsschritt aufgrund der Ostererfahrung ausschließt und deshalb die eigene Dogmatik vor dem Karfreitag verankern muß, ist das Fundament schon dort gelegt, wo die Sündenvergebung mit dem Davidsbund, von da aus „der“ Messias mit dem „neuen Bund“ verquickt (60f – wo steht das in Jer 31,31–34? wo in Ez 36?) und schließlich dieser Messias mit dem „Menschensohn“ identifiziert wird (108–114). Jesus braucht so nur noch diese Linie mit der von Jes 53 (dazu 47f) zu verbinden und auf sich anzuwenden (279). Dadurch wird das Vergebungsthema unter die Perspektive einer Kreuzestheologie gestellt, die nicht einmal Paulus zu konstruieren wagte – bei seinen soteriologischen Aussagen vermeidet er bekanntlich jeden Hinweis auf das Wirken, zumal ein sündenvergebendes, des irdischen Jesus.

Für S. dagegen fügt sich alles zusammen, Jesu blasphemischer – weil in eigener Vollmacht geäußert – Vergebungszuspruch vereint mit dem Heilungshandeln (218–221), die herangezogenen Gleichnissen und eben sein Sühnetod (249). Zum Schluß räumt er immer-

hin ein: „Dieser genuin jesuanische Geist, der in seinen Worten und Taten weht, wurde in der Lebenszeit Jesu von seinen Jüngern nicht ganz begriffen“ (293). Doch die Verständnisschwierigkeiten liegen offenbar bei S. selbst. Er hat sich die Einsicht verstellt, daß das, was der irdische Jesus zum Thema der Vergebung durch Gott praktizierte und sagte, sich vom nachösterlichen, christologisch fundierten Vergebungsglauben unterscheidet, der seinerseits nach dem Ausweis des NT keineswegs derart kreuzesfixiert ist, wie S. will.

Konkrete Folgen seines verfehlten Zugangs sind überall vorhanden. Dafür nur das Beispiel Mk 2,1–12: Um die Authentizität zu retten, wird das Vorliegen von „besonderen christologischen Sprachelemente(n)“ geleugnet, jedoch das „passivum messianicum“ (O. Betz) postuliert und der Schauwunder-Charakter durch die Annahme des „Belehrungsmotiv(s)“ in Zweifel gezogen. Krönender Abschluß ist die als historisches Urteil ausgegebene Feststellung zu V.12: „Alle“ verstehen „Sündenvergebung wie Heilung ... als Heilstat Gottes“. Da muß Jesus doch überzeugt haben. Denn anwesend sind ja noch „einige Gesetzkundige“, die zuvor den Blasphemievorwurf erhoben hatten, weil sich Jesus „solche Gottesrechte“ anmaßte (218–221). Begreiflich ist auch das Bemühen, die Singularität von Mk 2,1–12 durch den Eindruck zu entschärfen, bei Wundern habe Jesus immer wieder die Sündenvergebung ausgesprochen (196f). Doch dann wird der Perikope nolens volens „von Anfang an eine Sonderstellung unter den Heilungserzählungen zugewiesen“ (211). Demgemäß verzichtet S. darauf, irgendeine andere Wundergeschichte seinen Zwecken dienstbar zu machen. Er tut gut daran.

Der Gesamteindruck läßt sich auf den Nenner bringen, daß hier ein Vf. überfordert war. Das umschreibt Stuhlmacher so: „Daß wir das Buch eines Koreaners vor uns haben, ... wird auch inhaltlich deutlich, und zwar an der immer aufs neue ansetzenden Gedankenführung und vor allem an S.s Methodik ... Auf S.s Arbeitsweg verbinden sich Intuition, philologische Sorgfalt, kritische historische Hinsicht und vertrauensvolle Akzeptanz der biblischen Texte“ (XIV).

Nun ist es nicht gerade die feine Art, wenn sich ein Doktorvater so von der Arbeit seines Schülers distanziert, die er doch betreut hat.¹ Nobler wäre es gewesen, er hätte ihm den theologischen Spielraum auch zu solchen Ergebnissen gelassen, die nicht auf der Linie des eigenen Vorverständnisses liegen. So wie es geschrieben ist, offenbart das Buch – sicher ungewollt – die theologischen Aporien der Konzepte, auf die S. verpflichtet war.

Freiburg

Peter Fiedler

¹ Anm. der Schriftleitung: P. Stuhlmacher nimmt dazu wie folgt Stellung: „Es ist mir bis zur Stunde nicht bewußt, daß ich mich auf unfeine Art von meinem Promovenden distanziert hätte. Schlimmer noch ist der Vorwurf, Sung usurpiere die jüdische Bibel für seine christologischen Zwecke, verweigere aber dem zeitgenössischen Judentum ein sachgemäßes Urteil. Erst erlernt und verinnerlicht der Rezensent in Freiburg eine ahistorische Evangelienkritik und stellt mit ihrer Hilfe das synoptische Christuszeugnis als erst nachösterliche Offenbarungserkenntnis heraus, und dann belegt er diejenigen, die ihm exegetisch widersprechen, mit dem in Deutschland besonders belastenden Vorwurf der Verweigerung einer sachgemäßen Beurteilung des zeitgenössischen Judentums und seiner Schriften. Ich gestehe, daß ich diese Argumentation als ganz schlimm empfinde, und zwar nicht nur Sung, sondern uns Tübingern insgesamt gegenüber.“ Vgl. auch o. Sp. 375 und Sp. 381–384.

Kampling, Rainer: Israel unter dem Anspruch des Messias. Studien zur Israelthematik im Markusevangelium. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. X, 259 S. (Stuttgarter Biblische Beiträge, 25), kart. DM 49,00

Lange Zeit hat man die fundamentale Bedeutung der Israel-Thematik für die kanonischen Evangelien verkannt. Daß alle vier, je auf ihre Weise, den konfliktreichen Ablösungsprozeß der werdenden Kirche von der Synagoge reflektieren, ist ein Ergebnis erst der jüngeren Forschung. Dabei wundert es einen, daß das Markusevangelium unter dieser Rücksicht bislang noch keiner eigenen Monographie gewürdigt wurde. Jetzt liegen deren zwei vor, die Arbeit von Ch. Dahm, *Israel im Markusevangelium*, Frankfurt a. M. 1991 (vgl. ThRv 90, 1994, Sp. 291–295), sowie die hier anzuzeigende Habil.-Schrift des Berliner Neutestamentlers R. Kampling. Sucht jene in einem systematisierenden Zugriff möglichst alle Daten zum Thema, literarische wie historische, zu einem geschichtlich plausiblen Gesamtbild zu vereinen, so besitzt die Arbeit von K. ihr Profil darin, daß sie anhand ausgewählter, zentraler Perikopen des Evs die „erzählerische Explikation des Verhältnisses von Christologie und Israelthematik“ durch Markus darstellt (12; Kursive, auch im folgenden, von mir). Damit leistet der Vf. „einen Beitrag zur

Erforschung der Christologie“ des Evs (8), wobei die besondere Einsicht, die er vermittelt, die ist, daß Mk „Judentum und Juden nicht nur als rahmendes Beiwerk der Geschichte Jesu“, „sondern als integrale Bestandteile“ derselben begriffen hat (11); der Grund dafür sei der, daß Mk in Jesus den „eigentlichen Lehrer Israels“ (11) und in seinem Auftreten als Messias und Gottessohn das Ziel des Heilshandelns Gottes an Israel gesehen habe, was insbesondere an seinem christologischen Umgang mit der Schrift festzumachen sei. Jesu Kreuzigung sowie der „Umstand, daß der Großteil der kontemporären Juden den Glauben an Jesus als Christus nicht teilte“, habe aber eine Evangeliendarstellung „als reine Erfolgsgeschichte“ verhindert: „Die markinische Lösung dieser Problematik ist darin zu sehen, daß er nicht etwa das Scheitern Jesu, sondern das Scheitern an Jesus erzählerisch darstellt“ (10).

Diese Grundthese des Buches entfaltet der Vf. im Anschluß an seine einleitenden Reflexionen (u. a. zu Methodik, Textauswahl und Terminologie) in fünf Kap.n, in denen er jeweils traditionskritisch sowie in synchroner Interpretation die folgenden Textkomplexe einer sorgfältigen Analyse unterzieht:

(I) 1,1–3/9–11 („Die christologische Grundlegung“), (II) 2,1–12 („Die Benennung des Konflikts“), (III) 2,23–3,6 („Die Restitution des Sabbat“), (IV) 7,24–30 („Der heilsgeschichtliche Vorrang Israels im Spannungsfeld von Gemeinde und Judentum“) und (V) 11,27–12,12 („Der Unglaube der religiösen Autoritäten und die Geschichte und Zukunft Israels“).

Da der Vf. in Kap. I sich u. a. mit meiner Hypothese einer mk „Tauf- oder Geistchristologie“ auseinandersetzt (v. a. 60–63), sei im Gespräch mit ihm hier ein Akzent gesetzt.

Abweichend vom Hauptstrom der Mk-Exegese (doch vgl. H. Anderson und L. Schenke) versteht der Vf. 1,2f als „Prolog im Himmel“: „Bevor sich das Geschehen in der Welt realisiert, ist es vor aller Zeit in Gottes Anrede an seinen Sohn angekündigt worden“ (43), was dessen Präexistenz beinhalte; diesem uranfänglichen Prolog im Himmel entspreche die irdische Proklamation des Sohnes im Anschluß an seine Taufe (1,11), wodurch dieser als Sohn von Ewigkeit her identifiziert, nicht aber von Gott erst als solcher bevollmächtigt würde. Nun ist aber das Mischzitat 1,2f eine „Einführung des Autors“, „der sich hier mittels einer schriftbezogenen Reflexion direkt an den Leser richtet“ (36), die als solche selbstverständlich „außerhalb der erzählten Zeit des Evangeliums“ steht (39); „außerhalb der erzählten Zeit des Evs“ bedeutet aber noch nicht „fern der Zeit des Markus und der des irdischen Jesu“ bzw., daß hier Gott im Gespräch mit seinem präexistenten Sohn sich befinde, es sei denn, man trägt das himmlische Szenarium in V. 2f erst ein, dann aber entgegen der Einsicht, daß es sich um eine „schriftbezogene Reflexion“ des Autors handelt. Wäre es wirklich dessen Intention gewesen, statt einer Schriftreflexion ein himmlisches Szenarium mit einem unmittelbaren Wort Gottes zu präsentieren, dann hätte die Zitateinleitung anders aussehen müssen (vgl. z. B. Hebr 1,5,6; 10,5 etc.). Was 1,10f betrifft, so gesteht der Vf. selbst zu, daß er für sein Verständnis der Verse „keine letzte Sicherheit“ beanspruchen könne (62,63 unten); die größere Wahrscheinlichkeit seiner Hypothese sucht er durch Einbeziehung des Kontextes zu erreichen (ebd.); leider nimmt er dabei nur die vorangehende Täuferpredigt, nicht aber die im Anschluß an 1,9–13 erzählte Tätigkeit Jesu in den Blick, so daß auch nicht der Nexus zwischen Geistbevollmächtigung Jesu und seiner die Menschen von der Macht der unreinen Geister befreienden Wirksamkeit (1,23ff etc.) im Zeichen der nahegekommenen Gottesherrschaft vor Augen treten kann. Sein Hinweis darauf, daß die Ankündigung des „Stärkeren“ durch den Täufer sich aufgrund der Entsprechung von V. 7 und 9 (ἐρχεται-ἔλθεν) im Kommen Jesu, also bereits vor dessen Ausrüstung mit dem Geist Gottes, erfüllt habe, ist zu subtil, denn er berücksichtigt nicht, daß hier unterschiedliche Überlieferungen zusammengearbeitet sind; zudem wird übersehen, daß Mk die Chiffre vom „Stärkeren“ in V. 8 mit der Rede von dem, „der euch mit heiligem Geist taufen wird“, interpretiert und damit auf Jesu Geistbegabung vorausweisen läßt. In der geflissentlichen Abwehr des Auslegungstyps, gemäß dem Jesus durch seine Geistbegabung erst zu dem wird, als der er in der Erzählung auftritt, verschoben sich merklich die Akzente des Textes, wenn es mehrfach so oder ähnlich heißt: „Jesus, der von Nazaret zur Taufe an den Jordan kommt, ist auch in diesem irdischen Leben der einzig geliebte Sohn“ (59; vgl. 54.58.64). Dem Vf. liegt sehr an der Offenheit des Textes für eine „metaphysische Tiefe“ Jesu (64), doch scheint die Vorstellung einer vor seiner Geistbegabung „bereits vorhandenen Sohnschaft“ Jesu für die Leser des Evs ein ‚Begriff ohne Anschauung‘ zu sein, also leer. Mit Worten aus den trefflichen Ausführungen E. Schweizers: „Unsere moderne Frage, wer denn Jesus vor seiner Taufe oder gar vor seiner Geburt gewesen sei, ist hier noch gar nicht gesehen“. Mk ist „nur der Beginn dieser Sohnschaft unter den Menschen, also der Zeitpunkt, an dem Jesus anfang, seine Sohnschaft auszuüben, wichtig...“ (Mk-Kommentar, S. 21).

Kap. II und III analysieren den grundsätzlichen Konflikt Jesu mit den jüdischen Autoritäten, wie er sich in der Sicht des Mk an der von Jesus beanspruchten göttlichen Vollmacht der Sündenvergebung sowie an seiner Sabbatpraxis entzündet hat. Eine beachtliche Hypothese legt der Vf. zur ältesten Gestalt der Überlieferung vom „Ährenraufen am Sabbat“ vor, der es ursprünglich gar nicht um den Sabbat gegangen sei, „der eigentliche Kon-

fliktfall“ vielmehr „das unerlaubte Essen vor der ‚Auslösung‘ [der neuen Ernte] im Tempel war, also der Grund der Kritik [der Gegner Jesu] eine Übertretung von Lev 23,14 darstellte“ (98). Arbeitet Kap. IV mit Blick v. a. auf 7,27 den „heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden“ als eine bleibende und durch die Heidenmission nicht überholte Prävalenz Israels heraus (145), worin Mk Paulus sehr nahe komme, so zeigt Kap. V, wie Mk in 11,27–12,12 zwar in unerbittlicher Polemik den Unglauben der religiösen Autoritäten Israels demaskiert, gleichzeitig aber – vor allem im Gleichnis von den bösen Winzern – die Gemeinschaft derer, die an Jesus den Messias und Sohn Gottes glauben, als das Ziel der Israel von Gott gesetzten Bestimmung begreift: „In der Gemeinde Jesu ist das alte Gottesvolk Israel nicht aufgehoben, sondern vollendet“ (L. Schenke, zustimmend vom Vf. zitiert: 194). Dabei sichern „die Judenchristen... in dieser Konzeption die personale Kontinuität zur vorjesuanischen Geschichte Israels und bezeugen durch ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde, daß der Glaube an Jesus keineswegs den Bruch mit, sondern vielmehr die Teilhabe an den Privilegien Israels bedeutet“ (194) – auch das m. E. ein Element, das Mk mit Paulus verbindet. Aus der „relativ positive(n) Darstellung des Volkes“ bei Mk sei zu „schließen, daß Juden als mögliche Empfänger des Evangeliums weiter im Blick sind“ (195). Kap. VI bietet einen „kurzen Ausblick auf 15,29–32“, die Verspottungsszene am Kreuz. Eine „Zusammenfassung“ mit der Pointe „Identitätsbildung [der christlichen Gemeinde] durch Abgrenzung – Zur Frage des Antijudaismus im Markusevangelium“ rundet das Werk ab.

Der Vf. hat einen gründlichen, in seinen Hauptlinien plausiblen Entwurf vorgelegt, der vor allem in seinem historisch-kritischen Zuschnitt überzeugt; so hat er die Warnung seiner Einleitung (in den Ausführungen „zum Problem der Terminologie“) selbst beherzigt, spätere Sehweisen des Verhältnisses Judentum – Kirche nicht anachronistisch auf die komplexe Situation des Mk zu übertragen (17ff). Was den narrativen Bogen des Evs betrifft, vermißt man eine Analyse der Synhedriumssitzung 14,55–64, die ja die Klimax des zentralen Erzählfadens „Israel unter dem Anspruch des Messias“ darstellt und zudem mit der vom Vf. analysierten Perikope 2,1–12 unter dem Gesichtspunkt der „Blasphemie“ eine großräumige Inklusio bildet (vgl. 2,7 mit 14,64). Auf der Basis der vom Vf. erarbeiteten Ergebnisse wäre ein Vergleich mit der pln. Konzeption (Röm 9–11) lohnenswert, wobei dann auch die Frage zu erörtern wäre, ob die vom Vf. aufgestellte These, Mk habe das schuldhaft Versagen Israels bzw. seiner Autoritäten an Jesus dargestellt (vgl. z. B. 14f.185), bei einer Einbeziehung des „Verstockungstextes“ Jes 6,9f (Mk 4,12) nicht in neuem Licht erscheint. Für die noch anstehende Behandlung des bedrängenden hermeneutischen Problems, wie denn bibeltheologisch mit der heute obsolet gewordenen, weil auf die Theorie der „Substitution“ Israels durch die Kirche hinauslaufenden These des Mk, die Gemeinde Jesu sei die Vollgestalt Israels (anders Röm 9–11!), umzugehen sei, hat der Vf. jedenfalls die nötige historisch-kritische Grundlagenarbeit geleistet.

Tübingen

Michael Theobald

The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism, hg. v. Camille Focant. – Leuven: University Press 1993. XXXIX, 669 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CX), brosch. bfr 3000

Der stattliche Band versammelt die Beiträge vom 41. Colloquium Biblicum Lovaniense 1992. Er ist gleichzeitig eine Hommage an Frans Neirynck aus Anlaß seiner Emeritierung.

Die leitende Fragestellung ist methodischer Art. Welche Verbindungslinien lassen sich zwischen der eingeführten, literarkritischen resp. redaktionskritischen und der noch relativ jungen, eher synchronisch ansetzenden Art der Synoptiker-Exegese ziehen? Damit ist zweifellos der kritische Punkt der gegenwärtigen Forschung beschrieben. Die Synoptiker sind eben tatsächlich einerseits kaum freischaffende Schriftsteller, sondern „Sammler und Tradenten“ gewesen; andererseits aber sind sie als Redaktoren Theologen gewesen, deren Werke in ihrer Endgestalt ein aus sich selbst heraus verständliches Ganzes bilden. Von daher kann es zwischen diachronischen und synchronischen Methoden keine Alternative geben. Aber wie sind die Gewichte zu verteilen? Wie lassen sich die traditionellen und die neuen Arbeitsmethoden literaturwissenschaftlich begründen?

Im Umkreis dieser Fragen bewegen sich die (wiederum) außerordentlich zahlreichen und vielfältigen Beiträge, die der Hg. zusam-

mengetragen hat. Es ist unmöglich, an dieser Stelle auch nur alle Namen und Titel zu nennen. Einige Aufsätze haben nur entfernt mit der leitenden Fragestellung zu tun. Lehrreich sind alle Studien. Nur wenige können hier herausgehoben werden.

F. NEIRYNCK stellt in gelassener Souveränität, das kritische Gespräch mit zahlreichen neuen Arbeiten suchend, noch einmal die wichtigsten Argumente für die Zwei-Quellen-Theorie zusammen – umsichtig und überzeugend (11–38). Eine ähnliche Grundlinie verfolgt CH. M. TUCKER; er optiert für die literarische Unabhängigkeit zwischen Markus und der Redenquelle (149–175). C. P. MÄRZ untersucht am Beispiel vom Lk 12,35–13,35 die Q-Rezeption durch Lukas (177–208). Alle drei Arbeiten stimmen darin überein, daß eine (modifizierte, nicht schematisch gehandhabte) Zwei-Quellen-Theorie nach wie vor die beste Antwort auf die synoptische Frage ist.

Andere Arbeiten stellen die methodologische Problematik in den Vordergrund bzw. zeigen paradigmatisch die möglichen Forschungsergebnisse einer modernen Synoptiker-Exegese auf.

C. BREYTENBACH läßt die Markus-Forschung der achtziger Jahre unter methodologischen Gesichtspunkten Revue passieren; er diagnostiziert bei vielen deutschsprachigen Forschern ein theoretisches Defizit – ob zu Recht, sei dahingestellt (77–110). – Zuzustimmen ist B., daß die Erkundung der Vorgeschichte markinischer Texte im Regelfall angezeigt ist, aber nicht in der klassischen Weise der Literarkritik auf die Festschreibung eines genauen traditionellen Wortbestandes eingeengt werden kann, sondern sich häufig mit der Rekonstruktion von Motiv-Kombinationen, Sinnlinien, Strukturen o. ä. bescheiden muß (was freilich die Suche nach genauen Umschreibungen des vormarkinischen Textbestandes nicht von vornherein obsolet macht). Problematisch erscheint es, wenn B. (hier und da) falsche Alternativen aufbaut, so z. B.: „Die Bedeutung des Textes wird nicht durch seine Entstehungsgeschichte konstituiert, sondern durch die Beziehungen, die der Leser zwischen den Teilen des vorliegenden Textes herstellt (99).“ Ist das tatsächlich so? Sind die von den Evangelisten gesammelten, umgeschriebenen, neugestalteten Traditionen nur ihnen bekannt gewesen? Haben sie nicht auch eine Rezeptionsgeschichte in den Gemeinden durchlaufen, in denen und für die die Evangelisten ihre Evangelien geschrieben haben (vgl. 93)? Überdies scheint der Satz eine problematische Fixierung auf die *intentio lectoris* zu offenbaren, während die *intentio auctoris* und die *intentio operis* allzu stark zurücktreten (vgl. U. Eco, *Intentio lectoris*. Anmerkungen über die Semiotik der Rezeption [ital. 1986], in: ders., *Die Grenzen der Interpretation*, München–Wien 1992, 26–55). Doch sei bei dieser Kritik nicht übersehen, daß dem Plädoyer B.s für eine integrierte synchronisch-diachronische Analyse des Textes in vielen Punkten (die freilich schon einer weitverbreiteten Praxis entsprechen) zuzustimmen ist: daß die Aufmerksamkeit sowohl dem Makrotext des Evangeliums als auch jeder einzelnen Episode zu gelten hat, und zwar in strukturanalytischer wie in textpragmatischer Hinsicht; daß die Frage nach der Komposition des Gesamtwerks höchste methodische Priorität genießen muß und durch den Blick sowohl auf die Entstehungsgeschichte als auch auf die Leser-Orientierung des Textes erhebliches Profil gewinnt; daß die Suche nach vormarkinischen Traditionen trotz ihrer Schwierigkeiten nicht aufgegeben werden kann.

Wie sich die methodologische Sensibilisierung für die Exegese nutzen läßt, zeigt vor allem der Beitrag von H. MERKLEIN über Mk 16,1–8 (209–238), indem er die Geschichte vom Gang der Frauen zum leeren Grab und den Ereignissen dort in der Perspektive der intendierten Leser als Geschichte der Krisis und des Neubeginns ihres eigenen Christusglaubens auslegt.

Ähnlich aufschlußreich ist der Aufsatz von H. FRANKEMÖLLE über „Das Matthäusevangelium als Heilige Schrift und die Heilige Schrift des Früheren Bundes“ (281–310). – Läßt man die theologisch wenig überzeugende, historisch auch ungenaue Polemik gegen den (gewiß nicht sakrosankten) Begriff „Altes Testament“ beiseite (was ist mit den Alternativen „erstes“ bzw. „früheres“ Testament, zumal in Anbetracht des Hebräerbriefes, wirklich gewonnen?), so entsteht eine beeindruckende Gesamtsicht des Matthäusevangelium. F. arbeitet den Anspruch des Evangelisten heraus, in Orientierung an der γραφή seinerseits ein „Buch“ (1,1) zu verfassen, das der „Heiligen Schrift“ an die Seite zu stellen ist. Beizupflichten ist auch der methodischen Folgerung F.s, das Evangelium nach seines Verfassers eigenem Ansatz im Kontext des Alten Testaments zu interpretieren. Ob es freilich glücklich ist, von einer „Drei-Quellen-Theorie“ (Schrift, Markus; Q) zu reden (308), scheint fraglich: Der Rekurs auf

die Schrift ist doch bei Matthäus, wie im Grunde F. selbst darstellt (289), hermeneutisch, traditionsgeschichtlich und theologisch von anderer Art als der auf Markus und die Redenquelle.

C. FOCANT zeigt die wechselseitige Befruchtung der traditionsgeschichtlichen Methode und der narrativen Text-Analyse am Beispiel von Mk 7,24–31 par Mt 15,21–29 auf (39–75). A. DENAUX arbeitet den zentralen Ort und die Struktur des lukanischen Reiseberichtes heraus (357–392). F. BOVON sucht, nachdem er die Zeitstruktur, das Personeninventar und die Handlungszüge der lukanischen Passionsgeschichte skizziert hat, die literarkritische These zu begründen, Lukas habe in der Passionsgeschichte neben Markus eine weitere (zusammenhängende) Quelle verarbeitet (393–423).

Der Band ist, wie immer in der Reihe, reich an Anregungen und Hinweisen. Ihn ein Kompendium der gegenwärtigen Synoptiker-Forschung zu nennen, wäre übertrieben. Dafür sind zu viele Ansätze nicht repräsentiert. Aber in jedem Fall ist er ein Buch, das der weiteren Synoptiker-Forschung vor allem in methodischer, z. T. auch in inhaltlicher Sicht Auftrieb geben wird.

Wuppertal

Thomas Söding

Niemand, Christoph: *Die Fußwaschungserzählung des Johannesevangeliums*. Untersuchungen zu ihrer Entstehung und Überlieferung im Urchristentum. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo 1993. XIV, 460 S. (Studia Anselmiana 114), kart. Lit 65 000

Die vorliegende Monographie über Joh 13,1–20, eine von dem Linzer Neutestamentler Albert Fuchs geförderte Habil.-Schrift der Kath.-Theol. Hochschule Linz, wurde 1993 abgeschlossen. Ihr Forschungsziel ist vor allem die Aufhellung der „Traditions- und Redaktionsgeschichte dieser Erzählung“; „es ist somit nach Gestalt, Intention und Entstehungs-, Herkunfts- bzw. Überlieferungsbedingungen der Traditionseinheit auf ihrem Weg von den Anfängen bis hin zur endgültigen Ausformung im uns überlieferten vierten Evangelium gefragt“ (2).

Diesem Ziel nähert sich der Autor, in ständiger Auseinandersetzung mit der exegetischen Sekundärliteratur und mit Hilfe aller Methoden der historisch-kritischen Forschung, auf vorbildlich korrekte, sorgfältige und überzeugende Weise.

Das einleitende erste Kap. (1–80) referiert den derzeitigen Stand der Johannes-Exegese und speziell der „redaktions- und traditionskritischen Bearbeitung der Fußwaschungserzählung“. Von den älteren Analysemodellen sind besonders interessant die Deutung von Joh 13 als der erzählerischen Ausweitung einer Jesustradition nach Art von Lk 22,27 (R. Bultmann) und als eines redaktionellen Konstrukts des Evangelisten auf der Basis „synoptischer“ Perikopen und Motive (M. Sabbe).

Kap. 2 („Analytische Studien“, 81–256) sucht nach der „ältesten im Text vorfindlichen Gestalt der Fußwaschungserzählung“. Es analysiert zunächst Lk 22,24–27 und dann die „zweite Fußwaschungsdeutung“ (Joh 13,12–20), da immer wieder behauptet wird, Joh 13,12–20 sei die traditionelle Deutung der Fußwaschung oder enthalte zumindest deren Elemente. Während N. Joh 13,12–20 als Ausgangspunkt einer „Rückfrage zur vorredaktionellen, vorjohanneischen Gestalt einer Fußwaschungserzählung... endgültig und vollständig“ ausscheidet (150), erweist er nach detaillierter Untersuchung von Joh 13,6–11 die Verse Joh 13,9f. als „älteste Fußwaschungsdeutung“ (236). Die „vorjohanneische Fußwaschungserzählung“ bestand aus Joh 13,4.5.9.10 (251). Dabei ist der vom Codex Vaticanus bezeugte Langtext von Joh 13,10 die ursprüngliche Lesart (255f.).

Im dritten Kap. („Verifikationsgänge“, 257–402) begibt sich der Vf. auf die „Suche nach dem Herkunftsmilieu und dem ursprünglichen Sinn und Sitz im Leben der ältesten Fußwaschungserzählung“. Dazu werden zunächst methodisch-grundsätzliche Vorüberlegungen angestellt, etwa zur Spannung zwischen dem positiv-religiös verwendeten „Reinheitsitinerar“ von Joh 13 (mehrstufige bzw. partielle und vollständige Reinigung) und der antipharisäischen Polemik z. B. in Mk 7,1–23 (261f.); schon hier kommt das Milieu Johannes des Täufers in den Blick des Vf.s (262ff.). So fragt N. nach „Reinheit und Reinheitsitineraren im religiösen Umfeld des Neuen Testaments“ (u. a. Josephus, Philo, Pharisaismus, Qumran) und ordnet hier auch die Taufe des Johannes (295–307) ein; den Spruch vom gegenwärtigen Wassertäufer und künftigen Geist- und Feuertäufer (Mt 3,11 par. Mk 1,7f. par. Lk 3,16) hält er für ein auf den historischen Johannes zurückgehendes „Taufitinerar“ (296–298). Angesichts des genetischen Zusammenhangs von Täuferbewegung und Jesusbewegung und angesichts der bedeutenden Rolle des Täufers im Johannesevangelium kommt N. zu dem Ergebnis, die älteste Fußwaschungserzählung habe ihren „Sitz im Leben“ im Umgang der getauften Jesuanhänger mit ehemaligen Johannes-Täuflingen (ἀλουμένοι, Joh 13,10). Dabei ist ein die Johannes-taufe ergänzender bzw. korrigierender Fußwaschungsritus ebenso denkbar wie eine metaphorische Redeweise, die die Aufnahme der vom Täufer „Gewaschenen“ als Fußwaschung bezeichnet (383f.). Der Vf. hält es für durchaus möglich, daß der historische Jesus mit der Symbolhandlung der Fußwaschung ehemalige Täuferjünger begrüßt und in die Schar seiner Anhänger

aufgenommen hat; da auch Petrus ursprünglich zum Täuferkreis gehört haben dürfte (Joh 1,40–42), war er vermutlich von Anfang an Jesu Gesprächspartner in der ältesten Gestalt der Fußwaschungserzählung (391–393 und 399–402).

Schließlich bietet ein viertes, resümierendes Kap. „Schlußbemerkungen“ (403–413). Noch einmal skizziert der Vf. die „Etappen der Traditions- und Redaktionsgeschichte“ bis zum „vorliegenden Endtext“; dann zieht er „Folgerungen aus Gang und Ergebnis dieser Untersuchung für die Methodik der Johannes-Exegese“.

Abkürzungsverzeichnisse, Bibliographie und Stellenregister beschließen den Band (414–460).

N.s. Untersuchung ist gut lesbar geschrieben und verrät hohes didaktisches Geschick. Die methodischen Einzelschritte überzeugen durchaus, gerade auch in ihrer Vorsicht und im Ernstnehmen möglicher Gegenargumente. Die Offenheit des Vf.s für verschiedene „kritische“ Einwände macht es möglich, mit ihm den Traditionskern von Joh 13 sowohl im nachösterlichen Umgang der Gemeinde mit ehemaligen Anhängern Johannes des Täufers als auch in einer frühen Begegnung des historischen Jesus mit dem historischen Petrus zu lokalisieren. Nicht deutlich beantwortet wird lediglich die Frage, warum der vierte Evangelist gerade die Einsetzung des Herrenmahls durch die Erzählung von der Fußwaschung ersetzt hat; Andeutungen zu dieser Problematik finden sich freilich mehrfach (z. B. 225–229: „Sakramentendisziplin“; 384–386: Begrüßung zu Freuden- und Hochzeitsmahl). Die Ausblendung des Herrenmahls (Joh 13,1–30) entspricht aufs genaueste der Ausblendung der Taufe Jesu (Joh 1,29–34); wenn N.s. Deutung von Joh 13 zutrifft, werden die beiden Perikopen jetzt auch durch den Bezug auf Johannes den Täufer verbunden.

Jedenfalls ist die große Untersuchung N.s. ein bedeutsamer Beitrag zur Exegese des vierten Evangeliums, nicht zuletzt zur Frage nach historisch glaubwürdigem Material innerhalb der eigenwilligen Ausführungen dieses größten neutestamentlichen Theologen nach Paulus. Ich wünsche dem vorliegenden Buch nicht nur weite Verbreitung, sondern eine intensive und offene Diskussion seiner Thesen.

Mainz

Otto Böcher

Söding, Thomas: Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie. – Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992. 232 S. (SBS 150), kart. DM 47,00

Die Studie untersucht die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe als paulinische „Kurzformel des Christseins“ (11).

Einer (überwiegend Fragestellungen der systematischen Theologie gewidmeten) wirkungsgeschichtlichen Betrachtung (12–30) folgt im zweiten Kap. eine kurze Vorstellung der für das Thema relevanten Texte: 1 Thess 1,3; 5,8; 1 Kor 13,13; Gal 5,5f. „Hauptaufgabe der Studie“ ist, Beobachtungen zum paulinischen Verständnis von Glaube, von Hoffnung und von Liebe beizusteuern (36).

Zur Traditionsgeschichte der Trias (38–64) sind drei Ergebnisse festzuhalten. 1. Paulus hat die Trias nicht der Tradition entnommen, sondern selbst gebildet und bei der Erstverkündigung eingesetzt. 2. Die einzelnen Bestandteile der Trias sind vorgeprägt durch die urchristliche Missionspredigt vor und neben Paulus. 3. Frühjüdische Vorgaben bestehen – neben kurz referierten Belegen der einzelnen Bestandteile der Trias – in der Konzentration der Tora-Gebote auf Kurzformeln, in denen Ethik (Liebe) und Gottesbeziehung (Glaube, Hoffnung, bisweilen auch Liebe zu Gott) angesprochen sein können.

Das vierte Kap. ist dem 1 Thess gewidmet. Die Bedeutung der Genitivverbindungen, in denen die Trias in 1,3 erscheint (zu verstehen als gen. auctoris, 70), wird dahingehend bestimmt, daß Glaube, Liebe und Hoffnung als „Inbegriff authentischen Lebens gemäß dem Ruf Gottes“ angesichts des von außen kommenden Widerstandes die Gestalt von Werk, Mühe und Geduld annehmen müssen (74). In 5,8 erscheinen Glaube, Liebe und Hoffnung als die entscheidenden Mittel, um die Anfechtungen der Endzeit zu bestehen (77). Die Untersuchung der einzelnen Bestandteile der Trias führt zu dem Ergebnis, daß Glaube im 1 Thess vor allem „unerschütterliches Festhalten am Evangelium“ bedeutet und besonders als „Glaubensstreue“ verstanden ist (84); daß sich Liebe zum einen auf den Binnenraum der Gemeinde als Bejahung der göttlichen Berufung der Mitchristen bezieht, zum anderen auf die Außenstehenden in Konsequenz der Universalität des Heilswillens Gottes (94); daß Hoffnung ausgerichtet ist auf die Vollendung des Heils in der Zukunft und aus dieser Perspektive die Gegenwart der Glaubenden bestimmt, besonders in der Standfestigkeit angesichts widerfahrener Bedrängnisse (99).

Die Bedeutung der Trias in 1 Kor 13,13 wird im fünften Kap. untersucht. Zunächst wird das Verständnis von Glaube und Hoffnung im 1 Kor behandelt. Hinsichtlich des Glaubens liegt der Akzent einmal vor dem Hintergrund von 1 Kor 1–4 auf der „Bejahung der Kreuzesbotschaft“ (116). Zum anderen zeigt sich der Glaube vor dem Hintergrund von 1 Kor 15 geprägt durch das Grundbekenntnis zu Tod und Auferweckung Jesu, dann auch „als eine Haltung radikalen Vertrauens auf den totenerweckenden Gott“

(119). Ähnliches läßt sich von der Hoffnung sagen (120). – Kernstück des Kap.s ist der Abschnitt über die Liebe im 1 Kor. S. bestimmt die Agape zunächst in ihrer Grundlegung durch die eschatologische Macht der in Christus erwiesenen Liebe Gottes, die sich auswirkt in der in 13,4–7 gepriesenen menschlichen Liebe. Glauben und Hoffen der Liebe, auch das Standhalten (13,7), sind in der Ausrichtung auf das Evangelium und auf Gott zu interpretieren (129), so daß die Agape „in der Hinwendung zum Nächsten ein qualifizierter Ausdruck der Gottes- und Christusliebe“ ist (130). Es kann gar von einer soteriologischen Relevanz der Liebe gesprochen werden, weil „die Liebe nach 1 Kor 13 tatsächlich pneumatische Partizipation an der Liebe Gottes in Jesus Christus ist“ (133). – In 13,13a meint „bleiben“ das Bestehen in der eschatologischen Zukunft (135f), in der sich dann die Liebe vollendet und Glaube und Hoffen im ungetrübten Schauen ihre Erfüllung finden (136f). Die Trias wird hier genannt, weil allein durch Glaube, Hoffnung und Liebe „die Fülle des Christseins, wie es in der Zeit zu leben ist, . . . ausgeschöpft werden kann“ (138). Daß die Liebe als die größte „dieser Drei“ bezeichnet wird (13,13b), ist aus der Thematik des „Hohenliedes“ zu erklären, nämlich der Wirkmächtigkeit der Liebe Gottes in der Liebe der Christen zu anderen Menschen (140) – und diese Weitergabe der Liebe Gottes ist in Glaube und Hoffnung nur impliziert (141).

Im Gal läßt sich die Trias im Hintergrund von 5,5f erkennen. Glaube erscheint in diesem Brief vor allem in Antithese zu den Werken des Gesetzes als rechtfertigender Glaube, der weiß, daß Heil allein in Tod und Auferweckung Jesu beschlossen ist (151). Die Praxis der Agape ist charakterisiert vor allem durch das Dienen (5,13) und das auf das Liebesgebot konzentrierte „Gesetz des Christus“ (6,2) als der Tora, „wie sie ‚in Christus‘ erscheint“ (153). Der Gnadencharakter der Liebe wird in 5,22 herausgestellt („Frucht des Geistes“). – In 5,5 zeigt sich der Glaube als die Größe, die allein die Erwartung auf künftige Rechtfertigung begründen kann (155). Daß der Glaube durch die Liebe wirksam wird (5,6), zeigt zum einen die ethische Orientierung des Glaubens, zum anderen, daß die Agape den Glauben voraussetzt, „also nur im Vertrauen auf Rechtfertigung durch den gekreuzigten Jesus Christus“ lebendig werden kann (158). Das *sola fide* wird nicht eingeschränkt.

Zusammenfassung (163–176) und Ausblick (die Trias in den Spätschriften des Neuen Testaments und bei den frühen Vätern, 177–203) folgen, ehe eine Auswertung im Blick auf die heutige theologische Diskussion die Studie beschließt (204–220).

Stellen- und Autorenregister (in Auswahl) sowie ein Sachregister sind angefügt.

Dem Vf. gelingt es in seiner Studie, die grundlegende Bedeutung der Trias und ihrer einzelnen Bestandteile für die Theologie des Paulus anhand von 1 Thess, 1 Kor und Gal nachzuzeichnen und darüber hinaus die paulinische „Kurzformel des Christseins“ auch für die heutige Diskussion in der systematischen Theologie fruchtbar zu machen. Daß seine Arbeit, wie im Vorwort vorsichtig erhofft, „die Diskussion über die Kennzeichen des Christlichen . . . fördern“ könnte (7), darf begründet angenommen werden.

Trotzdem können aus exegetischer Sicht auch einige Anfragen an die Untersuchung gerichtet werden. So ist die Darstellung von Glaube, Liebe und Hoffnung im Frühjudentum sehr knapp ausgefallen: Eine ausführliche Behandlung der einzelnen griechischen Begriffe wäre m. E. ertragreicher gewesen als der Blick auf die vorgestellten frühjüdischen Kurzformeln, die terminologisch in den meisten Fällen recht weit von der Trias bei Paulus entfernt sind. Bisweilen konkretisieren sich die Ergebnisse in den Zusammenfassungen, die so nicht immer durch die vorangegangene Exegese gedeckt sind. So werden die „angedeuteten Konkretionen der Liebe“ im 1 Thess (90f) in der Zusammenfassung zu „direkten Agape-Mahnungen“ (94, unzureichend gedeckt auch die „Fremden- und Feindesliebe“, 101). Die Untersuchung der einzelnen Termini der Trias geschieht z. T. auf unsicherer Grundlage. Bei der Erhebung des Pistis-Begriffs im 1 Kor gewinnt S. offenbar aus 2,5 die Berechtigung, das zuvor über das „Wort vom Kreuz“ Gesagte als Definition des Glaubens zu betrachten (112f) – nicht weniger problematisch als manche Paraphrasierungen, die die Aussage ein wenig verschieben (1,21: Der Glaube vermag letztendlich zu retten [116]; 15,1f: Zum Glauben gehört, im Evangelium festen Stand gewonnen zu haben [110]). Die soteriologische Relevanz der Liebe in 1 Kor 13,2f aus den Parallelen zu οὐθέν εἶμι und οὐδὲν ὀφειλόμην abzuleiten (132f), wird nicht ungeteilte Zustimmung finden. Auch der Bestimmung des Glaubens als „Partizipation an der Theozentrik des Gekreuzigten“ kann widersprochen werden (vgl. die Begründung 149f). Grundsätzlich wäre wohl wünschenswert gewesen, daß die prinzipielle Bedeutung der Trias für Paulus auch angesichts des Fehlens in Röm, 2 Kor, Phil, Phlm (trotz möglicher Anklänge) und der nur gebrochenen Wiedergabe im Gal eingehend begründet worden wäre.

Somit verdient mancher Aspekt eine eingehendere Behandlung; gleichwohl wird S.s. Buch der weiteren Forschung nützliche Impulse geben.

Freiburg i. Br.

Gerd Häfner

Origenes: Commentarii in epistolam ad Romanos III / IV. Römerbriefkommentar III / IV. Liber quintus, liber sextus. / liber septimus, liber octavus. Fünftes und sechstes Buch. / Siebtes und achtes Buch. Lateinisch/Deutsch. Übers. und eingel. v. Theresia Heither OSB. – Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Rom, New York: Herder 1993 / 1994. 340 S. / 344 S. (Fontes Christiani, 2/3.4), kart. DM 42,00 / 48,00

Für die angezeigten letzten Bde der zweisprachigen Ausgabe des Römerbriefkommentars von Origenes (in der lateinischen Übersetzung des Rufin) ist auf unsere Rez. (ThRv 88, 1992, Sp. 89–96, bes. Sp. 91f) hinzuweisen. Dort habe ich einerseits die Instrumente zur Editions- und Übersetzungs-Arbeit des Römerbriefkommentars angegeben, andererseits auch die beiden ersten Bde der zweisprachigen Ausgabe von Heither OSB besprochen. Hier wollen wir, da sich seit den beiden ersten Bdn diesbezüglich nichts geändert hat, mehr den theologischen Inhalt und die Übersetzung der beiden letzten Bde vorstellen.

Es handelt sich um das fünfte (Röm 5,12–6,11), sechste (Röm 6,12–8,13), siebente (Rest von Röm. 8) und das achte (Röm 9–11) Buch des Kommentars.

Beiden Bdn ist wie auch schon den vorausgehenden je eine Einleitung vorangestellt, die die Hauptgedanken im nachfolgenden Text des Origenes markiert.

So weist die Einleitung zu Bd III auf den Text (d. h. die Untersuchungen von Hammond-Bammel, vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 90f) und die thematischen Schwerpunkte des Origenes hin, d. h. die Adam-Christus-Parallele, das Verständnis der Erlösungstat Christi mit der Akzentuierung der Teilhabe der Glaubenden an Tod und Auferstehung Christi, Bemerkungen zu den zwei ehelichen Verbindungen (Röm 7,1–6) und zur Bewegung vom Fleisch zum Geist.

Heither spricht in dieser Einleitung m. E. mit Recht von zwei Aspekten der Erbsünde bei Origenes: wohl nicht im Sinn der späteren (sc. mehr westlichen) Dogmatik. „Aber er zeigt, daß jeder Mensch Nachkomme des sündigen Adam ist, ja nicht nur Nachkomme, sondern auch Schüler. Jeder lernt von seinen Eltern das Tun der Sünde und bestätigt damit selber, daß er unter der Macht der Sünde steht.“ (14) Nur konsequent kennt demnach Origenes auch zwei Aspekte der Erlösungstat Christi. Insofern wir mit Christus wiedergeboren und so eine neue Existenz geworden sind, „kann man bei Origenes von einer physischen Erlösungslehre sprechen. In Christus sein ist anders und mehr als in Adam sein, eine neue Existenzweise.“ (17) Der in Adam begründeten Lehre der Gottlosigkeit wird die in Christus begründete Lehre der Frömmigkeit gegenübergestellt. „Beides zusammen ist unser Heil. Darum kann man mit Recht bei Origenes auch von einer moralischen Erlösungslehre sprechen.“ (19)

Die Einleitung zum IV. Bd behandelt zu Röm 8 (7–10) Gottes Gabe, seinen Geist, und übernimmt bestätigend dabei die These von Schockenhoff (vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 95f), um die Freiheit des Christen als die volle Freiheit der Liebe zu bezeichnen. Es folgen zu Röm 9–11 (10–28) einige Bemerkungen zur origenischen Sicht dieser Kap. als Höhepunkt des Römerbriefes, zur Sendung des Paulus und zum paulinischen Evangelium.

Wenn man bedenkt, daß die Übersetzung Th. Heithers OSB eine Übersetzung einer Übersetzung ist, kommt doch, gestützt durch die Querverweise ins Gesamtwerk und in die Sekundärliteratur, Origenes tatsächlich zu Wort, und dies in guter, einführender deutscher Sprache.

Daß den beiden Bdn natürlich auch die entsprechenden Literatur-, Abkürzungs-, Namens- und Sachverzeichnisse beigegeben sind, sei erwähnt.

Somit ist der in rufinischer Übersetzung auf uns gekommene Römerbriefkommentar des Origenes dem deutschsprachigen Leser vollständig zugänglich gemacht.

Innsbruck

Lothar Lies SJ

Lies, Lothar: Origenes' „Peri Archon“. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992. 218 S. (Werkinterpretationen), kart. DM 34,00

Das wohl berühmteste Werk des Origenes, „Peri Archon“, verfehlt noch heute seine Wirkung auf jene nicht, welche sich mit ihm auseinandersetzen. Es ist deswegen sicher verdienstlich, wenn Lothar Lies allen Interessierten – er denkt offensichtlich speziell an die Theologie- und Philosophiestudenten – eine Einführung vorlegt, welche auf relativ wenig S. die Eigenart dieses einzigartigen Werkes klar und gediegen umschreibt. Wie er im Vorwort ankündigt, geht es ihm darum, „Peri Archon“ vorzustellen, seine theologischen Voraussetzungen zu nennen, die darin erfolgte Entfaltung des christlichen Kerygmas darzustellen, die Optionen und Implikationen des origenischen Systems aufzuzeigen. Wenn er das Werk des Alexandrinerers zugleich eine „undogmatische Dogmatik“ nennt, so deshalb,

weil Origenes in ihm sich tastend bemüht, die damals noch unverbundenen Glaubenssätze (Kerygma) miteinander in Beziehung zu setzen und auf der Basis der Bibel in einen Denk – und Glaubenszusammenhang (Dogmatik) zu bringen. Ob damit das Anliegen des Origenes nicht etwas anachronistisch charakterisiert wird, mag hier allerdings offenbleiben.

Im ersten Teil der Arbeit wird die Bedeutung der Person des Origenes, seines Werkes „Peri Archon“ (PA) und seiner theologischen Methode behandelt (1–44).

Was das Leben des Alexandrinerers angeht, begnügt sich der Vf. mit dem Wesentlichen. Ausführlicher hingegen geht er auf die Fragen ein, welche die Schrift PA betreffen: auf ihren Titel, auf ihren Aufbau, auf ihr apologetisches Anliegen und auf ihre komplexe Textüberlieferung. Da Origenes sich in seinen Bemühungen um das richtige Verständnis des christlichen Glaubens in erster Linie an die Bibel hält, muß natürlich seine Art, mit ihr umzugehen, eigens behandelt werden. L. widmet deswegen den verschiedenen Schriftsinnen und der Bedeutung der *regula fidei* besondere Beachtung.

Der zweite Teil, der mit „Entfaltung des kirchlichen Kerygmas (PA I–II,3)“ überschrieben ist, geht auf die Lehren von der Dreifaltigkeit und der Schöpfung ein (45–90).

Was das erste Gebiet angeht, hebt der Vf. mit Recht hervor, daß Origenes, wenn er vom Wesen Gottes spricht, immer den Vater im Auge hat. Gerade als Allvater stehe Gott auch in der philosophischen Tradition der Welt gegenüber (51). Im Hinblick darauf ist jedoch schwer zu verstehen, warum L. trotzdem den Ausdruck „dreifaltiger Gott“ verwendet, der bei Origenes gar nicht vorkommt (vgl. den Titel von 4. S. 45; ferner S. 19; 91, usw.). Wenn er zudem herausstellt, es gebe keinen vernünftigen Grund, die Echtheit der Antithese *alia est in Christo deitatis eius natura – alia humana natura* (PA 1,2,1) in Frage zu stellen (51; vgl. 101), hat er den springenden Punkt der Diskussion nicht erfaßt. Tatsächlich kann man die genannte Antithese nicht als Gemeingut des Origenes ansehen. Sie findet sich in seinem griechisch überlieferten Werk „Contra Celsum“ nur ein einziges Mal (C.Cels. 3,28). An dieser Stelle bezieht sich jedoch physisch nicht auf die konkrete menschliche Natur, die der Logos angenommen hat, sondern bedeutet im kollektiven Sinn das Menschengeschlecht und seine Geschichte (vgl. C. Cels. 3,34, wo Christus als zwischen der Natur des Ungezeugten und der Natur der gewordenen Dinge stehend hingestellt wird). Auf jeden Fall bewegt sich Rufinus in seiner Übersetzung auf der Ebene der nizanischen Überlieferung, in welcher der Begriff Natur mit dem der Zeugung (*nativitas*, sagt Hilarius) im Zusammenhang steht, wie L. etwas später selbst zugibt (vgl. 54; 60). Es ist darum keinesfalls abwegig, hier eine Adaptierung oder eine „Relecture“ von seiten des lateinischen Übersetzers anzunehmen. Wenn der Vf. im übrigen auf seinen Artikel „Vom Christentum zu Christus nach Origenes“ *Contra Celsum*“ (ZKTh 112, 1990, 150–177) verweist, um seine Kritik an meiner Auffassung von der rufinischen Adaptierung zu erhärten (51 sowie 100), führt das nicht viel weiter. Auch dort lieferte er keine zwingenden Beweise für seine eigene Meinung. Auch die Erklärung zum „homousios“ kann nicht überzeugen (55). Jedenfalls muß es befremden, wenn ziemlich abrupt gesagt wird: „Einer geistigen Substanz entspricht aber Zeugung“ (55); kann doch das Wort „Zeugung“ von Gott nur metaphorisch ausgesagt werden.

Im weiteren versteht sich, daß der Vf. in der Darstellung der Schöpfungslehre des Origenes dessen Auffassungen von den Engeln (Geistwesen) besondere Aufmerksamkeit schenkt (68–77). In diesen Ausführungen fällt indes auf, daß er in seinem Hinweis auf PA 1,5,4 die deutsche Übersetzung übernimmt, in der der *Passus ex coniecturis tantummodo in assensum cogere auditores* mit „die Hörer mit bloßen Wahrscheinlichkeitsschlüssen zur Zustimmung nötigen“ wiedergegeben wird. Diese Übertragung ist nämlich keineswegs sicher. *Coniectura* bedeutet in diesem Zusammenhang die auf der Sinneserkenntnis, auf dem Sehen, beruhende Erfahrung des Menschen. Weil sie sich auf das „Werden“ bezieht, besteht in ihr das Risiko des Irrtums. Darum steht sie ohne Zweifel innerhalb der Feststellungen, welche auf Grund der *consequentiae solius ratio* gemacht werden und die selbst hinter den auf der *auctoritas* der Heiligen Schriften beruhenden Sätzen zurückbleiben. Doch deswegen sind sie nicht notwendigerweise nur „wahrscheinlich“; sie können, wie Augustinus sagt, den Wert einer *coniectura certissima* bekommen (vgl. Trin. 13,3,6). Dabei handelt es sich hier keineswegs um eine belanglose Einzelheit. Es steht nämlich einmal in Frage, wieweit Rufinus mit der offensichtlich aus der lateinischen Überlieferung stammenden Antithese von *auctoritas – ratio* die methodologischen Überlegungen des Origenes reinterpretiert hat (vgl. dazu Augustinus, serm. 299,11; serm. 86,3,3; serm. 260B,1; tract. Io. 89,4, und vor allem Trin. 13,3,6, wo *coniectura* in ähnlicher Weise verwendet wird). Dazu geht es in diesem Text um ein grundlegendes Anliegen des Origenes. Er stellt immer wieder die Beweise des menschlichen *logos* den *martyria* der göttlichen Schrift gegenüber (vgl. bes. 4,1,1; weiter die im Sachregister der Ausgabe von Görgemanns-Karpp unter Vernunftbeweis/Schriftbeweis und Vernunftkenntnis/Glauben angegebenen Stellen, wie z. B. PA 1,2,4f; 2,3,3; aus Hieronymus, ep. 125,5; 2,5,3). Dabei unterscheidet er bei der menschlichen Erkenntnis selbst zwei Ebenen: die Erkenntnis, welche auf dem beruht, was wir sehen, und die Erkenntnis dessen, was wir denken, und verwendet für die erste Art den Ausdruck *te enargeia ton blepomenon* (PA 4,1,1. – Bei Rufin: „de tantis et talibus rebus disserentibus non sufficit humanis sensibus et communi intellectui summam rei committere . . . assumenda sunt nobis ad probationem . . . etiam divinarum scripturarum testimonia“). Schließlich ist der

kritische Hinweis auf diese Einzelheit auch deswegen fällig, weil im Abschnitt über die Voraussetzungen des origenischen Denkens praktisch nur von der Heiligen Schrift, nicht aber von seiner dialektischen Methode die Rede ist (vgl. immerhin die sehr kurzen Hinweise auf S. 44). Das muß um so mehr überraschen, als immer wieder auf die doppelte Beweisführung: aus der Schrift und der Vernunft verwiesen wird (vgl. etwa 95ff).

Im dritten Teil erfolgt eine Zusammenschau des kirchlichen Kerygmas, der „undogmatischen Dogmatik“ (PA II,4–III,6) (91–121). L. handelt darin zuerst vom Gott der Heilswirtschaft (92–107) und anschließend vom Drama der Seele: von Schöpfung, Fall und Verheißung (107–121).

Im ersten Abschnitt ist wiederum in der schon kritisierten Weise die Rede von einer „Zwei-Naturen-Lehre“ (99f). Doch auch die Art, wie die origenische Auffassung vom Logos als eigentlichem Subjekt der Heilsinitiative von der klassischen Idiomenkommunikation abgehoben wird, ist nicht sehr klar (102).

Der vierte Teil ist den Optionen und Implikationen des origenischen Systems gewidmet (122–202).

Bei den Optionen geht es vor allem um die Themen der Schrift und der Freiheit, die Origenes im dritten und vierten Buch von PA dargelegt hat (122–140). Was die theologischen Implikationen betrifft, steht die Frage der Apokatastasis im Vordergrund, wie sie in PA vertreten wird (140–168). Dabei geht der Vf. auch auf die verschiedene Deutung dieser Lehre durch Rufin und Hieronymus ein (143–148). Danach hätte jener den Glauben des Origenes von den von ihm auch erwähnten möglichen Meinungen unterschieden, während dieser alle Aussagen des Origenes einfachhin als Behauptungen genommen hätte (vgl. 144). Die Darlegungen über die philosophischen Implikationen schließlich (168–188) und die daran sich noch anschließende Wirkungsgeschichte von PA (188–202) sind ohne Zweifel nützlich und lesenswert. Es scheint jedoch, daß sie der Vf. in zu großer Eile abgefaßt hat. So wird das Prinzip der chresis nicht weiter erklärt, das Origenes nicht eigen ist, sondern sowohl die anderen christlichen Autoren als auch die spätantiken Philosophen kennzeichnet (vgl. 180f). Selbst wenn in Klammern auf die „ruf. Fassung“ hingewiesen wird, mutet es dennoch eigenartig an, wenn gesagt wird: „Unser Alexandriner greift aber zur Ausschmückung seiner eigenen Lehre von der Inspiration der Schrift auf Vergil und Platon zurück ... Da und dort greift Origenes ... auf Gedanken des Vergil zurück“ (188). Noch bedenklreicher sind die zwei S. über den ersten Origenistenstreit (190f). Apollinaris wird ohne weiteres zu den Gegnern des Origenes gerechnet. Es wird nicht gesagt, daß nicht nur Leo, sondern auch Augustinus Origenes als Häretiker betrachtete (vgl. ep. 40,6,9; haer. 48). Ebenso wird die Bedeutung des Evagrius für die Kontroverse am Ende des 4. Jhs nicht genau umschrieben. Nach Guillaumont kann man sein Werk als wichtiges Zeugnis des Origenismus um 400 betrachten. Es sei aber zu spät gekommen, um, anders als im 6. Jh., bei der Bildung des damals verurteilten Origenismus eine wichtige Rolle gespielt zu haben (A. Guillaumont, *Les „Kephalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique* ... [Paris 1962], 123). Schließlich wird in bezug auf das Weiterleben des Origenes im Osten allzu summarisch festgestellt: „Alle östlichen Synoden (Konzilien) haben Origenes verurteilt“ (193) und recht vereinfachend behauptet: „Dogmatisch kam die östliche Theologie nach Johannes von Damaskus ... mehr ins aristotelische Fahrwasser. Der Boden für ein Aufkeimen origenischer Gedanken wurde von Jahr zu Jahr karger“ (193). Die Entwicklung der frühbyzantinischen Theologie, welche um 500 einsetzte, war doch um einiges komplexer (vgl. meine knappen, aber doch mehr differenzierenden Hinweise in *Storia della Teologia* [Casale 1993], 599–611).

Wenn in der vorausgehenden Übersicht über die von L. vorgelegte Einführung zu PA einige Bedenken angemeldet wurden, sollte damit das zu Beginn ausgesprochene Gesamturteil darüber nicht wieder zurückgezogen werden. Die mehr oder weniger wichtigen Kritiken sollen vielmehr dem Leser helfen, die Grenzen zu beachten, die nun einmal bei einer solch synthetischen Arbeit fast unvermeidlich sind. Außerdem drücken sie den Wunsch aus, der Vf. und andere an Origenes Interessierte möchten den Fragen nach dem literarischen Hintergrund von PA und der Eigenart seiner lateinischen Übersetzung (etwa der Frage nach dem Verhältnis von *auctoritas* und *ratio*) weiter nachgehen.

Rom

Basil Studer

Cramer, Peter: *Baptism and Change in the Early Middle Ages c.200 – c.1150*. – Cambridge: Cambridge University Press 1993. 356 S. (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought), kart. £ 40,00

Das Buch ist sehr klug und zugleich irgendwie versponnen.

Da ist die Rede von Sakrament und Kunst, Tradition und Symbol, the whole and fragment, sign and thing, aber auch von Lévy-Bruhl und Lévy-Strauss, ebenso von Kierkegaard, von Abaelards „Sic et ipsum“, sogar von Hegel und Klee. Das Buch schließt mit Versen von Rilke. Wie aber im Titel angesagt, geht es um die Taufe und ihr sich veränderndes Verständnis. Das Hauptinteresse richtet sich auf das Frühmittelalter, und dabei ist, so der Vf. selbst, das vierte Kap. das wichtigste: From Augustine to the Carolingians (130–178). Aber ganz genau darf man es nicht nehmen; auch in anderen

Kap.n, so im fünften, geht es um die frühmittelalterliche Taufe. Denn das Buch bietet mehr einen Fluß von Beobachtungen, Reflexionen, Erwägungen und Fragen mit immer wieder neuen Konstellationen und Antworten. Alle möglichen Texte und Belege werden herangezogen, abgehört und in Beziehung gesetzt, dabei Zeitsprünge in Kauf genommen, ebenso sachliche.

Das Buch bietet eine wahre Fülle, wie man sie sonst nicht zu lesen bekommt. Immer wieder nimmt der Vf. einzelne Quellen vor und ergeht sich in Gedanken, zuweilen solchen, die längst auch andere gemacht haben, oft aber auch solchen recht origineller Art, die man anderswo nicht liest.

Die (knappen) Ausführungen über die Firmung sind allerdings unzureichend; ausgerechnet ein englischer Vf. übersieht die wichtige Rolle, die der angelsächsischen Kirche hier zukommt.

Im ganzen ist es ein nur lose geordneter Gedankenfluß, eine innere Systematik haben die Kap. kaum. Im letzten Kap. ist mehr vom hochmittelalterlichen Eucharistie-Streit die Rede als von der Taufe. Die Kap.-Überschriften sind eigentlich nur eine Unterbrechung der fortfließenden Gedanken. Auf seine Weise ist das Buch grundgescheit. Aber ihm fehlt die Systematik und eine reflektierte Hermeneutik.

Münster

Arnold Angenendt

Muschiol, Gisela: *Famula Dei*. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern. – Münster: Aschendorff 1994. LI, 396 S. (Beiträge zur Geschichte des Alten Mönchtums und des Benediktinertums, 41), kart. DM 98,00

Il n'est plus d'années qui ne nous apportent une étude nouvelle sur les religieuses au Moyen Age. Les monographies se succèdent, les essais de synthèse sont un peu moins nombreux naturellement. Les premières sont rarement satisfaisantes pour ce qui est de la vie religieuse proprement dite, les archives renseignant de façon prioritaire sur l'histoire des temporels et non sur la vie quotidienne; les seconds paraissent risqués en raison des nombreuses particularités régionales, mais sont bien précieux car ils rassemblent les miettes dispersées. Au total il y a toutes raisons d'être satisfait et on ne peut que souhaiter que la recherche se poursuive. Le livre de G. Muschiol fait partie des essais de synthèse et à cet égard se révèle particulièrement précieux. Il l'est d'autant plus qu'il concerne une période, celle des débuts du Moyen Age, pour laquelle justement les archives manquent et où les monographies sont impossibles. Le titre nous indique que la recherche porte sur la liturgie, mais le résultat est plus large qu'il ne paraît. Il n'en reste pas moins que l'élève a répondu aux souhaits de son professeur, Arnold Angenendt, en orientant sa recherche dans cette direction précise.

Comme on peut s'y attendre, le problème est posé d'emblée sur deux points: les sources interrogées et les personnes concernées.

Les sources sont de deux sortes: normatives avec les règles monastiques (Césaire d'Arles, Aurélien, Waldebert, Donat), les canons conciliaires et les livres pénitentiels, narratives avec les *Vitae* de saintes femmes (Aldegonde, Aldetrude, Bathilde, Bertile, Eustadila, Geneviève, Gertrude, Monégonde, Radegonde, Rusticula, Salaberge, Ségolène), comparées à quelques autres plus tardives. Le matériel est donc disparate, mais satisfaisant, puisqu'il y a ce qu'il faut faire, ce qu'il ne faut pas faire, et ce qui a été fait.

En second lieu sont présentées les «*Deo sacrae*», veuves et vierges, et les moniales. Les unes vivent chez elles, isolées, mais fidèles à une règle de vie assez sévère, les autres sont livrées à la vie communautaire régie par une règle officielle (hélas pas toujours identifiée).

Une fois ces données de base apportées, l'auteur passe en revue les domaines de la liturgie, que sont l'office et les prières, et plus largement les comportements en rapport avec la liturgie comme la communion, la confession, la prestation des vœux, la liturgie des morts, la remise des clés, le parrainage et le baptême. Chaque fois qu'une nouvelle question est abordée et avec une régularité de métronome, les divers points sont passés en revue, toujours dans le même ordre, et délivrent leur message. L'auteur reprend leur contenu en le développant et en le comparant. On voit ainsi se constituer une riche documentation, où le normatif est complété par les faits de vie quotidienne, quand les *Vitae* sont précises. Ainsi peut-on pour les VIe et VIIe siècles, l'époque mérovingienne des fondations denses pour les femmes, être assuré de la succession des Heures, de la régularité des prières, des conditions de la participation directe à la liturgie. On ne peut douter de l'intérêt de cette synthèse laquelle on peut se reporter en toute confiance et qui épargnera bien des parcours dans les sources. Cela étant dit, pouvait-on aller plus loin?

Pour qui connaît le sujet, il n'y a pas grande surprise. La religiosité des dames mérovingiennes nous est bien connue et le panorama d'ensemble n'était pas ignoré. L'ignorant trouvera dans ce livre une matière riche et sûre. Mais les dames, sait-on mieux ce qu'elles faisaient? En réalité il est des questions qui restent sans réponse. Les vierges et les veuves qui avaient adopté un «monachisme domestique» échappent complètement à l'investigation, sauf quand les évêques se préoccupent de l'âge où elles peuvent prendre le voile, et des risques de la vie indépendante. Les prélats ne pénètrent pas dans les monastères, dont on ne connaît les activités que par les schémas idéaux ou idéalisés transmis par les Vies des saintes abbesse.

Finalement la liturgie est le domaine pour lequel il y a le moins de surprises et la norme devait sans doute être assez proche de la réalité vécue, mais elle ne nous permet pas d'en savoir plus sur les occupations des religieuses, leur recrutement, la réalité ou non de la clôture, les rapports avec l'extérieur. Pour cela les sources de l'époque carolingienne sont plus explicites. Radegonde à Poitiers, Gertrude à Nivelles ont offert l'occasion de descriptions parfois assez précises, bien exploitées ici, mais on peut se demander dans quelle mesure elles sont dans la moyenne. Ce n'était pas l'objet de M. d'en dire plus sur ce sujet.

Il faut lui être reconnaissant de mettre à notre disposition un travail sobre, précis et dense, peut-être excessivement rigoureux, comme le thème traité. La conclusion générale reprend en les résumant les conclusions des chapitres. Dire que la liturgie et la participation à la liturgie constituaient le cœur de la vie quotidienne des dames est peut-être trop optimiste; si cela était, sans doute ce livre apporterait-il toutes les réponses à nos questions, ce qui n'est pas le cas. Cela ne diminue pas pour autant ses mérites.

Paris

Michel Parisse

Hoffmann, Hartmut: Mönchskönig und rex idiota. Studien zur Kirchenpolitik Heinrichs II. und Konrads II. – Hannover: Hahnsche Buchhandlung 1993. 216 S. (MGH Studien und Texte, 8), geb. DM 60,00

Seit der meisterhaften Darstellung der Regierung Konrads II. (1024–1039), des ersten Salierkaisers, durch Harry Breßlau¹ ist bei der Mittelalterforschung der Vergleich der Kirchenpolitik Konrads mit der seines Vorgängers Heinrich II. (1002–1024) beliebt. Breßlau folgend entwarfen vor allem nationalbewußte protestantische Historiker gern ein Kontrastbild von einem angeblich kirchenhörigen König Heinrich II. und dem „unkirchlichen Kaiser“ Konrad II., den Karl Hampe gar einen „vollsaftigen Laien“ nannte und ihm „geringes Verständnis für das innerkirchliche Leben“ attestierte.² Theodor Schieffer hat sich 1951 energisch gegen solche kulturkampfbedingte Schwarzweißmalerei gewandt.³ K. J. Benz hat das Urteil Schieffers 1977 an den Quellen überprüft und bestätigt.⁴ In der Tat ist die „kleindeutsche“ Herkunft des Konradbildes des späten 19. Jh.s unübersehbar. Das national gesinnte, religiös indifferent gewordene deutsche Bürgertum konnte sich viel eher mit einem „unkirchlichen“ Konrad II. identifizieren als mit dem hl. Heinrich II., der den als national unzuverlässig beargwöhnten Katholiken teuer war.⁵ Für uns heute ist das ferner, fast verklungener Schlachtenlärm. So wundert man sich ein wenig, daß H. nun die Frage nach der Kirchenpolitik der beiden Kaiser neu aufwirft. Es geht H. in der Tat um eine – wenngleich verklausulierte – Rückkehr zu dem als überwunden geglaubten Gegensatz der beiden Kaiser. Dabei will der Vf. „an dem Kontrast, der hier besteht“, verdeutlichen, welche Möglichkeiten des Handelns und Reagierens ein Herrscher „im Rahmen des ottonisch-salischen Reichskirchensystems“ besaß (S. 18). Da die Charaktere der Handelnden uns heute kaum zugänglich sind, rich-

tet H. seine Aufmerksamkeit auf ihre Verhaltensweisen und auf das Echo, das sie in der zeitgenössischen Gesellschaft fanden.

Zu diesem Zweck untersucht er nach einer Vergewisserung über die Quellenlage (S. 19–26) das Verhalten der beiden Kaiser auf fünf Feldern der Kirchenpolitik: Klosterreform, Konzilspolitik, Simonie, Bischofsnennungen, Kirchengründungen (S. 27–109). Ein Kap. über das „Echo der Zeitgenossen“ rundet diese Untersuchung ab (S. 110–133).

Am Ende kommt der Vf. zu dem Schluß, daß Heinrich II. der „ideale König für das ottonisch-salische Reichskirchensystem“ war (S. 145), dem die Sage den Wunsch zuschrieb, Mönch zu werden, während Konrad II. im Vergleich dazu ein „bloßer“ Laie war (*idiota* im Sinne von: ohne Lateinbildung). H. betont zwar nachdrücklich den Unterschied der beiden Herrscher, kann jedoch nicht leugnen, daß es auch „eine weitgehende Kontinuität in ihrer Politik“ gab, die er damit erklärt, daß sie beide „Vertreter des Systems“ waren (S. 147).

H. hat die alte Frage nach dem Verhältnis von Heinrich II. und Konrad II. auf den neuesten Stand gebracht. Wie stets bei H. ist auch hier die Auswertung der Quellen von penibler Genauigkeit. Doch kann ich nicht erkennen, was nun anders gesehen werden sollte als Th. Schieffer es getan hat. Wenn H. sich gegen die Schieffersche Neubewertung des Konradbildes wendet, dann scheinen mir seine Argumente nicht so zwingend zu sein, daß wir nun wieder im Sinne Breßlaus umdenken müßten.

Den eigentlichen Wert des Buches sehe ich indes in den „quellenkritischen Exkursen“. Hier spürt man, daß ein erfahrener Editor und Paläograph am Werk war.

Von höchstem Interesse ist der Versuch, Cod. 2 der Chronik Thietmars v. Merseburg (Hs. Brüssel 7503–18) nicht, wie bisher, als Corveyer Redaktion des 12. Jh.s zu sehen, sondern als Zeuge für die Endredaktion der Chronik durch Thietmar selbst. Daß wir dann aber auch unsere Vorstellungen vom Latein Thietmars revidieren müßten, sei nur am Rande erwähnt. Ich halte die Gründe, die H. vorbringt, für sehr schwerwiegend.

Aus der Hs. Köln, Dombibl. 60, f. 242v–243r (Ende 10. Jh., Werden) veröffentlicht er ein kurzes *Consuetudofragment*.

Die Attacke, die H. S. 180–185 gegen K. Hallingers Auffassung der Herkunft bestimmter monastischer *Consuetudines* aus dem Reichsgebiet (*Redactio Fuldensis-Trevirensis* u. *Helmstadiana-Fuldensis*: CCMon VII/3, 257–364) reitet, verlangt eine eingehendere Diskussion, als sie hier möglich ist. Ich habe mich damit in meinem Beitrag „Klosterleben in Fulda um das Jahr 1000“ auf der Tagung „Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen“ (Fulda, April 1994) auseinandergesetzt. Mit den anderen Vorträgen wird er in den „Fuldaer Studien“ erscheinen. Hier sei nur soviel gesagt, daß mich H.s Thesen nicht überzeugt haben.

In dem umfangreichen Exkurs „Die älteste Handschrift der *Vita Heriberti* des Lantbert von Lüttich“ (S. 186–199) befaßt sich der Vf. mit der Hs. London, Brit. Libr., Add. 26788, die er im Grundstock „vor 1060“ datiert. Sie ist sehr wahrscheinlich Archetyp für die Überlieferung der *Vita* und der *Miracula* s. *Heriberti*.

Zum Schluß ediert H. zwei Meßformulare für das Anniversar Heinrichs II. und Kunigundes.

Rom

P. Pius Engelbert O.S.B.

Repertorium edierter Texte des Mittelalters aus dem Bereich der Philosophie und angrenzender Gebiete. Hg. v. Rolf Schönberger / Brigitte Kible. – Berlin: Akademie-Verlag 1994. XII, 888 S., kart. DM 198,00

Auch Wissenschaftler können und brauchen nicht alles zu wissen; aber sie müssen wissen, wo das Wissens-Notwendige abzurufen ist. Das Textwissen gehört zu den Grundlagen nicht nur der historischen Wissenschaften, sondern auch der theoretischen. Für die Philosophie und Theologie sind die Texte Zeugen des Denkens, die der Erzeugung eigener, neuer Gedanken dienen. Textkritische Forschung und begriffliche Anstrengung sind die Pfeiler der Wegführung des Denkens in der Geistesgeschichte. Das grundlegende Prinzip der Scholastik „Mündlich-Schriftlich“ hat seinen ursprünglichen Ort in der Schule, denn die scholastische Literatur ist der getreue Spiegel der Lehre. Text-Werdung, (handschriftliche) Textüberlieferung und Drucklegung sind die drei Phasen der scholastischen Texte. Die Literaturgeschichte erforscht die Werdegeschichte der Texte; die Bibliotheca manuscripta beschreibt deren Überlieferung; das Repertorium der Editionen sammelt und sichtet das schier unüberschaubare Feld der Frühdrucke im 15. und 16. Jh., der kritischen und semikritischen Edi-

¹ Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Konrad II., 2 Bde, Leipzig 1879–1884.

² Deutsche Kaisergeschichte in der Zeit der Salier und Staufer, Heidelberg 1969, 7 u. 19.

³ Heinrich II. und Konrad II. Die Umprägung des Geschichtsbildes durch die Kirchenreform des 11. Jahrhunderts: DA 8 (1951), 384–437.

⁴ Kaiser Konrad II. und die Kirche. Ein Beitrag zur Historiographie des ersten Saliers: ZKG 88 (1977), 190–217. Von H. ebensowenig zitiert wie die Diss. von K. J. Vogt, Konrad II. im Vergleich zu Heinrich II. und Heinrich III., Frankfurt/M. 1957.

⁵ Wenn H. S. 15 zu Heinrich II. schreibt: „Nur dort, wo die Kaiser zur Serie verkommen sind, fristet er noch seine Existenz“, so übersieht er, daß die Kirche bis heute weltweit die Memoria Heinrichs II. begehrt, die das nachkonziliare *Calendarium Romanum generale* auf den 13. Juli festgelegt hat.

tionen im 19. und 20. Jh. Mit seinem Erscheinen hat das Repertorium seine unverzichtbare, unersetzbare und unschätzbare Bedeutung für die philosophisch-theologische Forschung.

Das Repertorium leistet Pionierarbeit, und zwar in einem doppelten Sinn: Es erschließt das weite Feld der Druckausgaben mit dem Ziel einer „optimalen Vollständigkeit“ und setzte gleichzeitig Marksteine für die weitere Arbeit und „Aktualisierungsmöglichkeit“. Größe und Grenze der Arbeit ergeben sich aus seiner Planung und Anlage:

1.) Das spezifische Fachgebiet der Philosophie hat vor allem hin zur Theologie (Mystik, Kanonistik) offene Grenzen, ausgenommen bleiben lat. und dt. Literaturgeschichte und Spezialwissenschaften wie Medizin und Astronomie. – 2.) Auch die mittelalterlichen „Klassiker“ der griechischen und arabischen Tradition (ausgenommen die Kirchenväter) wurden verzeichnet. – 3.) Sogar Quellentexte von griechischen, jüdischen und arabischen Autoren, deren Schriften in der lateinischen Geisteswelt nicht bekannt waren, wurden berücksichtigt. – 4.) Auch die landessprachigen Übersetzungen der lateinischen Schriften wurden aufgenommen. – 5.) Das „leidige“ Problem der wechselnden oder pseudonymen Zuschreibungen wurde durch „großzügige Mehrfach-Nennung“ der Autoren zufriedenstellend gelöst. – 6.) Die pseudonymen Schriften der mittelalterlichen Autoren wurden im Anschluß an die echten Werke verzeichnet. – 7.) Um wechselnden Schreibweisen der mittelalterlichen Autorennamen zuvorzukommen, wurden durchgehend die lateinischen Namen beibehalten. – 8.) Bei einer ungewöhnlichen Vielzahl von Ausgaben derselben Schrift eines Autors (z. B. des Thomas v. Aquin) beschränkte man sich auf die kritische bzw. allgemein verwendete Edition dieser Schrift. – 9.) Der Erfassungszeitraum reicht von der karolingischen bis zur neuzeitlichen Renaissance (von ca. 800–1450). – 10.) Die Gliederung der unter einem Namen verzeichneten Schriften folgt den literarischen Genera: Kommentare (Bibel, Aristoteles, Sentenzen), Quaestiones, systematische Werke, Predigten, Briefe, Sonstiges.

Aus dieser Anlage des Repertorium ergaben sich auch viele Probleme der Arbeit:

1.) Das Repertorium hat zeitlich offene Grenzen. Mit dem Terminus ad quem 1450 wird aber ein Einschnitt vollzogen, der Namen von Gelehrten und Werken ausgrenzt, die theologiegeschichtlich ohne Zweifel noch zum Mittelalter gehören.

Wie Joannes de Turrecremata († 1468) (Rep. nn. 14645–14676) gehören auch Johannes v. Ragusa OP († 1443) und Johannes v. Segovia († 1458) zu den schriftbezeugten Autoren des späten Mittelalters. Johannes Maior(is) (1550) ist aufs engste in seinen zahlreichen Schriften mit dem Werk des Duns Scotus verbunden.

2.) Die Gesamtausgaben der Werke der großen mittelalterlichen Autoren, in die bekanntlich immer auch verschiedene Pseudonyme Eingang fanden, wurden literaturbefflissen und erfolgreich durchgeführt.

Da blieben aber auch einige erratische Stücke unberücksichtigt, z. B. der Traktat des Johannes de Brevi Coxa (Courte Cuisse, † 1423) „De fide et Ecclesia, de Romano Pontifice ...“ Opera Gersonii, ed. L. E. Dupin I, Antwerpen 1706, 805–904 (vgl. Rep. n. 14814) oder Rudolph v. Biberach, De septem donis Spiritus S. Opera omnia S. Bonaventurae VII, Quaracchi 1866, 583–652.

3.) Mit Bienenfleiß und Ameiseneifer wurden die Teileditionen mittelalterlicher Texte gesammelt, die in systematischen Untersuchungen oder Aufsätzen als Textgrundlage anhangsweise veröffentlicht wurden und oft genug nicht einmal in den Überschriften angezeigt werden.

Wie viele Einzelquästionen aus den Kommentarwerken und Quodlibeta zahlreicher Autoren (Franciscus Mayronis, Gualterus de Chatton, Guillelmus de Waria, Joannes Buridanus usw.) sind schon veröffentlicht! Den literarischen „Luxus“ einer Doppeledition schließt künftig das Repertorium aus.

4.) In diesem Zusammenhang muß aber auf das irritierende ED. des Repertoriums hingewiesen werden.

Vielfach bedeutet ED. nicht die Textausgabe, sondern auch „textualia“ (z. B. Kap.-Verzeichnisse). So wird beispielshalber Rep. n. 16789 Radulphus Ardens, Speculum universale angegeben: „ED. Gründel, Johannes. IN: Mitteilungen des Grabmann-Institutes ...“ Diese enthalten aber nur ein Kap.-Verzeichnis, nicht aber den Text (ebenso Rep. n. 17918 Simon Tornacensis). Der 1506 in Paris unter den Schriften des Petrus de Palude und 1982 (in Stud. and Texts 56) als echte Schrift des Guillelmus Petri de Godino OP gedruckte „Tractatus de causa immediata ecclesiasticae potestatis ...“ wurde entsprechend der einst ungesicherten Zuweisung nicht nur bei Petrus de Palude (Rep. n. 16583), sondern zutreffend auch bei Guillelmus Petri de Godino (Rep. n. 13639) angeführt. An beiden Orten wird mit „ED.“ einmal zutreffend McCready, W. D., zum anderen aber Stella P. T. mit einem Inhaltsverzeichnis der Schrift genannt. Um dieses Mißverständnis auszuräumen, empfiehlt es sich, „ED.“ nur für Ausgaben und (ich schlage vor:) cf. ed. für Textstudien zu verwenden.

5.) Ebenso wäre zu empfehlen, Textausgaben, welche nicht den kompletten Text haben, sondern selektiv verfahren, als solche zu kennzeichnen.

H. Finke hat den Traktat des Arnaldus v. Villanova: „Tempus adventus Antichristi“ (Rep. n. 11590) nicht vollständig ediert, sondern auszugsweise (z. T. mit großen Lücken!).

6.) Ob darüber hinaus angeregt werden darf, kritische, semi-kritische und unkritische Editionen zu unterscheiden, wage ich nicht zu entscheiden.

7.) Textprobleme ganz eigener Art hat die mittelalterliche Sermones-Literatur.

Manche Sammlung, auch die des Hermannus de Runa (Reun – Österr.), die in CCcont.med. 64, 1986 jüngst gedruckt wurde, enthält auch Predigten anderer Autoren (z. B. des Bernhard v. Clairvaux und des Henricus de Friemar). Bekannte Predigtwerke wurden auch unter einem Titel oder pseudonym gedruckt. Die Predigten des Johannes Herolt OP, der sich „Discipulus“ nannte (Rep. nn. 15012–15015), wurden nach J. B. Schneyer (Script. 32, 1978, 231–248), bis zum Jahre 1500 46mal im Druck aufgelegt. Predigtreihen verzeichnet das „Repertorium der lat. Sermones des MA“ von J. B. Schneyer. Einzelpredigten (Conferentiae) zu besonderen Anlässen sollte das vorliegende Repertorium aufnehmen.

8.) Schade, daß für das Schriftenverzeichnis des Avicenna (Rep. nn. 11727–11793) nicht mehr die Studie von J. L. Janssens, An annotated Bibliography on Ibn Sina (1970–1989), Leuven 1991, 3–74 benutzt werden konnte.

9.) Es liegt in der Natur eines Nachschlagewerkes, daß „Addenda und Corrigenda“ den Hg.n von den Benutzern zur Verfügung gestellt werden. Dies ist nur ein kleiner Dank für die hier geleistete Arbeit, den die verdienten Hg. nicht vergeblich erbeten haben sollten. Ich leiste ihn gerne.

Bochum

Ludwig Hödl

Fleith, Barbara: Studien zur Überlieferungsgeschichte der lateinischen Legenda Aurea. – Brüssel: Société des Bollandistes 1991. L, 533 S. (Subsidia hagiographica, 72), kart. bfr 4000

Selten war ein Werk vom Augenblick seiner Veröffentlichung an über viele Jh.e hinweg so beliebt wie die Sammlung von Heiligenlegenden für jeden Tag des Jahres, die der Dominikaner Jakobus a Voragine um die Mitte des 13. Jh.s angelegt hat; selten aber stellt sich die Geschichte von Weiterentwicklung und Überlieferung eines so populären Werkes so kompliziert dar; und selten dauert es so lange, bis sich ein Wissenschaftler an die Untersuchung der Textgeschichte wagt, wie im Fall der Legenda Aurea.

Nach fünfzehnjähriger Arbeit hat Barbara Fleith einen umfangreichen Bd vorgelegt (Diss. an der Univ. Genf bei K.-E. Geith), in dem sie die 951 bekannten Handschriften der lateinischen Legenda Aurea katalogisiert und versucht, ihren Abhängigkeiten auf die Spur zu kommen.

Nach der Bibliographie, gegliedert in allgemeine Literaturangaben und Handschriftenkataloge nach Bibliotheksorten, folgen eine kurze methodische Einleitung, Bemerkungen zu Verfasser, Entstehungszeit und Quellen, zu den Titelvarianten in den Handschriften – neben Legenda aurea ist die auffälligste Historia oder Legenda lombardica –, zum ursprünglichen Legendenbestand, von F. „Normalcorpus“ genannt, und zur Zweckbestimmung des Werkes.

Der wichtigste Teil des Buches ist der Katalog der Handschriften (55–331; Vorbemerkung 43–54). Sie sind, praktisch und übersichtlich, alphabetisch nach ihrer Bibliotheksheimat angeordnet (von Arau, Kantonsbibliothek bis Zwettl, Stiftsbibliothek) und fortlaufend numeriert. In einer kurzen schematischen Beschreibung werden äußere Merkmale der Handschriften und Bemerkenswertes zum Legendenbestand mitgeteilt.

Die umfangreichen beiden letzten Kap. sind der Versuch, die Fülle an Material auszuwerten. F. bestimmt zwei Überlieferungsgruppen, den „italienischen Überlieferungszweig“ und den „Aegidiuszweig“, mit vielen Familien und Untergruppen. Die Verbreitungsgeschichte der einzelnen Gruppen wird skizziert und durch Überlegungen zum Gebrauch der Texte im Schulsystem der Dominikaner und an der Pariser Univ. und ihre weitere Verbreitung im Rhein- und Donau-Gebiet mit Leben erfüllt.

Ein Anhang von fast 100 S. macht das Buch erst benutzbar: F. geht von einem überlieferungsgeschichtlichen Ansatz aus, das heißt, sie untersucht, welche „Fremd-“ oder „Sondergut-Legenden“ im Laufe der Zeit in das „Normalcorpus“ integriert oder als „Appendix“ an das Corpus angefügt wurden, insgesamt über tausend Legenden von Heiligen, deren Namen im Buch durch eine Sigle ersetzt werden: von A1 Aaron bis Z8 Zenobius. Im Anhang werden diese Siglenschlüssel aufgelöst, wobei auch vermerkt ist, in welchen Handschriften die einzelnen Texte vorkommen. Außerdem findet sich dort eine Liste von Handschriften, die in der Literatur fälschlich als Legenda-Aurea-Handschriften zitiert wurden.

Die vielen Abkürzungen jedoch, die angeblich die Arbeit mit dem Computer erleichtern, besonders die Zahlensiglen für Heiligennamen,

erschweren jedem, der nicht die Begabung eines „Rainman“ hat, die Benutzung des Buches. Sobald man sich für mehr als eine Legende interessiert, beginnt eine überaus mühsame Arbeit des Aufschlüsselns. Statt der Nummernschlüssel für jeden Namen, die zudem elf S. alphabetisches Verzeichnis einnehmen, wären sinnvolle Abkürzungen denkbar, etwa statt A120 für Augustinus: Aug.

Zwei methodische Probleme sind freilich gravierender, zum einen, daß die Heiligen der Legenden und die Legendentexte selbst nicht identifiziert werden, zum anderen, daß die Gruppierung der Handschriften ausschließlich nach Überlieferungsgeschichtlichen Gesichtspunkten vorgenommen wird, also nach dem Vorhandensein oder Fehlen bestimmter Namen, und nicht mit Hilfe der Textkritik.

Was ist damit gemeint: die Heiligen der Legenden werden nicht „identifiziert“?

F. arbeitet mit den Rubriken in den Handschriften, den Registern oder alphabetischen Verzeichnissen, die manchmal in den Handschriften zu finden sind, und mit den am Anfang der Legenden erwähnten Namen. Die Legenden werden also nicht nach Texten (nach dem Incipit etc.), sondern nach Namen angegeben. Die Angelegenheit wird aber noch komplizierter, weil eine „Normalcorpus-Legende“, wenn sie nicht an ihrem angestammten Platz steht, als „Sondergut-Legende“ aufgeführt wird (52); dabei könnte es doch sein, daß es von einem Heiligen, der ins Normalcorpus aufgenommen ist, weitere Legenden gibt (z. B. Marius, Martha, Habacuc und Audifax: Martha ist auch im NC105; NC83: Quiricus und Julita; Q6 Quiricus, J22 Julita; NC134 Adrianus; A18 Adrianus; NC164 4 Coronati: Nicostratos N19).

Oder das Beispiel von NC116: Cyriacus: ist das wirklich etwas Anderes als C82/ Q2/ Q5 + L9 + S57? F. bemerkt dazu (437, Vorbemerkung zu den „Fremdlegenden“): „7. Beispiel: ‚Cyriacus, Largus et Smaragdus: siehe dazu C82 Cyriacus, L9 Largus, S57 Smaragdus.‘ Bei Titeln bestehend aus mehreren Heiligennamen, wurden die Namen einzeln aufgelistet, da in vielen Hss nur einer und nicht immer der erste dieser Namen stellvertretend für die anderen steht. Der Benutzer muß deshalb bei der Suche nach Legenden-Titeln, die aus mehreren Heiligennamen bestehen, jeden einzelnen Namen überprüfen und wird in den meisten Fällen auf eine Identität der angegebenen Hss stoßen.“

Andererseits werden die homonymen Heiligen nicht unterschieden (436; vgl. auch 51: dies sei in absehbarer Zeit nicht zu leisten gewesen): „6. Beispiel: ... Homonyme Namen, deren Träger lediglich durch ein Namensattribut unterscheidbar sind, wurden ohne diese Attribute unter der gemeinsamen Form versammelt, da diese Attribute in den Hss nicht immer konsequent hinzugefügt wurden und damit Verwechslungen möglich waren. Der Benutzer muß es bei der Suche nach einer bestimmten Lg-Version auf sich nehmen, alle Hss unter dem nichtspezifizierten Titel zu überprüfen.“

Bei etwa einem Drittel der Handschriften fehlen Angaben zum Bestand (43), also auch im Register – „Trotzdem werden diese Hss hier unter kodikologischem Gesichtspunkt beschrieben, um eine spätere Ergänzung zu erleichtern“ –, das heißt, es fehlen die Rubriken „Typ“ (was wenigstens einen Anhaltspunkt gibt), „Register“ und „Text“, z. B. beim gesamten Bestand von Florenz, Biblioteca Nazionale. Warum aber diese Angaben bei Handschriften, für die so ausgezeichnete moderne Kataloge zur Verfügung stehen wie für die Württembergische Landesbibliothek in Stuttgart, teilweise fehlen (z. B. LA 843: Stuttgart, HB I 18), ist nicht einzusehen. Die vorhandenen Bestandsangaben sind zuweilen ungenau, besonders bei Handschriften mit umfangreichen Listen (z. B. LA 416: Melk, Stiftsbibliothek 1824), und lückenhaft (Fragezeichen für Namen, die nicht gelesen werden konnten).

So verbirgt sich hinter T31 Thomobonus sicherlich der hl. Homobonus, der nicht erfaßt ist, Erasmus hat gleich drei Nummern, C70 Crasinus, E30 Erasmus und H15 Herasimus, Emmeram immerhin zwei: E23 und H29 Heimeran. Wer B49 Buulus ist, ist noch ungewiß, aber P4 Pafuncius ist verlesen aus P3 Pafnutius, ebenso V9 Venerlaus aus W4 Wenzeslaus, um nur diese Beispiele zu nennen.

Die Daten über die Legenden, besonders die rund tausend „Fremdlegenden“, sind also nicht verlässlich. Die „Corpusmutationen“, die sich aus ihnen ergeben, stehen darum auf schwachen Füßen. Auf sie gründet F. jedoch ihre Bestimmung der Handschriftengruppen.

Textkritische Vergleiche lassen erkennen, daß die Abscheiber in vielen Fällen die Anlage ihrer Handschrift bewußt gestalten, oft mit Hilfe mehrerer verschiedener Vorlagen. Veränderung im Legendencorpus ist daher ein problematisches Kriterium, das im Grunde nur sekundär herangezogen werden kann, wenn die Textkritik die Abhängigkeit von Handschriften erwiesen hat. Dies zeigen die Arbeiten der Würzburger Forschergruppe, besonders von Konrad Kunze, Werner Williams-Krapp und Ulla Williams zur sogenannten *Elsässischen Legenda Aurea*. Der lateinische Überliefe-

rungszweig, der dieser Fassung zugrunde liegt, als *Legenda Aurea* mit „Provincia-Anhang“ bezeichnet, hat sich als bedeutend herausgestellt. An diesem Ausschnitt der Überlieferung ließe sich exemplarisch vieles zeigen, was für die gesamte Tradition, wenn überhaupt, erst mit Hilfe von textkritischen Einzelstudien möglich ist. Da F. sich bei der Auswertung der Corpora oft mit Andeutungen begnügt, ist dieser Teil wenig ergiebig. Z. B. werden S. 343–345 Anm. 31–41 nur statistische Angaben zu Vertauschungen im Normalcorpus gemacht, ohne daß Handschriften genannt werden; da es aber kein Register für diesen Bestand gibt, kann der Benutzer die Handschriften nur herausfinden, wenn er den ganzen Katalog durchsieht. Warum fehlen hier die konkreten Daten, mit denen die Vf. gearbeitet hat? – Andererseits ist klar, daß beim gegenwärtigen Stand der Forschung ein endgültiges Stemma gar nicht zu erstellen ist.

Viel sinnvoller wäre es gewesen, statt dessen zu jedem Heiligen Festtag, Diözese der besonderen Verehrung und eine genaue Umschreibung der Legende zu bringen, entweder mit Hilfe der *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL) und Henry Fros, „Inédits non recensés dans la BHL“, in *Analecta Bollandiana* 102 (1984) 163–196 und 355–380, oder, falls dort nicht erfaßt, mit Hilfe von Incipit und Explicit des Textes.

Ganz unberücksichtigt geblieben sind die Inkunabeln und frühen Drucke, die den Wert einer Handschrift haben können. Weil sie zum Teil leichter zugänglich sind als Handschriften, könnten sie hilfreich sein, wenn es darum geht, Listen der Textanfänge zu erstellen. Aber es ist auch anzunehmen, daß viele Handschriften verloren sind, so daß die Inkunabeln wichtige Zeugen für fehlende Glieder in der Überlieferung sein könnten.

Bei aller berechtigten Kritik muß der Benutzer jedoch bedenken, daß sich die Vf. einem Projekt gewidmet hat, das die Kraft eines einzelnen Wissenschaftlers trotz technischer Möglichkeiten übersteigt. Mag die Auswertung nicht überzeugen, mögen wichtige Fragen offengeblieben sein, der Katalog der Handschriften allein ist eine große Leistung und der entscheidende Ausgangspunkt für weitere Forschungen.

München

Mechthild Pörnbacher

Lohrum, Meinolf: **Albert der Große**. Forscher – Lehrer – Anwalt des Friedens. – Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1991. 144 S. (Topos Taschenbücher, 216), kart. DM 9,80.

Der im Kölner Dominikanerkonvent an St. Andreas lebende Ordenshistoriker und Dozent für Spiritualität Lohrum legt mit diesem Buch, das er seinen Mitbrüdern in der Provinz Teutonia widmet, eine in popularwissenschaftlicher Form verfaßte kritische Lebensbeschreibung des hl. Albert aus Lauingen, eines der bedeutendsten deutschen und europäischen Dominikanerlehrten des 13. Jh.s, den die Nachwelt als Albert den „Großen“ (Albertus Magnus), den „allseitigen Lehrer“ (Doctor universalis), Heiligen, Kirchenlehrer und Schutzheiligen der Naturwissenschaftler ehrt, vor.

Die kleine Monographie läßt sich formal in drei Teile zergliedern: I. Einführung, welche aus einem Vorwort (9) und einer Einleitung (11–12) besteht; II. Hauptteil, der dem Leben, Wirken und der geschichtlichen Bedeutung Alberts gilt (13–132); III. dreiteiliger Anhang: (1) Dominikanerklöster in der Provinz Teutonia zu Lebzeiten Alberts (133–135); (2) Zeittafel (135–138); (3) Quellen und Literatur (139–144).

Das Hauptanliegen des Autors ist, Alberts „Leben zu erzählen“ und „etwas von dieser faszinierenden Persönlichkeit zu zeigen“ (12). Die Biographie des Doctor universalis faßt L. in 14 kurzen Abschnitten zusammen. Im Anschluß daran nimmt er noch zwei weitere, gegenwartsbezogene Themen auf, die unter folgenden Überschriften stehen: „Zur Bedeutung Alberts des Großen“ (117–126) und „Ein Heiliger für heute“ (126–132).

Die Kindheit verbrachte Albert im schwäbischen Lauingen an der Donau, wo er um 1200 geboren wurde (13–18). Das genaue Geburtsdatum und die Herkunft lassen sich nicht restlos klären (16). Aussagen Alberts in seinen Werken, die biographisch relevant sind, werden mit besonderer Beachtung aufgenommen und interpretiert (13ff). L. begnügt sich nicht mit dem Studium der gedruckten Quellen und Literatur. Bei seinen Nachforschungen läßt er das städtische Archiv von Alberts Geburtsstadt Lauingen nicht aus. Sorgfältig wertet er verschiedene Dokumente und Urkunden, zeitgenössische und spätere Chroniken, Dichtung (u. a. Dante), Ergebnisse archäologischer Ausgrabungen, Reiseberichte und Malerei aus (15–17). Er stützt sich dabei auf die neueste Literatur.

Wenig Sicheres kann der Vf. über die Jugend Alberts, die er unter der Überschrift „Student in Padua“ (18–26) abhandelt, ermitteln. Um Weihnachten 1222 war Albert in Oberitalien, wohl um in Padua Philosophie zu

studieren (19). Schon zu dieser Zeit hat er sich beachtliche Kenntnisse der Natur durch eigene Beobachtung ihrer Phänomene, Erscheinungen und Ereignisse, aber auch möglicherweise durch das Studium der Werke des Aristoteles angeeignet (21). In Padua wurde Albert im Sommer 1223 von Jordan von Sachsen für den Predigerorden gewonnen und eingekleidet (21, 23, 24–26).

Im Abschnitt „Predigerbruder“ (26–32) stellt L. die Frage nach den Motiven für Alberts Eintritt in den Predigerorden. In Anlehnung an I. W. Frank zeigt er die Unterschiede zwischen den beiden Bettelorden – den Dominikanern und Franziskanern – auf. Außer der Ausstrahlungskraft des Jordan von Sachsen war – konstatiert der Vf. – die intellektuelle Mentalität des Predigerordens für die Entscheidung des jungen Albert ausschlaggebend (26–27). Über den Werdegang Alberts nach der Einkleidung in Padua gibt der Vf. folgendes an: 1223/24 das Noviziat (mindestens 6 Monate) im Kölner Konvent, anschließend die feierliche Profess ebendort (29). Über Alberts Theologiestudium, das mindestens vier Jahre dauern mußte, ist zwar nichts bekannt, aber man nimmt an, daß es in Köln verlief (30). Es ist aber möglich (wie A. Fries und E. Michael annehmen), daß Albert im Pariser Studium der Predigerbrüder an St. Jakob, das der Univ. angegliedert war, unter den Magistri Johannes von Barastre und Johannes von St. Gilles das Lektorat erworben hat (30f).

Im nächsten Abschnitt, der unter der Überschrift „Lektor der Pastoraltheologie“ (32–38) steht, wird zuerst aufgezeigt, wie sich die Institutionen eines Studentenmeisters und eines Lektors herausgebildet haben und welche Aufgaben sie in Konventsschulen zu erfüllen hatten (32f). Albert schloß 1228 sein vierjähriges Theologiestudium mit dem Lektorat ab; neben seiner Predigtstätigkeit in Köln hielt er wohl unter der Leitung eines Lektors Vorlesungen im Kölner Konvent (34). Danach übernahm er Lektoraufgaben an den Konventsschulen von Hildesheim, Freiburg im Br. oder (bzw. und) Freiberg in Sachsen – L. spricht sich mit Weisheipl für Alberts Lektorat in Freiburg in Sachsen im Schuljahr 1239/40 aus –, Regensburg und Straßburg (34–36). Aus der fünfzehnjährigen Lektorperiode (Weisheipl, 17: „rund zwanzig unauffällige Jahre“) stammt Alberts früheste bekannte Schrift „Über das Wesen des Guten“ (*De natura boni*), in der er u. a. sechs naturphilosophische, an der Pariser Univ. mit Verbot belegte Schriften des Aristoteles zitiert (36; vgl. Weisheipl 17). Als Konventslektor hatte Albert die Predigten an Sonn- und Feiertagen in der Klosterkirche zu halten (38).

Bei der Schilderung der Pariser Zeit Alberts („Magister in Paris“, 38–44) hebt der Vf. die besondere Wertschätzung, welche Albert in der Berufung auf die Seine metropole zuteil wurde, hervor. Als der Ordensmeister Johannes von Wildeshausen, ein Deutscher, Albert als den ersten deutschen Predigerbruder Anfang der 40er Jahre (zwischen 1240 und 1243) nach Paris schickte, wollte er, daß Albert sich für die Übernahme des zweiten Lehrstuhls der Dominikaner in der Univ. qualifizierte (39). Im Frühjahr 1245 wurde Albert Magister der Theologie in der Pariser Universität; bis 1248 nahm er als Lehrstuhlinhaber alle damit verbundenen Pflichten und Aufgaben wahr (40, 44). Im Unterschied zu seinen dominikanischen Vorgängern auf dem Lehrstuhl setzte er sich mit der Philosophie und Naturwissenschaft des Aristoteles und anderer Nichtchristen (Araber, Perser, Juden) auseinander; er suchte die Philosophie, insbesondere die des Aristoteles, in Einklang mit der Glaubenslehre zu bringen und sie zum Werkzeug der Glaubenswissenschaft zu machen (40f). Seinen Plan, den Lateinern die gesamte Wissenschaft des Aristoteles verständlich zu machen (42), hat Albert allerdings erst in den 50er Jahren in Köln dargelegt. Der bedeutendste Schüler Alberts in Paris und Köln war Thomas von Aquin; auch Ambrosius Sansedoni aus Siena studierte unter Albert in Paris und Köln (43, 52ff). Die auf Weisheipl (Albert d. Gr., 22) zurückgehenden Angaben über die literarische Tätigkeit Alberts in Paris, 44: „Neben seiner Vorlesungstätigkeit arbeitete Albert an zwei umfangreichen theologischen Werken: dem Kommentar ‚Zu den vier Sentenzen-Büchern des Petrus Lombardus‘ und die (lies: an der) Pariser Summa ‚Über Schöpfung und Geschöpfe‘, sowie an den noch unveröffentlichten ‚Theologischen Fragen‘“, sind unvollständig und z. T. verwirrend. Denn die Bezeichnung ‚Pariser Summa‘ kann sich nur auf die zwei aufeinanderfolgenden und eng durch viele Querverweise verknüpften, aber eigenständigen Quaestionensammlungen (Summen) beziehen: *De IV coaequevis* und *De homine*, welche man in mittelalterlichen Sekundärüberlieferungen mehrfach als *Summa de creaturis* zu nennen pflegte. Unberücksichtigt aber bleiben dann weitere vier Schriften, ebenfalls Summen, die zu dem Komplex von sechs eigenständigen Werken aus der Pariser Zeit Alberts gehören: *De sacramentis*, *De incarnatione*, *De resurrectione* (entstanden vor *De IV coaeq.* und vor *De homine*) und *De bono*, welche mit Ausnahme der letzteren Schrift wohl bald nach der Abfassung in Vergessenheit geraten sind, weshalb sie in den alten Werkkatalogen nicht erwähnt werden. Will man die sechs Pariser Werke Alberts im Hinblick auf die ihnen gemeinsame literarische Gattung unter einen gemeinsamen Begriff fassen, ist die Bezeichnung „Pariser Summen“ (Pluralform) korrekt. Erwähnenswert wäre an dieser Stelle, daß in die Pariser Periode die Abfassung des Kommentars zu *De caelestis hierarchia* des Ps.-Dionysius fällt, und daß Thomas von Aquin den ganzen Kommentar Alberts zum *corpus Dionysiacum* – vielleicht im Auftrag seines Lehrers – niedergeschrieben hat (vgl. 41, 48).

Bei der Erörterung von Alberts Rolle bei der Errichtung des Generalstudiums der Dominikaner in Köln im Jahre 1248 („Gründer der ersten deutschen Hochschule“, 45–52) weist der Vf. darauf hin, daß es im deutschsprachigen Gebiet bis dahin kein höheres Schulwesen gab, die in Frankreich und Italien aufblühende Scholastik kaum Einfluß auf das geistige

Leben ausübte und die Theologie sich auf elementares Wissen beschränkte (45f). Das Kölner Generalstudium, die erste philosophisch-theologische Hochschule Deutschlands, baute Albert nach dem Muster der theologischen Fakultät der Univ. von Paris auf (47). Die Stadt Köln war lange vor der Universitätsgründung zum Wissenschaftszentrum mit einer Modellfunktion für andere deutsche Städte geworden (48). Alberts Tätigkeit am Kölner Studium generale schildert L. im wesentlichen anhand einer Kombination von Zitaten bzw. freier Wiedergabe von Weisheipl, Ostlender, Van Steenberghen, Fries und Löhr. Die eingeführte Trennung zwischen Alberts Forschung und Lehre einerseits und literarischer Tätigkeit andererseits (51) läßt sich nur formal aufrechterhalten.

Im Abschnitt „Albertus Coloniensis und seine Schüler“ (52–56, vgl. auch 43) werden Thomas von Aquin, Ulrich Engelberti aus Straßburg, Ambrosius Sansedoni von Siena, Thomas von Cantipré und Nikolaus Brunazzi aus Perugia hervorgehoben. Als Quellen für diese aus mehreren längeren Zitaten bestehende Schilderung werden W. P. Eckert, J. A. Weisheipl, H. Ostlender, M. Grabmann, H. Stehkämper angegeben. Der Albert betreffende Passus aus Dantes „Göttlicher Komödie“ wird nach Grabmann (Der Einfluß Alberts, 5) wiedergegeben (54). Ein Hinweis auf die grundlegende Veröffentlichung von Scheeben *De Alberti Magni discipulis* (in: *Atti della Settimana Albertina*, Roma 1931, 179–212) hätte sich gelohnt.

Der Abschnitt „Provinzialprior der deutschen Ordensprovinz“ (56–58) ist eine Kompilation von H. Stehkämper, H. Chr. Scheeben, J. A. Weisheipl, A. Fries, M. Entrich, I. W. Frank. Gelegentlich kommen die ältesten Konstitutionen des Ordens (z. T. nach V. J. Koudelka) und die *Monumenta Ordinis Praedicatorum historica* hinzu (der S. 67 zitierte Bd III fehlt allerdings im Quellenverzeichnis). Albert wurde 1254 auf dem Provinzialkapitel der Teutonia zu Worms, das auf das Generalkapitel des Ordens in Buda (Ungarn) und die dort vollzogene Wahl des Humbert von Romans zum Generalmeister folgte, zum Provinzial gewählt (57). Seine Aufgaben waren nunmehr, über geistig-religiöses Leben der Predigerbrüder in den vielen Konventen der weitflächigen Teutonia zu wachen (58). Zu diesem Zweck unternahm er zu Fuß unzählige Visitationsreisen; er sorgte für Disziplin und Beachtung der Ordensregel, förderte das Studium, und nutzte dabei selbst jede Gelegenheit, um sich wissenschaftlich zu betätigen (59ff). 1256 begibt sich Albert in Begleitung des Ordensmeisters Humbert von Romans an die päpstliche Kurie in Anagni, um die Rechte und Privilegien der Bettelorden vor dem Papst Alexander IV. und den Kardinälen gegen die Angriffe seitens des Weltklerus zu verteidigen (66f). Er wirkte eine Zeitlang an der Kurie als Lektor (67, 89). Im Juni 1257 wird er auf dem Generalkapitel in Florenz von seinem Amt entbunden (67). Während seines Provinzialates hat Albert seine Forschungsarbeit, die ihren schriftlichen Niederschlag fand, intensiv fortgesetzt (67–68).

Gelungen ist die Darstellung und angemessen ist die Würdigung Alberts schiedsrichterlicher und friedensstiftender Rolle („Friedensstifter“, 68–75, vgl. ebenso 103ff). Die historisch gesicherte Zahl von 20 Streitfällen, in denen Albert als Vermittler fungiert hat, ist beachtlich (74; vgl. Stehkämper, 113). Die Schlichtung der Fehden zwischen dem Erzbischof von Köln, Konrad von Hochstaden, und der Kölner Bürgerschaft wird zu Recht in den Mittelpunkt gestellt und mit vielen historischen Details geschildert (69ff). Das friedensbringende Wirken Alberts wird letztendlich auf das durch Gebet und Meditation der Hl. Schrift (insbes. die Bergpredigt) geprägte Leben zurückgeführt (74). In seinen Schilderungen folgt L. weitgehend Scheeben und Stehkämper; Ennen/Eckertz, Ostlender, Stelzmann und Entrich sind die weiteren Quellen. Die grundlegende Arbeit von H. Stehkämper *Pro bono pacis. Albertus Magnus als Friedensmittler und Schiedsrichter* (in: *Archiv f. Diplomatik* 23, 1977, 297–382) wurde nicht berücksichtigt.

Umfassend und gründlich ist die Beschreibung des kurzzeitigen Regensburger Episkopates Alberts („Bischof von Regensburg“, 75–89). Nachdem am 5. Januar 1260 Papst Alexander IV. den ihm persönlich bekannten Albert zum Bischof von Regensburg ernannt hatte (75f), bemühte sich der Ordensmeister Humbert von Romans in einem leidenschaftlichen Plädoyer für das Mendikantentum Albert zur Ablehnung der Bischofswürde zu bewegen (77–80). Warum Albert dem Papst und nicht seinem Ordensoberen gefolgt ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Doch schon nach einem Jahr verzichtete Albert freiwillig auf das Bischofsamt – er wurde im Februar 1262 auf seinen Wunsch vom Amt entbunden, wohl deshalb, weil er feststellen mußte, „daß er als weltlicher Herrscher ungeeignet war“ (85ff). Die vom Vf. (mit Weisheipl, 39) vertretene Ansicht, daß Albert während seines Episkopates und in der Zeit seines Aufenthaltes an der päpstlichen Kurie an der Abfassung der „Tiergeschichte“ gearbeitet hat (88f, 90), wurde zuletzt mit triftigen Gründen zurückgewiesen (B. Schmidt, *Proleg. zu Super Matth.* Ed. Colon. XXI, 1, XIVff).

Bis zum Tod von Urban IV. (2. Oktober 1264) stand Albert – wie die Biographen annehmen – „im Dienste des Papstes“ (89–95), und zwar zunächst „wahrscheinlich“ als Lektor an der Kurie (89, 67), seit dem 13. Februar 1263 als (mit umfassenden und gut dokumentierten Vollmachten ausgestatteter) Kreuzzugslegat im deutschsprachigen Raum (89f), zusammen mit dem Franziskaner Berthold von Regensburg (92), der auch über diese Zeit hinaus freundschaftlich-respektvolle Kontakte zu Albert unterhielt. Die Reiseroute der beiden Prediger durch Deutschland läßt sich anhand vieler erhaltener Urkunden rekonstruieren (93f; vgl. V. Cramer, *Albert d. Gr. als Kreuzzugs-Legat*, 11ff).

Es folgt Alberts Wirken in den Konventen von Würzburg und Straßburg (96–102). Der Vf. äußert hier sein Befremden darüber, daß

Albert, der als Provinzial streng für die Armut eintrat, nun Gebrauch von päpstlicher Dispens machte, Eigentum besitzen – und darüber frei verfügen (auch testamentarisch) zu dürfen (97, 96). In Würzburg und Straßburg hat Albert wohl seine logischen Schriften verfaßt; die Datierung vieler seiner Werke sei allerdings schwierig (97). L. folgt Weisheipl, indem er annimmt, daß die Bibelkommentare „wohl das Ergebnis seiner (Alberts) Vorlesungstätigkeit“ sind (98). Später stellt der Vf. fest, daß Albert an den vier Evangelien-Kommentaren und an anderen exegetischen Schriften in Würzburg gearbeitet und dort den Lukas-Kommentar vollendet hat (99). Zuvor wurde Alberts Methode der Bibelauslegung beleuchtet und die Bedeutung der Kommentare zur Hl. Schrift herausgestellt (98f). In Straßburg hat Albert seine wissenschaftliche Tätigkeit fortgesetzt und am Konventsstudium doziert (100); darüber hinaus nahm er stets (das gilt auch für Würzburg) vielfältige Aufgaben als Seelsorger, Schlichter und Bischof (Priester-, Kirch- und Altarweihen) wahr (101f).

In der Beschreibung der letzten Periode des Wirkens Alberts im und vom Kölner Dominikanerkloster aus („Lebensabend in Köln“, 102–108) folgt der Vf. weitgehend H. Stehkämper und J. A. Weisheipl, auch dort, wo keine bzw. andere Quellen angegeben werden (z. B. 102: „Finke 51“, auch die nachfolgenden Ausführungen fußen, bisweilen mit wörtlichen Anlehnungen, auf Stehkämper, 97f, und weiter auf Weisheipl, 43ff). Wann Albert aus Straßburg nach Köln kam, steht nicht fest. L. nimmt mit Stehkämper das Jahr 1270 an (Weisheipl tritt für 1269 ein, vgl. Weisheipl, 42, 43, 44). Ob Albert 1274 am Lyoner Konzil teilnahm, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen (107; vgl. Stehkämper, 102).

Mit dem Abschnitt „Tod und Verehrung“ (108–117) schließt die eigentliche Biographie Alberts. Der Vf. führt in extenso das Testament Alberts vom Januar 1279 in der deutschen Übersetzung von H. Ostlender an (108–110). Er läßt dem Text einige erläuternde und ergänzende Bemerkungen folgen, welche vornehmlich auf Stehkämper zurückgehen. Die Schilderung des Todes am 15. November 1280 und des Begräbnisses drei Tage später ist sehr detailliert; sie basiert im wesentlichen auf Scheeben, aber auch eine Abhängigkeit von Stehkämper und Weisheipl ist deutlich (111f). Die Verehrung Alberts begann wohl zuerst am Grab (112); ca. 100 Jahre nach dem Tod setzte sie auch in Lauingen ein. 1931 erfolgte die Heiligsprechung und seine Erhebung zum Kirchenlehrer.

Die geschichtliche Größe Alberts wurde schon zu seinen Lebzeiten, auch seitens seiner Kritiker, erkannt; sie gewinnt auch heute an Gewicht, je näher man die Person und das Werk kennenlernt (118). Hierbei wäre ein Hinweis auf die vorbildliche Darstellung von Stehkämper, Über die geschichtliche Größe Alberts des Großen (in: HJ 102, 1982, 72–93) sehr wünschenswert. Die neuzeitliche Albertus-Forschung hat noch viele ungelöste Fragen zu bewältigen (u. a. die Echtheit und Chronologie der Werke). Das Kölner Albertus-Magnus-Institut (Sitz in Bonn) leistet dabei mit der kritischen Edition der Werke Alberts (Alberti Magni Opera omnia; vgl. ThRv 84, 1988, Sp. 302–303.471–472; 87, 1991, Sp. 126–127; 91, 1995, Sp. 35–38) einen wichtigen Beitrag (119ff).

Zur Würdigung Alberts verweist der Vf. auf entsprechende Aussagen der Zeitgenossen Roger Bacon und Ulrich von Straßburg; für die geschichtliche Bedeutung Alberts werden Grabmann, Congar, Weisheipl, Ostlender, Hoffeld, Stadler, Geyer, Fries und Breuning zitiert. Die von Breuning übernommene Auffassung des Vf.s, die Mystik sei das Herzstück in Alberts Theologie (123), erscheint zwar punktuell für die gebotenen Belegstellen plausibel, aber sie läßt sich nicht generell für die Theologie Alberts geltend machen. Der Theologe Albert hat seinen Haupteinfluß als Philosoph und Naturwissenschaftler auf die Nachwelt ausgeübt (124f). Die große Anziehungskraft Alberts für viele Menschen heute, die ihn feiern und zu seinem Grab kommen, liegt darin, daß er ein Heiliger ist (126). Für sein heiligmäßiges Leben war unerheblich, daß er eine Zeitlang Bischof war, wohl aber, daß er ein Ordensmann, ein durch die Spiritualität seines Ordens geprägter Predigerbruder gewesen ist (126f). Sein Respekt vor der Natur, Umwelt und Schöpfung, den Zeichen von Gottes Gegenwart in der Welt, sein Fleiß, seine Unermüdlichkeit und Allseitigkeit in der wissenschaftlichen Arbeit, seine Frömmigkeit und sein seelsorgliches Engagement, sowie seine Lebensweise und Lebensweisheit sind für alle Menschen von heute wegweisend (127ff).

Abschließend seien einige kritische Bemerkungen zur Arbeitsweise des Autors erlaubt.

L. folgt weitgehend Weisheipl, was auch öfters angegeben wird, doch nicht immer und nicht in vollem Umfang: so müßte z. B. zu dem Nachweis auf S. 45 „Weisheipl 10“ noch „26f“ hinzugefügt werden. Der Leser, der die Arbeit von Weisheipl kennt und sie zur Hand hat, kann sich bisweilen des Eindrucks nicht erwehren, daß L. sich zu stark auf eine gestraffte, hin und wieder mit Ergänzungen und Korrekturen (z. B. das Datum der Grundsteinlegung für den heutigen Kölner Dom, 45) versehene Wiedergabe von Weisheipl beschränkt hat; gleiches gilt für die Benutzung von Aufsätzen A. Layers, H. Stehkämpers ... – die Texte werden zu oft wörtlich bzw. fast wortgetreu abgeschrieben, ohne daß die Quelle angegeben wird. Das im Anhang gebotene Verzeichnis „Dominikanerklöster in der Provinz Teutonia (zu Lebzeiten Alberts)“ (133–135) ist bis auf die Nationzuweisungen der jeweiligen Klöster, die von L. ausgelassen werden, ein wortgetreuer Abdruck von Weisheipl (Albert der Große, 52–53). Die Zeittafel wurde im wesentlichen nach A. Layer (Zeittafel zu Albert dem Großen, in: Albert von Lauingen. 700 Jahre + Alber-

tus Magnus, 23–30) erstellt; ein Hinweis darauf fehlt, auch im Literaturverzeichnis.¹

Der Wert des vorliegenden Buches liegt primär in einer sehr gelungenen Komposition von gut ausgewählten einschlägigen Texten. In der Sache zeichnet es sich durch hohe Zuverlässigkeit aus. Es bietet einen Reichtum an Zitaten aus vielen wichtigen und heute schwer zugänglichen Quellen – alten Chroniken, Dokumenten und Urkunden, Reiseberichten. Es verarbeitet die neueste Albertus-Literatur und neuere kritische Quellen-Editionen. Dem Vf. gebührt Dank, daß er mit seiner Lebensbeschreibung Albert den Großen einem breiteren Leserkreis zugänglich gemacht hat.

Bonn

Henryk Anzulewicz*

¹ Es würde zu weit gehen, hierfür Albert den Großen zu bemühen. Doch zur Veranschaulichung mittelalterlichen Problembewußtseins seien seine Worte in der Einleitung zum Markuskommentar wiedergegeben: „scribere quod alius scripsit est illi auferre et sibi usurpare nomen auctoritatis; quod plerique nostri temporis faciunt, qui nihil de suo et omnia ab aliis habentes, tamen quaedam nova volunt videri scribere, quando sub alio ordine et aliis verbis sua faciunt, quae aliorum sunt. De quibus dicitur Iob XXIII (6): „Agrum non suum demetunt, et vineam eius quem vi opprimunt, vindemnant“ (Wien, ÖNB 1487 fol. 3vb; ed. I.-M. Vosté, Rom 1932, 72, 29–35).

* Ansbert Schmitz gilt verbindlicher Dank für die sprachliche Durchsicht des Textes.

Largier, Niklaus: **Bibliographie zu Meister Eckhart**. – Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1989. XI, 153 S. (Dokimion. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 9), kart. sFr. 28,00

Kein anderer deutscher Mystiker ist in Rezeption und Forschung nach wie vor so umstritten wie Meister Eckhart. Kein anderer hat auch international eine solche Wirkung gezeitigt wie er. Die Breite und Vielfalt von Fragen und Positionen in der Eckhart-Forschung der letzten zwei Jh.e von Editionen und Übersetzungen bis hin zur theologischen, philosophischen und germanistischen Interpretation kann ein einzelner kaum noch überschauen, zumal die Eckhart-Forschung längst nicht mehr auf den deutschen Sprachraum beschränkt ist. Einen ersten Überblick versuchte im Jahre 1978 Annette Schwagmeier in ihrer unveröffentlichten Göttinger Magisterarbeit „Die Meister-Eckhart-Forschung der Jahre 1860–1977“.

Largier versuchte in seiner vorliegenden Bibliographie, „die gesamte Literatur zu Meister Eckhart seit 1800 zu sammeln und systematisch zu ordnen“. Mit Ausnahme der nationalsozialistischen und völkischen Eckhart-Rezeption zwischen 1933 und 1945, „deren Schrifttum überbietet“, strebte der Bibliograph in allen Bereichen Vollständigkeit an. Das Gros der verzeichneten Literatur wurde durch Autopsie überprüft.

Die Bibliographie verzeichnet in 11 Hauptteilen: I. Bibliographien, II. Literatur zur Geschichte der Forschung und Rezeption, III. Aufsatzsammlungen, IV. Überlieferung und Edition, V. Darstellungen in Handbüchern, literatur-, philosophie- und kirchengeschichtlichen Werken, VI. Monographien und Einführungen, VII. Biographie, VIII. Beziehungen; IX. Sprache und Form, X. Studien zu einzelnen Teilen des Werks, XI. Studien zur Lehre. In einem Anhang wird kurz über das deutschsprachige, deutschgläubige und nationalsozialistische Eckhart-Bild sowie über Eckhart-Dichtungen informiert, z. T. unter Hinweis auf bereits vorhandene Forschungsgeschichten. Der Bd schließt mit drei Indizes: 1. Verfasser, Herausgeber, Übersetzer; 2. Historische Personen; 3. Sachen.

Diese von Alois M. Haas angeregte, äußerst sorgfältige und nahezu vollständige Eckhart-Bibliographie, die den Zeitraum von 1800–1988 umfaßt, ist eine große Hilfe für die künftige Eckhart-Forschung und wird von jedem, der sich mit Eckhart wissenschaftlich befaßt, dankbar aufgenommen werden.

Hofgeismar

Bernd Jaspert

Bell, Theo: **Divus Bernhardus**. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften. – Mainz: Philipp von Zabern 1993. XI, 418 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, 148), Ln DM 98,00

„Ich halt Sanct Bernhard höher denn alle Mönich und Pfaffen auff erden, Ich hab seines gleichen nicht gehort und gelesen.“ Mit diesem Leitspruch eröffnet Theo Bell seine Studie. Wie schon aus der Einführung deutlich wird, wurde das Thema der Rezeption Bernhards bei Luther in der Forschung erstaunlicherweise relativ wenig beachtet. Die geläufige negative Beurteilung der Mystik in der protestantischen Forschung und die Kritik des Mönchtums können dazu Anlaß gegeben haben. Jetzt zeichnet sich eine Wende ab. Das bestätigen neuerdings auch verschiedene kürzere Studien Franz

Possets zu diesem Thema. Mit seiner ausführlichen und sorgfältigen Untersuchung hat B. jetzt eine taugliche Grundlage geschaffen, die keiner, der sich diesem Thema zuwendet, ignorieren kann. Die Arbeit wurde ursprünglich als Diss. unter der Leitung von Prof. Dr. J. P. Boendermaker fertiggestellt und im April 1989 von der Theol. Fak. der Univ. Amsterdam angenommen.

Der Vf. hat sich ein sachliches und praktisches Ziel gesetzt, nämlich „die Bernhardzitate Luthers zu erforschen und zu beschreiben“ und zu untersuchen, wie Luther diese „als Bausteine für seine eigene Theologie wählt“.

Er will verfolgen, in welcher Weise „er diese gebraucht und in sein eigenes theologisches Denken einpaßt“ (284). Es handelt sich also um ein erklärendes Inventar, in dem erforscht wird, wie der letzte Kirchenvater im Schrifttum Luthers gegenwärtig ist, um so „dem theologischen Interesse Luthers an Bernhard auf die Spur zu kommen“ (16).

In einer Beilage (378–383) werden wichtige Ergänzungen und Korrekturen zu Bernhard von Clairvaux im WA-Namensregister (WA 63,93–98) angeführt.

Ein zweiter Anhang verzeichnet die Bernhardzitate in Luthers Werken (384–387).

Die Untersuchung beschäftigt sich vor allem mit den expliziten Erwähnungen im *Opus Lutheri*. Trotzdem weiß der Vf., daß ein Autor wie Bernhard in der geistlichen und mystischen Literatur des Mittelalters fast allgegenwärtig war und auch ohne direkte Lektüre des Kirchenvaters über viele literarische und mündliche Kanäle in Luthers Werke einfließen konnte. Die Erwähnung deutet also nicht notwendigerweise auf eine unmittelbare Bekanntschaft mit den Werken Bernhards hin. B. bemüht sich deswegen festzustellen, was Luther tatsächlich gelesen hat, und von woher ihm bestimmte Zitate und Gedanken zugekommen sein könnten.

Methodisch folgt die Arbeit einem historisch-chronologischen Abriß. So wird es möglich, die Entwicklungen in Luthers Bernhard-Rezeption mit seinem persönlichen Werdegang zu koppeln. Dieser historische Rahmen ermöglicht es, gleichzeitig thematische Schwerpunkte und theologische Akzente zu entdecken.

Der Schwerpunkt der Beschäftigung Luthers mit Bernhard liegt in den Jugendjahren bis 1521. Mit dem reformatorischen Umbruch der Jahre 1520–1521 kommt aber eine neue Bewertung des Kirchenvaters: Bernhard wird als ein heiliger Mönch dargestellt, der unter der Herrschaft des Papstes lebte und trotz seines Mönchtums durch seinen Glauben allein gerettet wurde. Auch im letzten Lebensabschnitt hat Luther sich in seinen Schriften und Predigten intensiv mit Bernhard beschäftigt. Wir begegnen Bernhard als Theologen, Mystiker, Prediger und Mönch. So werden seine Gedanken und seine Lebensgeschichte von Luther rezipiert.

Das erste Kap. untersucht, wo Luther in seiner Klosterzeit Bernhard zum ersten Male begegnet ist und wie er schon in den *Dictata super Psalterium* ausführlich zur Sprache kommt. In diesem Kontext wird die Aufmerksamkeit vor allem auf eine Geschichte, die Melanchthon in der Vorrede zum zweiten Bd von Luthers lateinischen Werken erzählt, gelenkt (CR 6,158). Melanchthon berichtet da von einem Greis (*senex*), der Luther im Kloster des öfteren mit einem Ausspruch Bernhards getröstet hat. Ein möglicher Hinweis auf Bernhards Rolle beim reformatorischen Durchbruch wird so an einem konkreten Ereignis festgemacht, das von B. kritisch besprochen wird. Die Forschung beschränkt sich bei der Untersuchung des Einflusses Bernhards meistens auf die *Dictata*. Auch B. untersucht erneut den Psalmenkommentar und gruppiert die Präsenz Bernhards um vier Themenkreise: die Anfechtungen der Christen und der Kirche, die Hinwendung zum Leiden Christi, Buße und Selbstanklage und schließlich die Notwendigkeit des Fortschritts im Christenleben (*stare est retrogredi*).

Das zweite Kap., das B. der Untersuchung der Kommentare Luthers zu den Paulusbriefen widmet, gelangt zum „Höhepunkt der Begegnung Luthers mit Bernhard von Clairvaux“ (367, auch 121). Wie der Vergleich der Texte zeigt, hat bei der Ausformung seines Glaubensbegriffes eine prägnante Stelle aus Bernhards Predigt *In annuntiatione BMV* eine wichtige Rolle gespielt (93f). Dieser Text hat Luther auch in der Galatervorlesung, in den *Resolutiones* und in der Hebräervorlesung weiter begleitet und wirft nach B. „ein neues Licht auf die reformatorische Wende“. „Durch *In annuntiatione* wurde Luther an die ganze Bedeutung von Paulus erinnert“ (104). – „Wir sind der Meinung, daß die Gedanken Bernhards entscheidend zum reformatorischen Durchbruch beigetragen haben.“ Hier sieht B. auch eine Verbindung mit Melanchthons Erzählung über den tröstenden anonymen *senex* in Erfurt.

Was war die Rolle Bernhards in der Ablasskontroverse und dem nachfolgenden Streit mit der *Ecclesia Romana*? Im dritten Kap. werden die Texte untersucht, die mit dieser Kontroverse zu tun haben. Drei Thematika stehen hier im Brennpunkt, das Verhältnis Schrift-Väter und die Autorität der Schrift, die Anwendung des Auspruchs Bernhards *Perdite vixi*, der in Luthers Schrifttum einem Bedeutungswandel unterliegt, und die Berufung auf und Hochachtung für *De consideratione*, auch nachdem Eck die Schrift gegen ihn als Bestätigung des Primates des Papstes in Anspruch

genommen hat. Auch nach der Leipziger Disputation hat sich Luthers Haltung gegenüber Bernhard nicht grundsätzlich geändert: für Luther ist er „eine maßgebende Autorität in Übereinstimmung mit Paulus und Augustinus geblieben“ (164).

Als Augustiner ist Luther Bernhard auch als Modell für das Mönchsleben begegnet. Im Zusammenhang der Diskussion um die Gelübde hatte sich Luther mit der Person des Abts von Clairvaux auseinanderzusetzen und zu dessen Leben als Mönch Stellung zu nehmen. Das *perdite vixi* wird im Rahmen des Lebens unter den Gelübden erklärt: „es ist gewiß, daß keiner von ihnen [den Ordensheiligen] durch seine Gelübde und religiösen Orden selig geworden ist, sondern allein durch den Glauben, durch welchen alle selig werden“ (178, WA 6,540). Und so kann Luther auch inmitten der Kritik am Ordensleben den Abt von Clairvaux seines vorbildlichen Christseins unter päpstlicher Herrschaft wegen preisen (212). Bernhards Wort, *perdite vixi*, wird zum Beispiel für die endgültige Rückkehr zu Christus im Moment des Sterbens. Es beschreibt „die wunderbare Rettung aus einer bedrohlichen Situation und das alleinige Vertrauen auf den Glauben und nicht auf die Werke“ (215). Beide, Luther und Bernhard, waren Schriftausleger und Prediger in einer Person.

Im fünften Kap. untersucht B. gesondert die Predigten Luthers aus der Periode bis 1521. Luther hat ja Bernhard vollauf als Prediger anerkannt: „Bernhardus übertrifft in seinen Predigten alle andere Doctores, auch Augustinum selber . . .“ (240, WATi, Nr. 871). Da die Predigten sich überwiegend auf das Christumysterium beziehen, kann B. die Analyse mit einem kurzen Vergleich der Christologien Bernhards und Luthers abschließen und so auf die *theologia crucis* hinweisen. Der Vergleich von Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten führt trotzdem zu dem wohl vorläufigen Schluß, daß „auf Grund der Bernhardzitate in Luthers Predigten mit Fug und Recht von einer ‚filiation bernardienne‘ Luthers gesprochen werden kann. U. E. läßt sich von einer tiefgehenden Kongenialität im rein auf das Heil ausgerichteten Reflektieren über den fleischgewordenen und leidenden Christus sprechen“ (283f).

In einem ausführlichen sechsten Kap. wird thematisch untersucht, ob die Wertschätzung Bernhards auch nach 1521 weiterbesteht und wie sie aussieht. Selbstverständlich kommen viele Themen wieder, die schon vorher in der Studie erörtert wurden. Zusammenfassend heißt es zu Bernhards Leben: „Bernhard war in Luthers Augen ganz bestimmt ein wahrer Gläubiger, in der Größe nur mit Augustin zu vergleichen, jedoch zugleich ein jämmerlich Getäuschter, der erst am Ende seines Lebens seinen Irrweg einsah“ (304). Die positive Seite von Bernhards Theologie und Frömmigkeit sieht Luther in der Christuspredigt, dem Glauben an Christus und dem Gebet. Negativ ist die Herausstellung des mönchischen Lebens als Stand der Vollkommenheit. B. findet in seinen Untersuchungen sogar einen Hinweis darauf, „daß Luther sich [nach 1521] weiterhin mit Bernhard beschäftigt hat“. Ja, die Bewunderung für Bernhard scheint in den späteren Jahren sogar zuzunehmen.

Im letzten Kap. behandelt B. die Bruchstücke von Bewertungen des Lebens Bernhards, die in den Tischreden gegenwärtig sind. Aus der Schlußbetrachtung möchte ich die entscheidende Frage herausgreifen. Inwieweit ist Luthers Gedankenwelt von Bernhard von Clairvaux direkt oder indirekt beeinflusst? In einem sehr verschiedenen Kontext hat „der Wittenberger Mönch aufgrund einer wahrgenommenen Verwandtschaft ein *sensorium* für Bernhard entwickelt“ (367). B. ist überzeugt daß man nicht wie Étienne Gilson von einer *différence radicale*, sondern vielmehr mit Pierre Chaunu von *filiation bernardienne* oder „Kongenialität“ reden müsse. Statt auf eine äußere „Beeinflussung“ deutet vieles „auf ein sich Verwandtwissen, ohne daß damit die theologische Selbständigkeit und Kreativität Luthers zu kurz kommt“, hin (370). In Bernhard als Glaubenszeugen und Prediger in dunklen Zeiten hat Luther eine Stütze für seine eigene Theologie und Erfahrung gefunden (370).

Divus Bernhardus ist ohne Zweifel ein wichtiger Beitrag zur Lutherforschung. In einem reichhaltigen Buch hat B. aus den Werken Luthers etwa 500 Bausteine gesammelt, die Luthers Vertrautheit mit Bernhard zeigen. Der Vf. weiß natürlich, daß eine monographische Studie immer die Gefahr einer Verzeichnung der Perspektive enthält. Darum fragt sich B., „Inwieweit ist Luthers Gedankenwelt von Bernhard von Clairvaux direkt oder indirekt beeinflusst? Anhand des dargebotenen Materials ist es schwierig, das genau festzustellen“. Diese Vorsicht sollte man im Auge behalten. Das Anbringen von Bernhardziten ist nicht das letzte Wort, aber es ist bestimmt ein erstes. B.s Arbeit schafft eine Grundlage für weitere historische und systematische Studien. Die Untersuchung kann zum Anreiz für die weitere Forschung werden, so zu weiteren Studien über die Bernhard-Rezeption im Späten Mittelalter und im 16. Jh., zur Art und Weise, in der Luther mit den Kirchenvätern und mit den Quellen umgeht, und nicht zuletzt zum Einfluß der Mystik, der geistlichen Literatur und der monastischen Theologie auf die Reformation Luthers, wo bis jetzt zu einseitig die Wirkung der Scholastik und des Augustinismus privilegiert worden ist. Mehr systematische Studien könnten untersuchen, welchen Sinn es hat, von einer *filiation bernardienne* (P. Chaunu) und einer tiefgehenden Kongenialität (370) zu sprechen, so z. B. hinsichtlich der Christologie und der Ausprägung der Kreuzestheologie.

Hallensleben, Barbara: Theologie der Sendung. Die Ursprünge bei Ignatius von Loyola und Mary Ward. – Frankfurt: Knecht 1994. IX, 440 S. (Frankfurter theologische Studien, 46), kart. DM 82,00

Vorliegende Habilitationsschrift befaßt sich mit dem Wesen und den Strukturen von Sendung, wie sie sich bei Ignatius von Loyola und Mary Ward als Grundmotiv der eigenen Berufung und der von ihnen gegründeten Gemeinschaften herauskristallisiert (Teil II) und im ignatianischen Exerzitienbuch sowie im ‚Gemalten Leben‘ (ein Bildzyklus zu Mary Ward) Niederschlag findet (Teil VI).

Die vergleichende Reflexion auf Vorformen einer Theologie der Sendung bei den Bettelorden und in der theologischen Tradition bei Thomas und Luther weist auf, wie erstmals in der ignatianischen Spiritualität die Sendung in ihrer theologischen Bedeutung erfaßt wird und strukturbildend wirkt (Teile III und IV). Ein Blick auf den neuzeitlichen Kontext zeigt, daß wesentliche Anliegen dieser Epoche ‚in erlöster Form‘ berücksichtigt sind: „In der Sendung ist der Epoche der Neuzeit ihre Identität angeboten, die sie sich selbst nicht zu geben vermag“ (389; s. Teil V).

Theologisch wird Sendung begriffen als Relationsgröße, die zwischen Gott und Mensch insofern vermittelt, als „Sendung . . . Übernahme der Selbstbestimmung Gottes für das Heil der Welt in den geschöpflichen Selbstvollzug [ist] . . . Nicht zwei Sendungen kommen in einer nachträglichen Einheit zusammen, sondern es vollzieht sich die eine Sendung, die aus dem Wesen Gottes entspringt, zugleich in geschöpflicher Gestalt – Gott alles in allem“ (57). Die Sendung bildet eine vermittelnde Kraft aber auch zwischen innerweltlichen Gegensätzen und Spannungen: zwischen Individualität und Allgemeinheit, zwischen Kirche und Nicht-Kirche. Dem Begriff ist darum höchste Relevanz zuzumessen für Ekklesiologie und Sakramententheologie wie auch für anthropologische Fragen, etwa nach Gemeinschaftsbildung oder nach dem Verhältnis von Handeln und Erkennen.

Dieser Überblick kann nur verkürzt wiedergeben, wieviele kirchen-, theologiegeschichtliche und systematische Mosaiksteine (eine exegetische Grundlegung fehlt bedauerlicherweise) die Untersuchung beschreibt und aneinanderfügt. Theologie und Spiritualität bilden ebenso eine Einheit wie spirituelle Theologie und aufmerksame Beobachtung und Bewertung von Institutionen und Strukturen. Beides ist nach Ansicht der Vf.in nicht nur miteinander vereinbar, sondern aufeinander angewiesen, geht es doch in der Sendung gerade nicht um den spiritualisierenden Rückzug auf Innerlichkeit, sondern um das Hinaustreten in die Welt, auch in die Dimension rechtlich verfaßter Wirklichkeit.

Wohltuend ist die unpolemische und doch dezidiert Stellung beziehende Auseinandersetzung mit der Situation der Frau in der Kirche. Im Rückgriff auf wenig bekannte Quellen schildert Vf.in nüchtern den Weg Mary Wards, die das Anliegen des Ignatius teilt, jedoch bei der Gründung ihres Instituts größerem Widerstand begegnet und – gleichsam eine gelebte Dritte Woche der Exerzitien (339f) – schließlich scheitert, weil Frauen abgesprochen wird, daß sie eine derartige Sendung leben können. Die in diesem Zusammenhang erhobene Forderung, die Diskussion über den Auftrag der Frau in der Kirche nicht auf die Frage des Zugangs zum sakramentalen Amt zu reduzieren (237), ist zusammenzusehen mit der präzise herausgearbeiteten Unterscheidung der apostolischen von der priesterlichen Sendung, die zum Weiterdenken einlädt. Programmatisch wirkt die Charakterisierung der Vorgehensweise Mary Wards: „Sie handelt wesentlich als Frau und ‚handelt‘ nicht über die Frau“ (66).

Auch sonst enthält die Arbeit, gerade weil sie die Sendung als umfassende Kategorie der christlichen Existenz erschließt, zahlreiche aktuelle Impulse. So mahnt der Begriff „the same“ aus der Berufungsvision Mary Wards, die von Gott her gegebene Einheit der Sendung in der Vielfalt zu beachten, statt einzelne geschichtliche Erscheinungsformen für die eigentliche Gestalt der *vita apostolica* (der Kirche) auszugeben (114f). Der Blick auf die Sendung gibt der Sakramententheologie neue Akzente (363ff). Die für die Ordensgeschichte beschriebene Verwechslung von Zwecken und Mitteln mit dem Ziel, Gott selbst, (201ff) ließe sich auch der Kirche als kritische Anfrage vorhalten. Bedenkenswert ist schließlich die in der Sendung verlangte Unterscheidung der Geister in der Hinwendung zur Welt: Diese vollzieht sich in der Spannung von Negation des unmittelbaren Weltzugriffs und Bejahung der Welt um Gottes willen (258).

Solche aktuellen Denkanstöße einer Theologie der Sendung hätten im abschließenden Teil VII noch kritischer auf eine sich oft recht behaglich darstellende oder in müßigen Diskussionen sich verzettelnde Kirche zugespitzt werden können; doch der aufmerksamen Lektüre – die aufgrund des flüssigen Stils und der geradezu

spannenden Gedankenführung leicht gemacht ist – werden diese Impulse nicht entgehen.

Freiburg

Eva-Maria Faber

Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart. Hg. v. Abraham Peter Kustermann. – Würzburg: Echter 1994. 351 S., kart. DM 78,00

Anlässlich des 175. Geburtstages der Kath.-Theol. Fak. Tübingen im Jahr 1992 fand sich ein respektabler Kreis von Fachleuten zu einem wissenschaftlichen Symposium zusammen, um sich mit Johann Sebastian Drey zu befassen, einer der bedeutendsten Gestalten aus der Gründerzeit der Fakultät. Die Beschäftigung mit Drey stand aus vielerlei Gründen (einer ist sicher die Gestalt seines Opus – abgesehen von „Apologetik“ und „Kurze Einleitung“ verteilt auf viele, nicht ganz leicht zugängliche Arbeiten) meist im Schatten der Beschäftigung mit J. A. Möhler, dem großen Schüler Dreys. Daß es zu einem solchen Symposium kam und als Ergebnis ein Bd mit fast 20 Beiträgen von Fachleuten vorliegt, erweitert um einen Anhang mit der wohl vollständigen Bibliographie der Schriften Dreys (schon lange ein Desiderat), ist in sich ein Ereignis, was die Erforschung der Theologie des 19. Jh.s betrifft. Man wird an diesem Buch in Zukunft nicht vorbeigehen können.

Die Vorstellung eines solchen Buches wird angesichts des vorgegebenen Rahmens unter den Beiträgen nicht kritisch gewichtet, sondern nur kurzen Bericht erstatten. Die Beiträge im ersten Teil („Revision“ und „Reform“ – Theologie im Kontext) möchten den Anstößen und Bedingungen, den Einflüssen, Wechselbeziehungen und Inspirationen von Dreys Theologie nachgehen. Dies tun so bekannte Fachleute für das 19. Jh. wie RUDOLF REINHARDT, PHILIPP SCHÄFER und JOSEF RIEF. Dazu treten mit engagierten Beiträgen ausländische Forscher, die bislang im deutschen Sprachraum weniger wahrgenommen wurden, wie ANTON VON HARKAMP und JOHN E. THIEL. Im mehr religionsphilosophischen bzw. fundamentaltheologischen Teil kommen u. a. EBERHARD TIEFENSEE (Vf. einer ausgezeichneten Diss. über Drey!), ELMAR KLINGER und MAX SECKLER zu Wort.

Man wünscht dem Buch viele Leser aus dem Kreis der Fachleute und darüber hinaus, und zwar aus der Überzeugung heraus – um aus dem Geleitwort von WALTER KASPER zu zitieren –, daß aus „der Beschäftigung mit dem Denken Johann Sebastian Dreys viele gute Impulse [. . .] auf der Suche nach einer Revision von Theologie und Kirche“ zu gewinnen sind (14).

Münster

Harald Wagner

Schatz, Klaus: Kirchengeschichte der Neuzeit II. – Düsseldorf: Patmos 1989. 204 S. (Leitfaden Theologie 20), kart. DM 24,80

Vorliegendes Buch von Sch., durch einschlägige kirchenhistorische Publikationen, insbesondere durch seine Arbeiten zum Ersten Vatikanum als Experte ausgewiesen, stellt einen unter didaktischer Rücksicht konzipierten Überblick dar, der vornehmlich als Arbeitshilfe für Studierende gedacht ist. Seine drei Jahre davor erschienene Studie „Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum. Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert“ hat dafür weithin das Material bereitgestellt. Das Kompendium zeichnet die wichtigsten Grundlinien der Geschichte der katholischen Kirche der beiden letzten Jh.e nach. Im Zentrum des Leitfadens, der des begrenzten Umfangs wegen auf detaillierte Schilderungen der politischen Geschichte und auf die Behandlung der nicht-katholischen Kirchengemeinschaften verzichten mußte, steht die Antwort auf die Herausforderungen von seitens der Moderne, die durch Aufklärung, liberale Revolutionen, Industrialisierung und technisch-wissenschaftlichen Fortschritt inhaltlich bestimmt ist.

Im einzelnen werden zwei markante Perioden behandelt: die Zeit von der Französischen Revolution bis einschließlich zum Ersten Vatikanischen Konzil und die Entwicklung bis zur letzten allgemeinen Kirchenversammlung, deren vier Sitzungsperioden in der gebotenen Kürze referiert werden. Ein Ausblick auf die nachkonziliare Zeit beschließt die prägnante Einführung.

Die konzisen Ausführungen verdeutlichen den mühsamen Weg, den der Katholizismus vom Rückzug ins selbstgewählte Ghetto als Reaktion auf die Folgewirkungen der „gottlosen“ Revolution von 1789 bis zur entschlossenen Neubessinnung auf dem Zweiten Vatikanum und dem mutigen Aufbruch in eine gänzlich veränderte Welt zurückgelegt hat. Schwierige Phasen bildeten dabei das Ringen um die Freiheit der Kirche nach der geo-politischen Neuordnung auf dem Wiener Kongreß (1814/15), die Kulturkampfare als gesamteuropäisches Phänomen und die Modernismus-

k r i s e. Gerade letzte stellte eine äußerst starke Belastungsprobe für das innerkirchliche Leben nach der Jh.-Wende und ein besonders beschämendes Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte dar. Zwei Grundpositionen befanden sich im schroffen Gegensatz zueinander, die von ihren je unterschiedlichen Voraussetzungen und Zielvorstellungen nicht in Einklang zu bringen waren. Theologisch ging es den „Modernisten“ u. a. um die Relativierung des intellektualistischen Moments im Dogma; sie betonten demgegenüber stärker den Vorrang von „Leben“ und „religiöser Erfahrung“. Es ging letztlich um das Problem der Geschichtlichkeit von Glaube, Kirche und Dogma. Dazu bemerkt Sch.: „Die eigentliche Tragik der Auseinandersetzung liegt jedoch darin, daß die konservativen Gegner aus den Frontstellungen des 19. Jahrhunderts gegen Rationalismus, Liberalismus und Aufklärung lebten. Sie konnten daher diese Anfragen nur in der Perspektive sehen, daß dann das ‚Extra nos‘ des Glaubens nicht mehr gewährleistet ... sei“ (125). In Deutschland waren die konzeptionellen Meinungsverschiedenheiten hauptsächlich kultur- und gesellschaftspolitischer Natur. Sie traten vor allem zutage bei den kontroversen Diskussionen um den Charakter der Zentrums- partei, im sog. Literaturstreit und um die Christlichen Gewerkschaften. Vorrangiges Ziel der Reformkatholiken war es, die Ghettonentalität zu überwinden.

Aus der Retrospektive geurteilt, erkennt man das geradezu revolutionäre Reformprogramm des letzten Konzils. Angesichts der neuen und tiefgreifenden Herausforderungen, mit denen die Kirche sich gegenwärtig konfrontiert sieht, herrscht um seine gebotene Realisierung ein nicht übersehbarer Dissens. Diese Thematik ist allerdings nicht mehr Gegenstand des hier anzuzeigenden, empfehlenswerten Buches.

Sankt Augustin

Karl Josef Rivinius

Kaufmann, Michael OSB: Säkularisation, Desolation und Restauration in der Benediktinerabtei Metten (1803–1840). – Metten: Abtei-Verlag 1993. XIX, 487 S. (Entwicklungsgeschichte der Benediktinerabtei Metten, IV. Teil), brosch. DM 39,80

Der Vf. untersucht aufgrund der ausnehmend reichen Quellen zur Geschichte der letzten Jahrzehnte Alt-Mettens (Hauptstaatsarchiv München, Klosterliterarien) und der nicht weniger reichen zur Gründungsgeschichte des neuen Benediktinerklosters Metten (Ministerialakten – Geheimes Hausarchiv München – Ordinariatsarchiv Regensburg – Regierung Niederbayern – Klosterarchiv Metten) den inneren Zustand des Klosters vor der Säkularisation, die Vorgänge von 1803 und die spannungsvolle Gründungsphase bis 1840. Diese Thematik ist besonders faszinierend; bei keinem der von Ludwig I. neugegründeten Klöster stellt sich die Frage nach monastischer Kontinuität, nach dem Bruch mit der Vergangenheit und dem Neubeginn so entschieden wie gerade bei Metten. Diese Fragestellung nimmt auch in der Durchführung den ersten Rang ein, doch gehört das Interesse des Vfs auch dem heimatgeschichtlich ungemein bedeutsamen Komplex der klösterlichen Wirtschaftsführung und seines Besitzes. Die Quellengrundlage dafür ist besonders reich dank der Säkularisationsakten und der Verhandlungen um die Neudotierung der Mönchsgemeinde seit 1828. Besonders ansprechend findet der Landeshistoriker dabei die Genauigkeit, mit der die Unterlagen (Verkaufserlöse etc., Verzeichnis der mitgenommenen Schätze in Bibliothek und Archiv) für die Erstellung einer Gesamtbilanz über den finanziellen Erfolg – oder Mißerfolg – der Säkularisation vorgelegt werden. Daß der Vf. zum Schlußurteil kommt, eine solche Gesamtbilanz „kann nicht gelingen“ (S. 183, Anm. 258), wird den Kenner nicht überraschen, zu wenig lassen sich bis heute die langfristig wirkenden Faktoren präzise berechnen.

Auf einen weiteren Vorzug dieser ungemein genauen Erfassung der Grundherrschaften und Besitzungen des Klosters, bis in die einzelnen Höfe und Flurstücke hinein, sei hingewiesen, nämlich auf den ungemein reichen Ertrag für die ländliche Sozialgeschichte im allgemeinen sowie die Flurnamenkunde, aber auch die Geschichte der einzelnen Orte und vieler Familien.

Für die Ordensgeschichte wichtiger ist freilich der Ertrag der Erforschung der spezifisch innerklösterlichen Gegebenheiten vor der Säkularisation, der ein großes Kap. gewidmet ist.

Auch hier geht es weithin um Wirtschaftsfragen, hatte das Kloster doch, nicht ohne Schuld des vorletzten Abtes, sehr hohe Schulden, so daß der letzte Abt, Coelestin Stöckl, in der finanziellen Sanierung seine Hauptaufgabe sah, wodurch die monastische Spiritualität, aber auch die für bayerische Benediktinerklöster traditionelle Wissenschaftspflege nicht eben gefördert wurde.

Umfangreiche Lebensbilder der 23 Patres, die 1803 zum Kloster gehörten, und die Untersuchung der klösterlichen Disziplin, der Einhaltung der überlieferten consuetudines und des Verhältnisses von Abt und Konvent bzw. der Konventualen miteinander geben auch in diesen Bereich umfassenden Einblick. Das Fazit für 1803: Der allgemeine Zustand war gut, keinesfalls besorgniserregend, zu einer Aufhebung bestand nicht der geringste Anlaß.

Das folgende Kap. behandelt die Zeit zwischen Aufhebung und Neugründung.

In breiter, geradezu fesselnder Darstellung geht der Vf. den Schicksalen der einzelnen Konventualen nach, von denen einige bis 1822 im Kloster bleiben konnten. Er beschäftigte sich auch kurz mit der Situation der insgesamt 51 klösterlichen Beamten und Angestellten, sein besonderes Interesse gilt den Folgen der Säkularisation für die Klosterpfarreien; einschließlich der Behandlung der Pfarrgründe mit ihren Flurnamen geschieht das alles in ausnehmender Gründlichkeit. Dieser Teil der Mettener Geschichte wird durch die Biographie des neuen Besitzers abgeschlossen, des „Retters“ des Klosters, Johann von Pronath, der 1818 nobilitiert wurde, ehemals landschaftlicher Steuereinnahmer zu Straubing. Er war, einst Schüler der Benediktiner zu Prüfening, Stiefbruder des Abtes von Prüfening Martin Pronath, aber gleichzeitig auch mit dem Aufhebungskommissar Eckert verwandt. Nach und nach gelang es ihm, die Klostergebäude, die Brauerei und die Ökonomiegebäude zu erwerben, so daß alle zentralen Gebäude in einer Hand waren, als 1825 Ludwig I. die Regierung antrat und damit für den Benediktinerorden in Bayern eine neue Ära anbrach. Noch 1825 bot Pronath den gesamten Klosterkomplex um 7000 Gulden dem König an, Klostergebäude unentgeltlich; mit der grundsätzlichen Zustimmung des Königs setzte ein langwieriger Prozeß ein, der trotz aller Schwierigkeiten, die vom Rentamt Deggendorf und vom Innenminister Graf Armannsperg ausgingen und die Mängel der Dotation betrafen, 1827 bereits die königliche Verfügung zur Wiedererrichtung von Metten brachte, mit der Forderung allerdings, Pronath müsse alle Klostergebäude unentgeltlich abgeben, und dem Versprechen des Königs, den Rest der Dotation aus dem „Staatsaerar“ zu bestreiten. Da Pronath nicht auf alle königlichen Forderungen eingehen wollte, während gleichzeitig die Neubesetzung des Klosters mit Mönchen wider Erwarten auf außerordentliche, durchaus persönlich bedingte Schwierigkeiten stieß, schien um 1830 der Versuch gescheitert. Die Wende brachte 1832 die Gewinnung von zwei Novizen, die später zu den Großen des Ordens in Bayern gehören sollten, Pater Bonifaz Wimmer (Gründer von St. Vincent in den Vereinigten Staaten) und Pater Gregor Scherr (künftiger Erzbischof von München-Freising). Gleichzeitig sagte Ludwig I. die Fundierung des Klosters aus der Kabinettskasse zu – was weiteres Feilschen mit Pronath nicht hinderte. Die Berufung des Fürsten Öttingen-Wallerstein zum Innenminister 1831 stellte wieder alles in Frage. Dieser, der bei der Gründung St. Stephans in Augsburg als Regierungspräsident tatkräftig mitgeholfen hatte, sah 1832 in Metten den „finsternen Geist des mittelalterlichen Mönchtums“ walten, während er, der tatsächlich in St. Stephan einen liberalen Konvent zustandegebracht hatte, ganz und gar „keine frommen und asketischen Mönche“ wollte – wie er sie in Metten offenbar vorfand. Das verdient ausdrücklich festgehalten zu werden.

Das jetzt einsetzende Zwischenspiel hätte gefährlich werden können. Öttingen-Wallerstein setzte die Transferierung der Mehrzahl der Mettener Mönche nach Scheyern durch, der Grablege der frühen Wittelsbacher; der König, dem gerade Scheyern besonders am Herzen lag, stimmte zu, ohne aber Metten grundsätzlich aufzugeben. Trotzdem schien das Schicksal Mettens 1835 endgültig besiegelt, als es dem Innenminister gelang, Metten der Augsburger Abtei St. Stephan zu unterstellen, gegen den Widerstand vor allem Pater Wimmers. Erst mit dem Ministerwechsel von 1837 war die Gründung Mettens wirklich gesichert. Auch die königliche Verfügung, Scheyern von Metten aus neu zu besiedeln, änderte jetzt am Entschluß Ludwig I. nichts mehr, Metten zur Abtei zu erheben. 1840 war es soweit, Pater Gregor Scherr wurde vom König zum ersten Abt des neuen Klosters bestimmt (ohne Wahl!). 50 000 Gulden aus der Kabinettskasse, wie versprochen, sicherten die Zukunft Mettens, das alsbald in der Klosterpolitik des Königs eine große Rolle spielte und ausstrahlte auf Weltenburg, Andechs, mit Pater Wimmer bis in die U.S.A.

Die Untersuchung bringt in zweifacher Hinsicht bemerkenswerte neue Forschungsergebnisse, einmal die schon erwähnten Materialien für eine ländliche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte und die Heimatgeschichte des Raumes Metten, dann aber vor allem wesentlich tiefer gehende Einblicke in das Bemühen Ludwigs I. um die kirchliche Erneuerung Bayerns und die zahlreichen dabei zu überwindenden Hindernisse. Freilich zeigt sich auch deutlich die unerschütterliche Selbstverständlichkeit der königlichen Kirchenhoheit – die Klage darüber (S. 376) darf aber auch nicht die Einsicht verdecken, daß ohne diese herrscherliche Einstellung des Königs auch sein Einsatz für die Bavaria sancta nicht so grandios ausgefallen wäre.

Die Arbeit, das sei abschließend festgestellt, besticht auch durch ihre Form. Einerseits bietet sie, in denkbar trockener Zusammenstellung, aber gerade deshalb von eindrucksvoller Objektivität, reiches Material, andererseits ist sie auf weite Strecken hin, vor allem bei der Schilderung der dramatischen Höhe- und Wendepunkte, geradezu spannend zu lesen, in breiter, anschaulicher Erzählung, in

treffender, bisweilen schonungsloser Charakterisierung der verantwortlichen Persönlichkeiten, stets aber ohne modische Prävention, ohne Haschen nach Beifall für ein System von soziologisch drapierten Thesen, die aber für die Erkenntnis der vergangenen Wirklichkeit überhaupt nichts bedeuten.

München

Andreas Kraus

Nagler, Norbert: Fröhenkatholizismus. Zur Methodologie einer kritischen Debatte. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 209 S. (Regensburger Studien zur Theologie, 43), kart. DM 64,00

Diese in Regensburg entstandene Diss. möchte erklärtermaßen (Untertitel!) einen Beitrag zur methodischen Bewältigung des sog. „Fröhenkatholizismus“ leisten. In meiner 1973 veröffentlichten Arbeit („An den Ursprüngen des fröhenkatholischen Problems“, Frankfurt) hatte ich erklärt: „Es ist offensichtlich überhaupt nicht möglich, das Problem von Entstehung und Wesen des Katholizismus, von seiner Präsenz in der Kirchengeschichte, jenseits der Konfessionen rein ‚historisch‘ zu lösen“ (310). Ich wollte nicht nur zeigen, daß jeder historischen Untersuchung ein historisches Vorurteil innewohnt, sondern besonders nachweisen, daß die Reflexionen über das Werden des Katholizismus kaum von einem jeweiligen konfessionellen Apriori ablösbar sind. Es ging mir also um eine Analyse der (älteren) Forschungsgeschichte zum Problem „Fröhenkatholizismus“, nicht um diesen selbst (so gibt mich N. in Anm. 4 richtig wieder).

In der Tat ist das Buch der Sache nach eine Auseinandersetzung mit der in obigem Zitat (N. bringt es gleich zu Beginn seiner Untersuchung) formulierten These. Vf. nimmt sie am Ende wieder auf und erklärt:

Es „hat der Überblick über die Forschungsgeschichte gezeigt, daß die Vermischung der Bezugsrahmen, die H. Wagner für konstitutiv und der Sache einzig angemessen erklärt, methodisch gerade nicht hilfreich ist [...]. Das Anliegen dieser Studie dagegen ist, zu demonstrieren, daß die Abgrenzung des historischen Bezugsrahmens in der Fröhenkatholizismus-Forschung methodologisch notwendig und möglich ist und in Ansätzen auch bereits realisiert wurde“ (189).

Dem stimme ich teilweise zu, sehe aber auch nach dieser Arbeit keinen Anlaß, meine Grundthese aufzugeben.

So stellt Vf. ja auch für das 19. Jh. und noch 20. Jh. fest, daß es zu einer „Vermischung des konfessionellen Bezugsrahmens mit der historischen Perspektive“ gekommen ist (188). Das gilt für J. A. Möhler genauso wie für F. C. Baur, R. Sohn und A. Harnack wie auch für die „neuere“ Fröhenkatholizismus-Diskussion, die Vf. richtig mit E. Käsemann beginnen läßt. Auch für ihn ist festzuhalten, daß sein „Gebrauch der Chiffre ‚Fröhenkatholizismus‘ nicht völlig von einem ekklesiologischen Vorverständnis abstrahieren kann“ (74). Das gilt *mutatis mutandis* auch für S. Schulz sowie H. Küng und T. Böcker. Der soziologische Ansatz von E. Troeltsch ist für den Vf. ein wirklicher Neuanfang, weil bei ihm die fröhenkatholische Kirche eine legitime Transformation des Christentums darstellt. Troeltsch „setzt auf historische Information und sachliche Aufklärung“ (151). Was er angelegt hat, ist bei W. Luz und C. Andresen gelungen: Sie beschreiben den Fröhenkatholizismus „als einen ekklesiologischen Typus des frühen Christentums“ (158). Was sie leisten, ist für N. zugleich das von ihm angebotene Ergebnis seiner Untersuchung zur Methodologie des Fröhenkatholizismus: „Durch die Einbeziehung soziologischer Theorien in die historische Analyse bieten sich Chancen für eine optimierte Beschreibung der historischen Entwicklungen, die unter der Chiffre ‚Fröhenkatholizismus‘ zusammengefaßt werden“ (176).

Die Arbeit von N. bestätigt auf ca. 130 von ca. 200 S. meine These vom „konfessionellen Apriori“, das in der Fröhenkatholizismus-Forschung so gut wie immer eine Rolle spielt. Sein Versuch allerdings, den Begriff und die Sache dann durch Verknüpfung von historischer mit soziologischer Methode zu „neutralisieren“, ist für eine im engen Sinn theologische (ekklesiologische) Handhabung kaum hilfreich. In historisch-soziologischer Sicht kann zweifellos ein Bezugsrahmen geschaffen werden. In theologisch-deutender Perspektive muß nach wie vor gefragt werden, ob denn der „fröhenkatholische“ Weg auch seine gewissermaßen offenbarungstheologische Legitimität hat. Das zeigt ja z. B. die heutige ökumenische Debatte auf Schritt und Tritt, z. B. um die Dreigliedrigkeit des ordinierten Amtes. Daß man dessen Werden auch „nüchtern historisch“ erklären kann (vgl. N., 195), ist korrekt und auch eine wichtige Erkenntnis, die aber dem systematischen Theologen noch nicht weiterhilft, genauso wenig wie er etwa beim Bedenken der Kirchenentstehung beim Wanderradikalismus der Jesusbewegung (G. Theissen) stehen bleiben kann oder wie er sich nicht mit rein empirisch bestimmter

„Einheit“ bzw. „Heiligkeit“ der Kirche begnügen kann. Noch weniger vermag ich gerade beim „Fröhenkatholizismus“ die Einforderung nach Interkonfessionalität (193) mitzuvollziehen, weil hier allemal ein konfessionell besetzter Begriff in die Anfangsgeschichte des Christentums zurückprojiziert wird. Dieser Begriff aber – man mag es drehen und wenden wie man will – ist jener aus dem Symbolon, wo die „Una Sancta Catholica“ bekannt wird und welchen die die Reformation „überlebende“ Kirche Roms dann für die eigene Kirche reklamiert hat. Der Begriff „katholisch“ und die gemeinte Wirklichkeit haben teil an der „realitas complexa“ der Kirche, zusammengesetzt also aus „göttlichen“ und „menschlichen“ Elementen. Reduziere ich ihn auf die historisch-soziologische Seite, so deckt er gewiß auch ein „richtiges“ Bedeutungsspektrum ab. Ekklesiologisch genügt das aber nicht.

Münster

Harald Wagner

Rieger, Michael: Inkarnation. Christliches Heilsverständnis im Kontext französischsprachiger Theologie der Menschwerdung. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 329 S. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd 496), kart. DM 89,00

Das Thema „Inkarnation“ hat in einem Teil der französischen Theologie vor ein bis zwei Generationen eine besondere Rolle gespielt. So dürfte dieser Beitrag im wesentlichen als Vorbereitung auf das Zweite Vatikanische Konzil von Bedeutung und Interesse sein. Die hier vorliegende Münchener Diss. greift das Thema systematisch und breiter auf. Der Begriff sei „als allzu gängiger Topos der Gefahr des unreflektierten Gebrauchs ausgesetzt“ (15). Er wird gleich auf die Diskussion um Menschwerdung in unserer Zeit bezogen und zu verschiedenen Gegebenheiten in Beziehung gesetzt, noch ehe „Ansatz und Durchführung der Arbeit“ (30–40) vorgestellt sind.

Die Darstellung erfolgt in drei Teilen. Der erste möchte die „Grundlegung einer Inkarnationstheologie: Biblisch-Theologiegeschichtlich-Anthropologisch/Ekklesial“ (42–104) bieten; der zweite „Inkarnatorisches Denken im französischsprachigen Raum: Marie-Dominique Chenu – Emmanuel Mounier – Nicolai Berdjajew – Christian Duquoc“ (106–211) vorstellen und der dritte „Systematische Fragestellungen einer Inkarnationstheologie“ (214–295) entwickeln. „Zusammenfassung und Ausblick“ (297–299) beschließen kurz und bündig die Untersuchung, der sich Quellen- und Literaturverzeichnis (301–329) anschließen.

In prononciert Weise wendet sich die Untersuchung gegen die Kreuzestheologie und gegen eine von daher konzipierte theologische Anschauung.

Der erste Eindruck wird von einer Überfülle herangezogener und in kurzen Zitaten benutzter Autoren mitbestimmt. Dies auch, weil nicht immer ersichtlich ist, warum dieser oder jener Denker, Philosoph oder Theologe, überhaupt erwähnt wird. Es scheint, als sei nach Stichworten gearbeitet, ohne daß diese jeweils in ihrem eigenen Kontext erhoben und geklärt wären. Die Auswahl betrifft durchaus nicht nur oder signifikant den französischen Sprachraum, sondern greift unbefangen auch deutsche Autoren – ältere und jüngere – auf. Unter dieser Rücksicht vermißt man zunächst eine klare und verlässliche Grundlage für die Aussagen. Vieles scheint ziemlich zufällig nebeneinander geraten.

Das fällt noch stärker auf, wenn man, mit der französischen Theologiegeschichte vertraut, die Unterschiede in den Richtungen berücksichtigt. Hier sind so ziemlich alle dortigen Theologen einem an der Inkarnation orientierten Heilsverständnis untergeordnet. Davon kann jedoch keine Rede sein. Zutreffend wird etwa M.-D. Chenu für eine solche Ausrichtung in Anspruch genommen, aber schon E. Mounier ist als Denker deutlicher abzusetzen, und auch N. Berdjajew wäre auf seinem russisch-orthodoxen Hintergrund deutlich in seiner Eigenständigkeit zu sehen. Die gibt der Inkarnation im Beitrag dieser Denker Akzente, die eine einfache Nebeneinanderordnung oder suggerierte Gemeinsamkeit nicht mehr tragen. Sicher stand Chenu mit J. Maritain (vgl. 266f) über den Thomismus in einem, allerdings auch nicht ganz einlinigen Zusammenhang. Im übrigen hat Y. Congar deutlich auf die philosophischen Schwächen und Ausfälle jener Theologie hingewiesen, die sich dem Inkarnationsgedanken und vor allem seinen Ausweitungen auf Kirche und Welt verpflichtet wußte. Die gebotene Zusammenschau französischer Theologie entspricht nicht den Tatsachen. Es wäre z. B. zu sehen, wie wenig Teilhard de Chardin bis nach seinem Tode außerhalb der ihm nahestehenden Kreise bekannt war, die sich gerade nicht für eine solche Inkarnationstheologie in Anspruch nehmen lassen.

Als dritter Punkt wäre der Gegensatz zwischen Inkarnations- und Kreuzestheologie näher ins Auge zu fassen. So wie er hier geboten wird, mutet er nicht nur künstlich, sondern ausgesprochen schief an, insofern der Inkarnationsbegriff breit genommen die ganze Erscheinung des Mannes von Nazaret abdecken soll, während das Kreuzesmotiv ganz eng in Anschlag gebracht wird. Kann nicht auch das Kreuz die Totalität des Christismysteriums ausdrücken? Und was ergibt sich, wenn es so gefaßt zum Angelpunkt theologischer Betrachtung wird? (vgl. 133) Ist für diese merkwürdige Einengung nicht auch der unterschiedslose Bezug auf die Lebensphilosophie verantwortlich? Ein Maritain kommt von Bergson her, was ihn aber gerade in einen hart ausgekämpften Gegensatz zu Blondel bringt. Für Chenu sind sicher die Beiträge Garrigou-Lagranges (vgl. 219) wichtig gewesen, der aber – und nicht ohne Grund – einer der entschiedensten Gegner der „Nouvelle Théologie“ war. Diese Tendenzen lassen sich nicht so problemlos auf eine Linie bringen, wie das hier durchgängig geschieht. Vielleicht mag der Grund dafür an dem Umstand hängen, daß für die Darstellung der französischen Verhältnisse durchwegs ältere Arbeiten herangezogen werden, die, aus mangelndem Abstand heraus, manchen Unterschied noch übersahen.

Der entscheidende Unterschied hat sich freilich schon in der recht verschiedenen Reaktion auf den Nationalsozialismus und verwandte französische Strömungen einerseits, und auf den in Frankreich bedeutsamen Kommunismus andererseits ergeben. Die eine Tendenz, nämlich jene, die man ‚inkarnatorisch‘ nennen kann, fällt durch ihre Kritik nach Innen, an Kirche und Christentum, auf, während sie Impulse von außen ziemlich unkritisch aufnimmt, während die andere sich gerade dadurch auszeichnet, daß sie Anregungen und Argumente von außen – aus dem geistigen, dem politisch-gesellschaftlichen, dem künstlerischen Raum usw. – einer Prüfung unterzieht und dabei z. T. zu scharfen Ablehnungen und zu Widerstand gelangt. Das war einer simplen Öffnung auf die „Zeichen der Zeit“ hin nicht möglich. Ihr Optimismus hat nach Ansicht der Vertreter der Gegenseite Kirche und Christentum im französischen Raum in besondere Gefahr geraten lassen. Sie erliegen keiner „stauzentrischen Verengung“ (öfter, vgl. z. B. 226), sondern versuchen, die berechtigte Kritik auf der einen Seite nie so stark werden zu lassen, daß die Gegenseite immer, von vornherein und ungefragt im Recht ist oder gar sein muß.

Ohne Zweifel wird man im Namen der Menschwerdung heute manche Vorschläge kritisch sichten müssen. Doch dazu wäre eine eindeutige Fassung dessen nötig, was Menschwerdung sein kann. Diese Aufgabe steckt schon in der Feststellung, der Begriff Inkarnation enthalte „eine auf unterschiedlichen (theologischen, philosophischen und anthropologisch-psychologischen) Definitionsebenen abzuklärende Mehrdeutigkeit“ (15). Dem ist aber nicht erkennbar Rechnung getragen. Das Sachproblem bleibt. Was zu seiner Klärung beigetragen ist, dürfte ihm wenig entsprechen. Zuletzt läuft die Arbeit auf Bemerkungen zur Leiblichkeit und ihrer Rolle für den Menschen in seinem Gottesbezug hinaus, d. h. es wird Inkarnation wohl vor allem als „Fleischwerdung“ genommen, ohne daß die zusammenfassende These „Das Ende der Wege und der Werke Gottes ist die Leiblichkeit“ (294) auch nur andeutungsweise in ihrer Problematik erhellt würde. Verhält es sich so undifferenziert, wie hier dargestellt? Der Begriff „Leib“ hat seine Konnotationen und zeigt sich bei einer entsprechenden Befragung ebenfalls als Bündel von Bedeutungen und Wertungen, das mangels einer wirklich hieb- und stichfesten Idee des Materiellen, mit der sich argumentieren ließe, ins Vage und Vielfältige verschwimmt. Im ganzen hätte es der Arbeit gut getan, wenn für sie auch die Beiträge von G. Fessard Berücksichtigung gefunden hätten, die genau jene Differenzierungen schon vor längerem herausgearbeitet haben, die nicht allein für ein zutreffendes Erfassen der Geistesbewegungen im neueren französischen Katholizismus hilfreich sind, sondern auch gerade die Sachprobleme in jener Perspektive erhellen, die nicht in unzulässiger Vermischung endet.

Innsbruck

Karl H. Neufeld SJ

Die Kirche im Wort. Arbeitsbuch zur Ekklesiologie. Hg. v. Eberhard Meichels / Michael Weinrich. – Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1992. 269 S., kart. DM 39,00

Die Kirche steht häufiger in den Schlagzeilen als das Evangelium. Diese Tatsache wäre nicht der Rede wert, wenn der Zweck solcher Publizität wäre, das Evangelium in die Öffentlichkeit zu

bringen, wovon wiederum die Kirche nur profitieren könnte. Meist tritt jedoch der gegenteilige Effekt ein. Die Kirche provoziert in der Regel nur dann öffentliche Aufmerksamkeit, wenn sie nach dem Urteil ihrer Zeitgenossen gegen die Grundwerte des Evangeliums verstößt. Die Kirche beim Wort (Gottes) zu nehmen, ist gleichwohl auch aus theologischen Gründen durchaus angebracht. Das reformatorische Leitmotiv, daß die Kirche von ihrem Wesen her „creatura verbi“ sei, steht für diesen ebenso konstruktiven wie kritischen Sachverhalt.

Ansatz und Ziel des vorliegenden Studienbuches ist es, im Rückgriff auf eine Theologie des Wortes Gottes Leitlinien einer Ekklesiologie zu entwerfen, die vor allem die aktuelle Situation der Evangelischen Kirche in Deutschland im Blick hat. Dabei informiert das Buch zugleich über den Stand der Diskussion über das gegenwärtige Selbstverständnis der Reformierten Kirche.

Die einzelnen Beiträge behandeln unterschiedliche Themenfelder (u. a. Kirche als Volk Gottes, Kirche als Institution, Kirche und Politik, Kirche und Ökumene) und folgen in ihrer Anordnung dem traditionellen ekklesiologischen Dreischritt „Berufung – Auferbauung – Sendung“ der Kirche.

Von empirieenthobener Dogmatik hebt sich der Bd überzeugend durch das Bemühen ab, Probleme der gesellschaftlichen Wirklichkeit kirchlicher Sozialformen des Evangeliums in den theologischen Diskurs einzubeziehen.

Köln

Hans Joachim Höhn

Taborda, Francisco: Sakramente: Praxis und Fest. – Düsseldorf: Patmos 1988. 182 S. (BThB), kart. DM 39,80

Lies, Lothar: Sakramententheologie. Eine personale Sicht. – Graz, Wien, Köln: Styria 1990. 375 S., geb. DM 59,00 / 65 420,00

Die Theologie der Sakramente, sei sie nun eher liturgiewissenschaftlich oder eher dogmatisch-systematisch orientiert, steht nach wie vor in besonderem Interesse. Wenngleich ein neuerer großer Gesamtentwurf noch aussteht, so erscheinen doch immer wieder die eine oder andere Darstellung, die sich um eine Grundsicht der christlichen Sakramente bemühen, eingedenk der nicht zu leugnenden Tatsache, daß es – durch das Zweite Vatikanische Konzil angeregt – zwar liturgisch mannigfaltige Entwicklungen gibt, die es theologisch zu untermauern (oder auch zurechtzurücken) gilt, daß aber die dogmatisch-systematische Erfassung keineswegs schon den Stand erreicht hat, der dringlich und im Grunde auch schon möglich ist. Im Rahmen dieser Situation sind die hier zu besprechenden beiden Werke zu sehen.

1) Die Darstellung TABORDAS versteht sich ausdrücklich von Anliegen und Durchführung der Befreiungstheologie her, wie sie in Südamerika, also an ihrem Ursprungsort, begriffen und vorangetrieben wird. Näherhin ist das Buch innerhalb der umfassenderen Thematik „Die Kirche – Sakrament der Befreiung“ situiert; es entfaltet eher eine allgemeine Sakramentenlehre, der in weiteren Bänden die Darstellung der einzelnen Sakramente zugeordnet ist, wie auch noch andere Themen. Das zu beachten, ist für die Wertung dessen wichtig, was in diesem Werk ausgearbeitet ist und was nicht. Die Darbietung steht nicht ohne Grund unter der näheren Thematik von „Praxis und Fest“, d. h. die Sakramententheologie soll im Lichte der konkreten Situation neu verstanden werden, „das heißt: im Lichte eines Christentums, das seine Identität in der befreienden Praxis in der Geschichte findet, in Engagement und Kampf an der Seite der Armen und gegen die Armut“ (14). Von daher versteht sich die Art der Durchführung, die in der Einleitung ausdrücklich erklärt und begründet wird.

So stellt der erste Teil den gewählten Ausgangspunkt näher dar: „Christentum als engagiertes Leben“, wobei ausdrücklich auf die „historische Praxis als epochale Gestalt des Glaubens in Lateinamerika“ geschaut wird (20–44).

Der zweite Teil hat „die Feier der historischen Praxis“ zum Thema (41–95). Was das meint, wird zu Beginn vorgestellt: Nachdem „die innere Struktur des Praxisbegriffs erarbeitet und festgestellt“ ist (Teil I), soll nun der „Begriff des Festes“ geklärt werden (42), und zwar wegen des dialektischen Verhältnisses zwischen Praxis und Fest; denn „es wäre einseitig und unvollständig, den Menschen nur als Wesen zu betrachten, das zur Praxis geschaffen ist. Ebenso wichtig ist für ihn die Komponente des Festes“ (42). Nach einer gewissen Phänomenologie des Festes/der Feier und der Betrachtung der Zuordnung von Feier und Praxis (in welcher Rangordnung stehen Fest und Arbeit zueinander?) wird ausführlich über „Zeichen“, „Symbol“, über die „narrative Infrastruktur des Festes“ sowie über das Verhältnis von Gemeinschaft und Fest gehandelt, und zwar unter der Themenstellung „Der bezeichnende Ausdruck – Feier und symbolische Geste“, unter welcher Formel sich offensichtlich ein Hauptgedanke des bisher gängigen Sakramentenverständnisses verbirgt (Sakrament als wirksames Zeichen der Gnade). Dieser Abschnitt ist von grundlegender Bedeutung, weil die Sakramente genau unter

diesem Grundaspekt erfaßt werden sollen (wozu noch etwas zu sagen sein wird).

Das wird im dritten Teil „Sakramente als Feier der historischen Praxis im Herrn“ durchgeführt (97–171). Bezeichnend ist wieder die Vorgangsweise: Es wird „jedes einzelne Element des Festes...“ betrachtet und dann festgehalten, „was ihm auf der Seite des Sakramentes entspricht“ (99f). „Was die Sakramente feiern, wie sie es tun und wer sie feiert, sind die Fragen, welche die... Überlegungen leiten. Sie fassen die traditionellen Aussagen der Sakramententheologie in einer neuen Gestalt zusammen“ (100).

Damit ist programmatisch angegeben, was das Charakteristische dieser sakramententheologischen Darstellung Tabordas ist: Die als wesentlich erachteten Elemente der bisherigen Sakramententheologie werden von der frei gewählten Kategorie des Festes (und der Praxis) her betrachtet, beurteilt und neu geordnet, wobei die konkrete lateinamerikanische Situation und das Anliegen der dortigen Befreiungstheologie als leitend gelten.

Das Ergebnis der Arbeit ist dem Anliegen entsprechend: Nicht wird eine neue allgemeine, grundlegende und umfassende Sakramententheologie vorgelegt; vielmehr wird deren bisher üblicher Inhalt unter dem spezifizierenden Aspekt des Festes (der Glaubensgemeinschaft) dargestellt, dieses selbst freilich in der besonderen Blickrichtung der gewählten, vor allem für Lateinamerika als wichtig erachteten, linguistischen, anthropologischen und soziologischen Positionen betrachtet. Was auf diese Weise dargeboten ist, ist sicher geeignet, einer heute notwendigen umfassenden Sicht der Sakramente in vielem zu dienen, zumal in solchen Elementen, die früher eher im Hintergrund geblieben sind. Freilich sind auch die Grenzen nicht zu übersehen, die durch die Leitkategorie des Festes, wie sie hier faktisch gewählt und umschrieben wird, eingehandelt sind. Abgesehen einmal davon, daß manches sakramentale Geschehen sich in seinem Wesentlichen eher schwer in der Kategorie des Festes erfassen läßt (Beichtsakrament; Krankensalbung; Ehe als Lebensstand-Sakrament), ohne daß sie dieses Element gänzlich entbehren, so bleibt doch manches Wesenselement der christlichen(!) Sakramente allzusehr unterbelichtet. Und umgekehrt: Was hier für die Sakramente in der Kategorie des Festes/der Feier herausgearbeitet wird, gilt ja gar nicht nur für sie, sondern für manche andere ekklesiale Lebensvollzüge. Als zu wenig betrachtet sei besonders der innere, das christliche(!) Sakrament wesentlich bestimmende, durchaus ontologisch zu nennende Seinsbezug des sakramentalen Geschehens je heute zum historischen Heilsereignis in Kreuz und Auferweckung Jesu Christi genannt. Etwa das Mit-gekreuzigt-, Mitbegraben- und Mit-auferweckt-Werden mit Jesus Christus im Taufgeschehen (um mit Röm 6,3–11 und Kol 2–3 zu sprechen) und also der tatsächliche (freilich sakramentenontologische) Wesens- und Lebenszusammenhang von historischem Christus-Geschehen „damals“ und dem je heutigen, nicht weniger historisch (lebensgeschichtlich) zu nennenden Ereignis des konkreten Sakramentsgeschehens und die eigen-artige Einheit von „beiden“ Ereignissen sind schwerlich mit der Kategorie des Festes oder der Feier voll zu erfassen. Das Heilshandeln Gottes des Vaters(!) „damals“ wie je heute im Sakrament, wie es etwa in 2 Kor 5,14–6,2 in aufregender Weise ausgesprochen erscheint, ist sicher erst in anderen Kategorien überhaupt gültig erfaßbar. Entsprechendes ist für die anderen Sakramente zu sagen. Wenn das hier so herausgestellt wird, dann nicht dazu, den tatsächlich gebotenen Inhalt des Buches herunterzuspielen, sondern dazu, auf den gewählten Gesichtspunkt der Darstellung aufmerksam zu machen, der vieles gut sehen läßt, anderes aber aus solcher (berechtigten) Selbstbeschränkung nicht herausstellt. Es bleibt die Frage, ob nicht auch gerade die nicht behandelten Elemente christlicher Sakramententheologie für unsere heutige Lehre und vor allem ekklesiale Lebenspraxis von entscheidender Wichtigkeit sind.

2) Auch das Buch von L. LIES will keine grundlegende und alles umfassende Sakramententheologie darbieten, wie schon der Untertitel erkennen läßt: „Eine personale Sicht“; was entsprechend gewertet sein will, um nicht unberechtigte Erwartungen zu hegen. Das Vorwort gibt die entsprechende Rechenschaft über die Absicht: „Vier große Anliegen durchziehen das vorliegende Buch: die christliche Vorstellung von Person, die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt kirchlichen Lebens, eine heutige Vorstellung von Erlösung und ein Blick auf die getrennten Kirchen der Reformation“ (11). Und näherhin: „Wir wollen aufweisen, daß alle Sakramente mutatis mutandis erst im Lichte der Eucharistie ihre theologische Tiefe zeigen. Sakramente sind auf ihre Weise Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prosphora“ (119). Und: „Person, Eucharistie und Soteriologie sind die drei Pfeiler, die unsere Sakramententheologie stüt-

zen und den heilschaffenden Umgang Gottes mit uns markieren“ (12). Was mit diesen programmatischen Sätzen angegeben ist, bestimmt sowohl die Inhalte, die sakramententheologisch reflektiert werden, wie auch den Darstellungsmodus, der freilich wegen des beabsichtigten Aufweises der eucharistisch-eulogischen Grundstruktur, für alle sieben Sakramente durchgeführt, einer gewissen Monotonie nicht entgeht.

Das erste Kap. bringt eine „Hinführung zum Sakrament“ (15–65). Faktisch handelt es sich hier um die Darstellung der anthropologischen und existentiellen Auffassungen des Autors in bezug auf den Menschen als Person, wobei ein Person-Begriff wirksam wird, wie er zwar in manchen jüngeren Entwürfen des Personalismus entwickelt worden ist, doch eigenständig gefaßt wird. Entscheidend ist, was hier „Begegnung“ genannt wird. Vor allem mit dieser Vorstellung wird Person-Werden und Person-Sein erfaßt, um so den personalen Begegnungsraum „als Grundlage aller sakramentalen Begegnung“ aufzuweisen. Das wird nicht nur anthropologisch durchgeführt, sondern auch theologisch, indem, vom Vf. selbst als wenig gewohnt herausgestellt, eine ausgesprochene Parallelisierung existentieller Fragen als Personbegründend zuerst für den Menschen, dann aber auch für Gott selbst vollzogen wird: „Wer bin ich?“, „Wer liebt mich?“, „Wer macht mich frei?“, „Wer macht mich heilig?“ sind auch Fragen Gottes selbst, die er nicht zuletzt an den Menschen richtet: „Man kann das Fragen Gottes an den Menschen zusammenfassen in das eine Bemühen Gottes, beim Menschen Raum zu finden, um dem Menschen bei sich Raum zu geben... Die Sakramente nehmen teil an der gegenseitigen Raumgabe von Gott und Mensch“ (29). Damit dürfte hier hinreichend angedeutet sein, welches Personverständnis und damit welches Verständnis menschlichen Seins und Lebens überhaupt zugrunde gelegt wird. Von ihm her bestimmen sich alle weiteren Überlegungen.

Das zweite Kap. erklärt im einzelnen, was der Vf. meint, wenn er die Eucharistie als „Sinn gestalt der Sakramente“ auffaßt (67–128), wobei vor allem die Stichwörter „Anamnese“, „Epiklese“, „Gegenwart und Koinonia“ und „Prosphora (die Eucharistie als Opfer)“ vom eucharistischen Verständnis des Autors her für ein jedes Sakrament als nicht nur aufschlußreich, sondern geradezu ausschlaggebend deklariert werden und alles weitere bestimmen.

Nachdem das dritte Kap. die „Sakramente in der Ordnung der Schöpfung“ zu sehen gibt, wieder insbesondere in den Kategorien der Begegnung und Perichorese (129–169), stellt das vierte Kap. die „Sakramente als Begegnungsräume mit dem dreifaltigen Gott zur Personwerdung des Menschen“ dar (171–227), vor allem unter der theologischen Kategorie der Sendung, wobei, wie in einem Exkurs, auch vom „sakramentalen Charakter“ gesprochen wird (209–225).

Das fünfte Kap. erklärt die (katholische Lehre von der) Siebenzahl der Sakramente, und zwar „als kirchliche Fülle des Heils“, näherhin als „Entfaltung der eucharistischen Fülle“, um nochmals „die eucharistische Sinn gestalt aller Sakramente“ zu thematisieren (229–291).

Das letzte sechste Kap. behandelt alle Sakramente unter den zuvor entfalteten, vom Grundverständnis (des Autors) der Eucharistie hergenommenen Grundaspekten „Anamnese“, „Epiklese“, „Koinonia“ und „Prosphora“ (283–365). Hier sind die zusammenfassend-charakterisierenden Titel der Einzelabschnitte sehr bezeichnend und für das Ganze aufschlußreich: „Die in die Kirche einführenden Sakramente: Taufe, Firmung, Eucharistie“ (wobei letztere offensichtlich wieder gänzlich unterbelichtet erscheint, entgegen dem Grundansatz); „Die die Kirche erhaltenden Sakramente“, womit Ehe und Priesterweihe gemeint sind, was sicher zu gewichtigem Fragen Anlaß bietet! und „Die die Kirche bewahrenden Sakramente: Buße und Krankensalbung“ (was jedenfalls im Blick auf die Krankensalbung sehr verwundert, zumal für sie ausgerechnet auf Joh 20,19–23 zurückgegriffen wird, mit der Erklärung: „In der Krankensalbung geschieht also die Gegenwart des auferstandenen Christus, der auf die Bitte der Jünger hin den Geist der Vergebung schenkt, den er aus der Auferstehung mitbringt“; 363).

In einem zweiseitigen Schlußwort antwortet der Vf. thesenartig zusammenfassend auf die Frage „Worum ging es in diesem Buch?“ mit acht kurzen Sätzen.

Einige S. Anmerkungen beenden das Werk (369–375), dem am Anfang vergleichsweise wenige Literaturhinweise entsprechen (13f, mit gerade 29 Titeln sehr unterschiedlichen Charakters).

Läßt man sich einmal einfach auf das zugrundegelegte und einigermassen entfaltete Person-Verständnis des Autors ein – ob das als „die christliche Vorstellung von Person“ (11) gelten kann, sei hier dahingestellt; jedenfalls hat es wenig gemein mit der nach wie vor üblichen Bedeutung und Verwendung des Personbegriffs in der Trinitätstheologie, Christologie und Anthropologie, zumal wenn Erlösung als „Personwerdung“ des Menschen aufgefaßt wird (vgl. das vierte Kap.; dazu auch 368) –, dann kann man sicher anerkennen, daß in den Überlegungen des Autors manche Elemente einer Sakramententheologie entfaltet und denkerisch herausgearbeitet werden, wie es so nicht immer der Fall ist. Das also, was als eigentliches Anliegen erscheint und entsprechend vorgetragen wird, ist mit Dank entgegenzunehmen, ohne daß hier näher darauf eingegangen zu werden braucht. Freilich muß zugleich auf manches hingewiesen werden, das zumindest Erstaunen erweckt. Das läßt sich deut-

lich an den thesenhaften Schlußsätzen des Autors selbst zeigen. Darin ist nicht mit einem einzigen Wort von Kreuz und Auferweckung als sakramentenbegründend die Rede, wohl aber davon, daß die Sakramente als Begegnung Gottes mit dem Menschen die Inkarnation voraussetzen, „weil der Mensch wesentlich Leib in Person ist. Christliche Sakramente gibt es daher erst ab und mit der Inkarnation“ (367). Das wird im Blick auf die Eucharistie nochmals bestätigt: „Die Schöpfungstheologie, die Inkarnationstheologie, die Ekklesiologie und schließlich alles heilsgeschichtliche Denken(!) weisen auf Gott als eine den Menschen begleitende dreipersonale Wirklichkeit“ (367). Das klingt um so erstaunlicher, als doch die Eucharistie(feier) als Grundmuster genommen wird. An deren Höhepunkt besingt die Gemeinde nicht die Inkarnation, sondern: Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit! Oder denken wir an den (oben schon einmal zitierten) Text Röm 6 und die Tauftheologie des Paulus, usw. Hier ist dringend die Frage zu stellen: Ist in diesem Buch nicht eher und allein das bedacht, was ganz allgemein von der Begegnung Gottes mit seinen Geschöpfen in Symbol- oder/und Zeichen-Geschehen zu sagen ist? Wird hier folglich nicht nur der eine Aspekt der Sakramente herausgestellt, nämlich das Personal-Kommunikative der Sakramente, den diese aber mit vielem anderen gemeinsam haben, wobei das Eigentlich-Unterscheidende, der innere Wesenskern der christlichen(!) Sakramente überhaupt nicht genannt wird? Vgl. den schon oben (zu Taborda) zitierten Passus aus dem Römerbrief oder die Betonung der Feier des Todes Christi in der Eucharistie durch Paulus (1 Kor 11). Alle Sakramente leiten doch ihr eigentliches Wesen als Heilsergebnisse von Kreuzestod und Auferweckung her und nicht von einem anderen heilstiftenden Lebensereignis Jesu Christi. Daß für sie das „vorausgesetzt“ (um einen Ausdruck des Autors zu verwenden) ist, was Inkarnation heißt, ist damit nicht geleugnet noch unterbewertet. Doch muß gerade auch bei ihr beachtet sein und bleiben (was leider nicht immer geschieht), daß der Sohn Gottes Mensch wurde im Fleisch der Sünde (Röm 8,3 u. ä.), ja daß Gott Vater ihn, „der keine Sünde kannte, zur Sünde machte, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes würden“ (2 Kor 5,21), daß also Gott in dem so gestalteten Sohn die Welt mit sich versöhnte (2 Kor 5,18ff) und genau darin die Sakramente begründete. Erlösung und damit die Sakramente sind überhaupt nicht zu begreifen, wenn nicht dieses entscheidende Moment angeführt wird, nämlich Kreuzestod und Auferweckung (mit Geistsendung) als das Heilsergebnis, das in den sakramentalen Geschehen der Kirche Christi ihre je heutige Verwirklichung finden soll und findet. Dieses Grundlegende wird in diesem Buch nicht reflektiert, wenngleich natürlich einschlußweise Kreuz, Auferstehung und Geistsendung genannt werden. Bezeichnend und erstaunlich ist in dieser Hinsicht der abschließende Satz ausgerechnet zur Erlösung: „Das von uns zugrunde gelegte Erlösungsmodell könnte man so formulieren: Trinität sagt heile Begegnung, Inkarnation sagt heilende Begegnung, Kirche sagt geheilte Begegnung, Menschsein sagt zu heilende Begegnung. Personale Begegnung mit dem dreifaltigen Gott schließt Heil, Heilung und Geheiltheit ein“ (368). So bleibt der Eindruck bestehen, daß in diesem Buch eher die eine Seite der Sakramente, nämlich deren formales Element als Weisen (unter anderen Weisen) der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch denkerisch bedacht und zum Bedenken gegeben wird. Ohne das entsprechende Verdienst damit zu schmälern, können die Desiderata nicht ungenannt bleiben, wenn dem Anliegen des Autors entsprochen werden soll, dem man ja nur zustimmen kann.

Wien

Raphael Schulte

A Monk of the Eastern Church: Serve the Lord with gladness: basic reflections on the Eucharist and the priesthood. Our Life in the Liturgy be my priest. – New York: St. Vladimir's Seminary Press 1990. 108 S., £ 5,99

Unter der anonymen Autorenbezeichnung eines „ostkirchlichen Mönchs“ verbirgt sich nach Angabe des Übersetzers des im Original französisch verfaßten Buches der 1980 verstorbene Mönchspriester und Archimandrit LEV GILLET.

Die beiden unter dem Titel „Serve the Lord with Gladness“ zusammengestellten Teile (I: Our Life in the Liturgy, 11–67 und II: Be My Priest, 71–108) bildeten zwei selbständige, französisch verfaßte Arbeiten aus den Jahren 1973 (I) und 1962 (II). Für beide Teile gilt, was der Vf. in seiner Einführung in den ersten Teil erläutert: Hier sollen keine neuen wissenschaftlichen Kommentare zur hl. Liturgie oder zu Fragen des Priestertums gegeben werden, sondern spirituelle Erschließung des Gottesdienstes und des Priestertums und der priesterlichen Rolle in der Liturgie.

Am Ablauf der hl. Liturgie orientiert bietet der Vf. im ersten Teil kurze Meditationsanregungen; im zweiten Teil folgen ähnliche Betrachtungen zu Priestertum und priesterlichem Wirken, die sich aber nicht an den (zukünftigen) Priester allein richten. Vom alleinigen Priestertum Christi her wird das ministerielle Priestertum wohl tuend entkerikalisiert und die priesterliche Würde des allgemeinen („königlichen“) Priestertums aller Getauften (bes. 73–75) auch in der liturgischen Feier hervorgehoben (etwa durch die Kommunion, 98–102). – Daß das orthodoxe Priesterbild trotz der reichen Fülle liturgischer Traditionen den Unterschied zwischen Priester und Laien weniger scharf herausstellt als manche westliche Theologie, mag den in ostkirchlicher Frömmigkeit weniger bewanderten Leser verwundern.

Die Betrachtungen zur hl. Liturgie bieten dagegen nur wenig Neues für denjenigen, der sich in der mystischen und mystagogischen Deutung der byzantinischen Liturgie auskennt. Verwiesen wird dazu auf Karl Christian Felmy: Die Deutung der göttlichen Liturgie in der russischen Theologie. Wege und Wandlungen russischer Liturgie-Auslegung. Berlin–New York 1984.

Paderborn

Michael Kunzler

Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, hg. v. Hans Bernhard Meyer / Hansjörg Auf der Maur / Balthasar Fischer / Angelus A. Häußling / Bruno Kleinheyer. Teil 7,2: Sakramentliche Feiern I/2: Meßner, Reinhard: Feiern der Umkehr und Versöhnung / Kaczynski, Reiner: Feiern der Krankensalbung. – Regensburg: Pustet 1992. 375 S., geb. DM 58,00

Das verdienstvolle Handbuch wendet sich mit gutem Grund bei der Darstellung der „sakramentlichen Feiern“ immer auch den biblischen Grundlagen und der theologiegeschichtlichen Entwicklung des jeweiligen Verständnisses der liturgischen Tradition zu. Dieser Bd enthält zunächst die Ausführungen zu den „Feiern der Umkehr und Versöhnung“ von R. MESSNER (9–257), mit einem Beitrag von ROBERT OBERFORCHER über die dem Thema entsprechenden Befunde in AT und Frühjudentum (23–48).

Um mit dem letzteren zu beginnen: OBERFORCHERS Ausführungen sind äußerst präzise und in der Auflistung der Vorstellungen und Riten sehr differenziert. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die polemische Nachrede, bei den jüdischen Sühneriten handle es sich um „Selbsterlösung“ und „Vergesetzlichung“. Seine knappe Darstellung zu Qumran müßte heute wohl etwas anders ausfallen (43 spricht er von einer „monastischen Ordnung“).

MESSNER beginnt seinen großen Anteil mit Klarstellungen. Mit großem Recht wendet er sich gegen die von älteren kath. Dogmatikern und Dogmengeschichtlern vertretene Behauptung, bei aller Entwicklung habe es sich stets um eine „Kontinuität im Wesen“ gehandelt, von M. richtig als eine bloße theol. Abstraktion bezeichnet (20).

Den von Rahner und mir verwendeten Begriff der „Exkommunikationsbuße“ für die in der patristischen Zeit dokumentierte Bußpraxis lehnt M. ab (22); er besteht darauf, daß eine eigentliche Exkommunikation als Eröffnung des Verfahrens in den Zeugnissen nicht greifbar ist. Zwar haben die Verwender des Begriffs „Exkommunikationsbuße“ im Kontext jeweils darauf hingewiesen, daß „Exkommunikation“ hier nicht im institutionellen Sinn und schon gar nicht als äußerliche Kirchenzucht, sondern als in der Kommunion-verweigerung liegende Feststellung der Selbstdistanzierung des schweren Sünders gemeint ist. Aber es wird durchaus besser, weil unmißverständlicher sein, den Begriff der „kanonischen Buße“ zu gebrauchen.

M. geht in einem etwas kurz gerafften, nicht exegetisch genau gemeinten Kap. auf die Taufe als grundlegende Versöhnung des Menschen in der Kirche ein.

Die Darstellung geht vom NT etwas schnell zu Luther über. Das dazwischenliegende Problem, die Radikalentscheidung der Einführung der Säuglingstaupe, übergeht M. dadurch, daß er – wahrscheinlich etwas unreal-idealistisch – von einer täglichen Realisierung der Taufe spricht (52).

Nach den Ausführungen über den Umgang mit Sündern nach dem NT geht M. auf frühchristliche Literatur vor Tertullian ein. Die ältere Dogmengeschichte war bemüht, Andeutungen zu extensiv auszulegen (das ist auch als Selbstkritik gemeint), immer im Gefolge einer vermeintlichen Loyalität zur ungebrochenen kirchlichen Kontinuität und Identität. Die „Stoßrichtung“ der dogmengeschichtlichen Arbeiten Rahners war darüber hinaus von der Abwehr der Vorstellungen bei J. Grotz geprägt, der die „private“ Buße bis in die Anfänge der Kirche zurückverfolgen wollte. Von derartigen Fragestellungen befreit, kann man heute M. gern zugeben, daß der Hirt des Hermas und der Clemensbrief bußrituelle Elemente nicht enthalten (65f), sich in Did 14 zwar eine kleine Bußliturgie findet (67), das kanonische Bußverfahren aber zuerst bei Tertullian eindeutig bezeugt ist (68).

Nach diesem grundlegenden Einstieg geht M. zur „Paenitentia quotidiana“ über.

Er behandelt die Sündenvergebung durch die Eucharistie (erst das Mittelalter geht von häufiger vorkommenden „Todsünden“ aus und bezieht diese in die Vergabung durch die Eucharistie nicht ein: 73) und Bußriten innerhalb der Eucharistiefeier, die Sündenvergebung durch das Wort Gottes, durch die Tagzeitenliturgie, durch die Quadregese und durch Generalabsolutionen. Es schließen sich Hinweise auf Vergabungsmöglichkeiten in mannigfachen Umständen des individuellen Lebens an.

M.s Ausführungen sind deshalb so wertvoll, weil sie akribisch zeigen, daß noch bis ins Mittelalter hinein die Möglichkeiten zu Vergabung und Versöhnung schuldig gewordener Christen sehr breit und keineswegs sakramental enggeführt gesehen wurden.

Seine Darstellung der „*Paenitentia secunda*“ beginnt M. mit einer Konfrontation verschiedener Auffassungen bezüglich der Todsünden und mit Hinweisen auf die Koexistenz verschiedener Reaktionsformen. Der selber rigoristisch gestimmte Cyprian bricht beispielsweise die Kirchengemeinschaft mit solchen, die Ehebruch milder beurteilten, nicht ab. Der Rigorismus im Bußwesen wird im 3. Jh. endgültig durchbrochen und findet sich seit dem 4. Jh. nur noch außerhalb der Großkirchen. In diesem Kontext finden sich präzise Ausführungen über das „Trias“-Problem (87f). M. legt dann die ältesten eindeutigen Zeugnisse für die Existenz des gottesdienstlich gestalteten kanonischen Bußverfahrens mit Bußerstand und Rekonziliation dar (89), im Osten mit Origenes beginnend. In etwas undeutlicher Anordnung befaßt M. sich mit der Didaskalie, der Bußersegnung und den Bußstufen, Methodios v. Olympos, westlichen Autoren des 4. und 5. Jh.s, der gottesdienstlichen Gestalt im Westen, der Häretikerrekonziliation. Sodann präsentiert er die bußliturgischen Zeugnisse im Detail:

bei den Kirchen des Ostens die der Byzantiner, Ostsyrier, Maroniten, Westsyrier, Armenier, Kopten und Äthiopier; im Hinblick auf die Kirche des Westens weist er auf den Beginn der Inanspruchnahme der „Schlüsselgewalt“, die römisch-primatiale Interpretation von Mt 16,18f erstmals bei Leo I., hin, um dann auf den Verfall der öffentlichen Buße, die karolingische Reform und die liturgische Ordnung der öffentlichen Buße einzugehen (letzteres sehr detailliert; in Münster z. B. noch bis 1666 feststellbar: 129 Anm. 153). – Vielleicht hätte, da die Variabilität kirchlich-liturgischer Bußmöglichkeiten ohnehin bekannt ist, diese Präsentation historischer Materialien etwas knapper ausfallen können, die eigentlich bußliturgischen Zeugnisse natürlich ausgenommen.

Nach diesem Hauptteil über die kanonische Buße geht M. nun auf die Beichte als neue Grundform ein, sehr nützlich historisch fundiert durch Hinweise auf die Entwicklung der Geistlichen Führung und des Mönchtums in der byzantinischen und lateinischen Kirche. Eingehend handelt M. von dieser Bußgestalt im byzantinischen Ritus und in anderen Riten des Ostens. Danach wendet er sich dem Westen mit seinen Bußbüchern und mit einer sehr guten Auflistung der Faktoren des Umbruchs (161f) zu. Wichtiges präsentiert er zu der bis ins 14. Jh. bezeugten Mitwirkung der Diakone entweder bei der Entgegennahme der Beichte oder bei der Rekonziliation (170).

Darauf folgt die Übersicht über die theol. Interpretation des Bußsakraments in der Scholastik mit den entscheidenden Beiträgen von Thomas und Duns Scotus und einem Exkurs zur mittelalterlichen Laienbeichte. M. bringt Trient (auch mit durchaus kritischen Worten: 182) und das *Rituale Romanum* von 1614 zur Sprache. Er geht auf den Rigorismus im Jansenismus und in der Aufklärungszeit und dann in einer Skizze auf den theol. Neuanfang im 20. Jh. ein (185f). – Hier hätte die Konzeption der *pax cum Ecclesia* als *res et sacramentum* problematisiert werden können, wenn auch nicht im Sinn des die Besinnung darauf ablehnenden und die individualistische Sicht favorisierenden *Opus Dei* (P. López-González, *Penitencia y reconciliación* [vgl. ThRv 88, 1992, Sp. 202–203], von M. nicht herangezogen).

Des weiteren befaßt sich M. mit Beichte und Kirchenzucht in den Kirchen der Reformation (unter Übergehung der CA), mit der luth. und reformierten Tradition.

Der nächste Hauptteil ist der Erneuerung des Bußsakraments nach dem II. Vatikanum gewidmet. Die Intentionen des Konzils und der Reformgruppen werden vorgestellt: Verdeutlichung des ekklesialen Bezugs, Reform der Absolutionsformel und Klärung der Frage der Generalabsolutionen.

M. schildert die Diskussion um die Bußfeiern (wie er in Anpassung an einen allg. Sprachgebrauch ungenau sagt), analysiert die *Normae pastorales* von 1972 mit der Feststellung, wie eng die Grenzen damit für eine wirklich liturgische Gestaltung des Bußsakraments gezogen sind (214f), desgleichen den *Ordo Paenitentiae* von 1973. Hier stellt er präzise und sachlich fest, wie sich nach einem „breiteren“, biblisch fundierten Ansatz ein evidenten Bruch im Text in Richtung einer nur noch scholastischen Auffassung findet (218); ähn-

lich sind jüngste, in die bloß deklarativ-scholastische Richtung weisende Äußerungen zu werten (219, 223). – Hier wäre nun der sog. Katechismus der kath. Kirche mit einzubeziehen. M. konstatiert: Die Reform der Bußriten ist nicht erreicht (226). Die ganz neue liturgische Form der „Bußfeiern“ wird im Kontext der amtlichen Ausgabe vorgestellt (227).

Den Abschluß des großen Beitrags M.s bilden Hinweise zur heutigen Problematik und Frage bezüglich der zukünftigen Praxis von Buße und Versöhnung. Die von M. zusammengetragenen acht Beobachtungen wollen und können nicht erschöpfend sein, bieten aber vielfältige Anregung zur Besinnung und zur nüchternen Beurteilung der Situation des Bußsakraments und darüber hinaus heutiger Schwierigkeiten gegenüber der kirchlichen Rede von Buße:

1) Historische Besinnung über die große Vielfalt der Versöhnungsformen gegenüber dem „nachtridentinisch-gegenreformatorischen Monopol des Bußsakraments“. 2) Sakramente sind gottesdienstliche Handlungen. Hier findet sich eine kurze, m. E. ebenso weitreichende wie mutige Forderung M.s: „Verzicht auf die Abgrenzung eines ‚Bußsakraments‘“ (232). Der Gedanke verdient große Beachtung bei all denen, für die restaurative Tendenzen und Rückkehr(!) zu einer Volksfrömmigkeit indiskutabel sind. 3) Analyse der Überforderung der bisherigen Beichte. 4) Zwei Grundsituationen des getauften Sünders: einmal das Angewiesensein auf tägliche Vergabung, zum andern der Grenzfall der „Todsünde“. Hier erscheint M.s Rede vom „Gegenüber“ der Gemeinde zum Sünder als unglücklich, als Rückfall in Rahners Repristination der *pax cum Ecclesia* (234f). Wo bleibt die Konzeption der Gemeinde als Solidargemeinschaft in gemeinsamem Versagen? 5) Die Problematik der „Todsünde“ und die Erkenntnis ihrer Seltenheit. 6) Die Problematik einer Kirchenzucht. 7) Der Wandel im Verständnis von Kirche und die Notwendigkeit einer Erwachseneninitiation. – Hier wäre die vielbeachtete Diss. von Franz Tebartz-van Elst zum Katechumenat nachzutragen, die erst nach diesem Handbuch im Druck erschien (Vgl. ThRv 91, 1995, Sp. 163–167). 8) Möglichkeit einer gestuften Feier der Versöhnung.

Werden von den Liturgiewissenschaftlern als den primären Adressaten dieses Handbuchs M.s acht Beobachtungen ernst genommen, dann dürfte die Gefahr gebannt sein, anachronistische Überlegungen zu einer historisierenden „Reform“ des Bußsakraments fortzuspinnen.

Knapper gehalten, aber höchst inhaltsreich sind die Ausführungen von R. KACZYNSKI zur „Feier der Krankensalbung“ (241–243). Bei der Erörterung der verschiedenen Namen dieses Sakraments fällt auf, daß J. Feiners Vorschlag (in MySal V, 494–500) „Sakrament des Salbungsgebets“ nicht mehr erwähnt wird.

K. bespricht zunächst knapp und präzise Krankheit und Sorge um die Kranken in der Schrift. Die historischen Darlegungen erstrecken sich vor allem auf die lat. Kirche, da die Geschichte dieses Sakraments in den östlichen Kirchen noch kaum erforscht ist (258). Der Sachlage entsprechend analysiert K. zunächst die Ölweihgebete sowie den berühmten Brief Innozenz' I. von 416. Nach einer vorzüglichen Zusammenfassung des Befunds geht er zu einem Überblick über die Zeit von der karolingischen Reform bis zum Tridentinum über, unter Einschluß der liturgischen Ordnungen und der pastoral- und dogmengeschichtlichen Entwicklung. Es folgt die Zeit vom Tridentinum zum II. Vatikanum (298–302). Die Reformarbeit wird geschildert. K. stellt danach die heutige Feier in der römischen Kirche dar. Er äußert sich positiv zur Betrauung von Diakonen mit der Krankensalbung (314f). Thematisch folgen die Kirchen des Ostens sowie die Wiederentdeckung der Krankensalbung in den Kirchen der Reformation und den Freikirchen (wiederum mit sehr wertvollen Informationen). Bei den pastoral-liturgischen Aspekten geht K. auf die Krankenseelsorge, Heilungsgottesdienste und die notwendige Entfernung von der Auffassung als „Todesweihe“ ein. Hier kommen die heutigen Probleme dieses „kleinen“ Sakraments vielleicht etwas zu kurz.

In sehr vielen Gesprächen ist dem Rezensenten auf die Frage, warum ein glaubender, um Vergabung Gottes bittender und die Eucharistie oft empfangender Christ auch noch um die Krankensalbung bitten solle, immer nur der Hinweis auf das rein historisch erklärbare Vorhandensein der Krankensalbung begegnet. Zwei Versuche in Predigtbüchern, die Ölsalbung durch Hinweise auf Motorenöl und auf das Öl in Kosmetika zu aktualisieren, haben den Rezensenten jedenfalls nicht überzeugt. Gleichwohl verdienen K.s Ausführungen auch in der Praxis jede Beachtung.

Der Bd bedarf keiner weiteren Empfehlung mehr.

Münster

Herbert Vorgrimler

Kwame Owusu, Vincent: *The Roman Funeral Liturgy: History, Celebration and Theology* (Veröffentlichungen des Missions-Priesterseminars St. Augustin bei Bonn, 41), Nettetal 1993, XVIII, 235 S., kart. DM 35,00

Bei der hier angezeigten Studie handelt es sich um eine von Anscar Chupungco OSB betreute, dem Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant'Anselmo in Rom vorgelegte Diss.

Nach einer kurzen Einleitung stellt der Vf. in einem ersten Kap. „Die ältesten erhaltenen Formulare der römischen Begräbnisliturgie“ (8–23) und in einem zweiten „Die rituelle und theologische Entwicklung der römischen Begräbnisliturgie“ (24–48) vom 7. bis zum 20. Jh. vor und kommentiert sie. Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen den hier besprochenen mittelalterlichen und neuzeitlichen Formularen:

Die mittelalterlichen liturgischen Quellen enthalten Ordnungen, die den damals noch zusammenhängenden Gottesdienst vom Sterbebett bis zum Grab regelten. Es handelt sich also um einen „Sterbe- und Begräbnisgottesdienst“, worauf manche Quellen insofern Rücksicht nehmen, als sie die ganze Feier überschreiben „Incipit de Migratione Animae“ (Codex Phillips 1667) oder „Ordo ad Commendationem Animae“ (Sakramentar von Rheinau).

Eine von der Sterbeliturgie getrennte Begräbnisliturgie findet sich in den hier vorgestellten Quellen erst im *Rituale Romanum* von 1614, wobei das gleiche Buch freilich auch die Sterbeliturgie (Wegzehrung und Sterbegebete) enthält, während heute Sterbeliturgie und Begräbnisliturgie durch zwei gesonderte Bücher geordnet werden.

Da der Vf. sich auch bei den mittelalterlichen Formularen auf das konzentriert, was sich in der Zeit vom Eintritt des Todes bis zur Bestattung ereignet, ist der Titel der Untersuchung gerechtfertigt.

Im dritten und vierten Kap. legt der Vf. eine sorgfältige Analyse der liturgischen Elemente der römischen Begräbnisliturgie vor, zunächst für den im Sterbehaus zu vollziehenden ersten Teil – Gesänge und Gebete nach dem Eintritt des Todes, Waschen und Bekleiden des Leichnams, Verlassen des Hauses mit dem Leichnam (49–96) –, dann für den in der Kirche und auf dem Friedhof zu begehenden zweiten: Prozession zur Kirche, Gottesdienst in der Kirche, Prozession zum Grab, Bestattung (97–164). Nur auf einige Ergebnisse sei aufmerksam gemacht:

Der Vf. weist u. a. nach, daß trotz der im Altertum bereits bezeugten Meßfeier für Verstorbene gemäß den frühesten Dokumenten der römischen Liturgie die Feier der Eucharistie im Rahmen des Begräbnisgottesdienstes nicht allgemein üblich gewesen zu sein scheint; erst seit dem 13. Jh. bestattete man niemanden mehr ohne die Feier der Messe (121–125). Er weist ferner darauf hin, daß die später als sehr bedeutsam angesehene Prozession von der Kirche zum Grab in einem der ältesten Formulare vermutlich deshalb nicht enthalten ist, weil die Bestattung in der Kirche selbst oder am Friedhof nächst der Kirche stattfand und der Leichnam nur für sehr kurze Zeit in die Kirche gebracht wurde (137–148). Hinsichtlich des Gesangs des „Benedictus“ spricht sich der Vf. dafür aus, daß es sich um den letzten Rest der im 14. Jh. geübten Praxis handelt, nach der Messe die Laudes zu singen.

Die ausführliche Analyse der liturgischen Texte und der rituellen Elemente der Begräbnisliturgie nimmt der Vf. deshalb vor, weil er im abschließenden fünften Kap. seiner Untersuchung gemäß dem altkirchlichen Axiom „legem credendi lex statuat supplicandi“ Elemente für „eine Theologie der römischen Begräbnisliturgie“ erheben will (165–205). Dies gelingt ihm auch in überzeugender Weise. Nur das Wichtigste sei stichwortartig angeführt:

In der römischen Begräbnisliturgie wird Gott als Gott der Lebenden gesehen; das Paschamysterium steht heute wieder wie im 7. Jh. im Mittelpunkt; der Tod wird als ein Aufgenommen-Werden durch Christus verstanden; die Begräbnisliturgie spricht nicht von der Unsterblichkeit der Seele, sondern von der Auferstehung des Leibes; eine Reihe von Antiphonen wird dem Toten in den Mund gelegt, wodurch dessen Glaube an die Auferstehung zum Ausdruck gebracht werden soll; der Tod wird als Ereignis im Leben nicht nur des einzelnen, sondern auch der Gemeinde gesehen; textliche und rituelle Parallelen zwischen der Begräbnisliturgie und der Liturgie der christlichen Initiation lassen den Tod als Vollendung der Initiation erkennen. In diesem Zusammenhang wird verständlich, warum für die frühmittelalterliche Kirche das dem Sterbenden zu reichende Viaticum wichtiger war als die Feier der Eucharistie für den Verstorbenen. Da Christus den Tod besiegt hat, wird der Tod des Christen als Übergang in die eschatologische Vollendung gesehen, deren Unterpfand die Eucharistie ist.

Mit einigen seelsorglichen Überlegungen schließt der Vf. seine interessante Untersuchung ab.

Höchst ärgerlich sind einige redaktionelle Schwächen des Buches, die ein Arbeiten mit diesem erschweren und seinen Wert erheblich mindern:

Die Anmerkungen stehen bei Kap. 1, 2 und 5 jeweils am Ende, bei den umfangreicheren Kap. 3 und 4 müssen sie umständlich gesucht werden, weil sie jeweils nach längeren Abschnitten innerhalb des Kap. versteckt sind. Das Buch wird eingeleitet durch ein Abkürzungsverzeichnis, das lediglich die Siglen auflöst, aber keine weiteren Informationen (Jahr, Quelle) bietet. Es wird abgeschlossen durch das nach den Hg.-Namen (!) alphabetisch geordnete Quellen- und das Literaturverzeichnis. Ein für eine solche Arbeit unerläßliches Register (Initien, Schriftstellen, Namen, Sachen) fehlt.

Will der Leser beispielsweise wissen, was BRES bedeutet, so stellt er im Abkürzungsverzeichnis fest, daß es den „Ordo de Brescia“ meint. Im Quellenverzeichnis, das er von Anfang bis zum Ende durchgehen muß, da es ja nach den Hg.-Namen geordnet ist, findet er dazu keine Angaben. Er muß die an elf Stellen im Buch verteilten Anmerkungen durchsehen und stößt schließlich auf S. 68 in Anm. 21 auf die gesuchte Quelle, deren Angaben freilich keinen Aufschluß über das Jahr der Entstehung des Ordo geben. Noch schwieriger ist es, wenn die Abkürzung gar nicht im Abkürzungsverzeichnis steht, wie dies bei DEN der Fall ist.

Schade in Anbetracht des sonst so hilfreichen Werkes!

München

Reiner Kaczynski

Ignatzi, Hans-Joachim: Die Liturgie des Begräbnisses in der katholischen Aufklärung. Eine Untersuchung von Reformentwürfen im südlichen deutschen Sprachgebiet. – Münster: Aschendorff 1994. XL, 353 S. (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 75), kart. DM 98,00

Die hier zu besprechende Monographie setzt eine Reihe von Untersuchungen zur Liturgiereform der katholischen Aufklärung fort, die seit dem II. Vatikanischen Konzil zunehmende Aufmerksamkeit in der liturgiewissenschaftlichen Forschung findet. Dabei lag das Forschungsinteresse zunächst stärker bei einzelnen Persönlichkeiten dieser Zeitepoche, z. B. I. H. von Wessenberg, V. A. Winter, J. M. Sailer, B. M. Werkmeister. Inzwischen hat es sich vorwiegend auf die Reformentwürfe selbst und auf die zu ihrem Kontext gehörigen diözesanen Gesang- und Gebetbücher verlagert (z. B. Probst, Kindertaufe 1980; Kohlschein, Reformentwürfe 1989; Kranemann, Krankensalbung 1990; Kohlschein/Küppers, Gesang- und Gebetbücher 1993; Keller, Eheschließung 1995). Denn nicht nur die gottesdienstliche Theorie der Aufklärungsliturgiker interessiert, sondern auch ihre Ausführung in der Praxis (soweit sich diese aus gedruckten oder handgeschriebenen Büchern allein erfassen läßt). Dieses Interesse wird besonders davon genährt, daß in der Geschichte des christlichen Abendlandes Gottesdienst zum ersten Mal grundsätzlich in Frage gestellt wurde, ein Faktum, das sich seitdem noch verstärkt hat.

I. gibt zunächst eine Übersicht über die stattliche Zahl der Quellen für seine Untersuchung, die von handschriftlichen Einzelentwürfen über gedruckte private Ritualien bis hin zu Diözesanritualien reichen. Für die Begräbnisliturgie erweisen sich aber auch die Gebet- und Gesangbücher dieser Epoche als einschlägig. Den Quellen schließt sich die Primär- und Sekundärliteratur an (IX–XL).

Der erste Teil der Untersuchung (1–43) bestimmt Gegenstand und Vorgehensweise, gibt ein Resümee der jüngeren Arbeiten über die Aufklärung sowie über die bisherige Berücksichtigung der Begräbnisliturgie und beschreibt die Quellen.

Um „Voraussetzungen und Hintergründe der Begräbnisreform in der katholischen Aufklärung“ geht es im zweiten Teil (44–74). Hier wird die Liturgiereform als ein wesentliches Element der katholischen Aufklärung herausgestellt sowie das Verhältnis der Aufklärung zum Tod und Bestattungswesen kurz skizziert, wie es sich in staatlichen Trauerverordnungen und diözesanen Gottesdienstordnungen der Zeit darstellt.

Im dritten Teil (75–108) vergleicht I. die Begräbnisliturgie des *Rituale Romanum*, das Erwachsenen- wie das Kinderbegräbnis, mit den Begräbnisformen derjenigen Diözesanritualien, die den Ausgangspunkt für die aufklärerischen Begräbnisriten darstellen. Er konstatiert Übereinstimmung bezüglich des Gesamtaufbaus mit den drei Stationen Trauerhaus, Kirche, Friedhof. Die Unterschiede bestehen vornehmlich in Ergänzungen aus älterem regionalen Brauchtum (96). Ein ganz ähnliches Ergebnis formuliert I. für das Kinderbegräbnis. Hier kennt die deutschsprachige Tradition allerdings auch eine Begräbnismesse, die nach dem *Rituale Romanum* nicht vorgesehen war.

Den Höhepunkt erreicht die Untersuchung mit dem vierten Teil (109–291), in dem „die Begräbnisliturgie in den nichtamtlichen Ritualien und Einzelentwürfen der Aufklärung“ Element für Element minutiös dargestellt wird. I. tut dies anhand von sechzehn von insgesamt dreiundfünfzig Reformentwürfen für das Erwachsenenbegräbnis (112f) und dreizehn aus insgesamt dreizehn Reformentwürfen für das Kinderbegräbnis. Er begründet die Notwendigkeit der Auswahl mit dem Argument, dadurch „die aufklärungsliturgischen Eigenheiten zu verdeutlichen“ (112). Um einen originalen Eindruck von den neuen Textschöpfungen zu vermitteln, zitiert I. viele Texte vollständig.

Die Auswertung der Untersuchung wird im fünften Teil (292–322) vorgenommen. Charakteristische Züge der Reform seien Kontinuität in der Grundstruktur der Begräbnisriten, Konzentration auf das Wesentliche, Streben nach Verständlichkeit der Liturgie durch Verwendung der Muttersprache und ein besseres Erschließen der Zeichenhandlungen durch neue oder andere Begleitworte, eine stärkere Berücksichtigung des einzelnen Verstorbenen, ein häufiger Bezug auf die Hinterbliebenen, das Streben nach größerer Einheit zwischen Priester und Gemeinde und ökumenischer Offenheit. An neuen theologischen Akzenten in den Riten nennt I. die Liturgie als Ausdruck der Trauer, des Trostes und der Hoffnung; das Wort Hölle komme nicht vor. Die Texte seien stärker österlich geprägt, enthielten viele

ethische Aufrufe und verpflichteten die Trauergemeinde zu pastoralen Aufgaben.

Die Studie schließt mit einem Blick auf die Nachwirkungen der aufklärerischen Begräbnisreform, unter denen auch „Reformvorschläge in späteren Diözesanritualien“ und ein „Ausblick auf das Zweite Vatikanische Konzil“ behandelt werden. Getrennte Register für die vorkommenden Schriftstellen, Personen, Formeln und Initien sowie Sachen bieten eine wertvolle Hilfe zur Auswertung der Studie.

Die Monographie von I. erweist sich als ein wertvoller Beitrag zur weiteren Erhellung der liturgischen Reformen der katholischen Aufklärung. Sie zeigt, daß die Reformen nicht auf die Sakramente beschränkt waren, sondern die ganze Liturgie auf den Prüfstand der kritischen Vernunft gestellt, d. h. auf ihre Zweckmäßigkeit für die Belehrung und Erbauung des Volkes untersucht wurde. Wichtige in den bisherigen Forschungen erhobene Reformprinzipien wie Einführung der Muttersprache, größere Gemeindebeteiligung, Wahrung der traditionellen (regionalen) Zeichenhandlungen, Erneuerung der Texte, stärkere biblische Fundierung finden in der Untersuchung von I. Bestätigung. Deutlicher als in bisherigen Forschungen wird die Berücksichtigung der konkreten Situation (des Verstorbenen, der Hinterbliebenen, der Gemeinde) in den Texten der Liturgie als wichtiges Gestaltungsprinzip erhoben.

Die verdienstvolle Studie von I. wirft aber auch einige methodische Fragen auf. Diese beziehen sich primär auf die von I. mehrfach praktizierte Auswahl von Quellen. Das beginnt im Untertitel, der das Untersuchungsgebiet auf das südliche deutsche Sprachgebiet beschränkt. Was geschah damals im nördlichen deutschen Sprachgebiet? Eine Reflexion über die Notwendigkeit einer geographischen Einschränkung wäre angebracht. Ähnlich steht es um die staatlichen Verordnungen zum Begräbnis. Sind die Württemberger Ordnung von 1784 und die Würzburger von 1805 repräsentativ für alle? Ist deren Zahl so groß, daß sie nicht gesichtet werden konnten? Es sind doch wichtige Zeitumstände, die für die Veränderung der Begräbniskultur in der Aufklärung große Bedeutung haben. Eine weitere Frage bezieht sich auf die Auswahl „repräsentativer Riten“, die aber offensichtlich nicht ausreicht, da weitere Entwürfe herangezogen werden. Lassen sich 53 Entwürfe für das Erwachsenenbegräbnis und 63 für das Kinderbegräbnis nicht überblicken und auswerten? Natürlich kann man durch Auswahl die typisch aufklärerischen Elemente der Reformriten besser herausarbeiten. Wenig zum Tragen kommt dabei die verschiedene Intensität des aufklärerischen Einflusses bei einzelnen Autoren oder Diözesanritualien. Letztere haben nicht nur ihre Bedeutung als Ausgangspunkt der Reformen, sondern auch als der Bereich, in dem aufklärerische Liturgiereform kirchenamtlichen Ausdruck und Bestätigung gefunden hat. Ob deren kursorische Behandlung (vgl. 316–318) unter „Auswertung“ ihrer Bedeutung gerecht wird, scheint dem Rez. fraglich. Daß dabei das von Balth. Fischer schon vor geraumer Zeit vorgestellte Erländer Rituale von 1800 fehlt, dessen Texte auch ganz in deutscher Sprache gehalten sind, liegt wohl an der Einschränkung auf das südliche Sprachgebiet; allerdings zählen Fulda und Trier doch auch nicht dazu.

Noch eine Anmerkung sei gestattet, die sich nicht nur auf diese Untersuchung bezieht. In dieser Studie wird das Bemühen der Aufklärung fast nur positiv gesehen und häufig mit dem Adjektiv kreativ gewürdigt. Während die Aufklärung früher in Bausch und Bogen verdammt wurde, was eindeutig falsch ist, scheint heute eher die Gefahr einer zu unkritischen Betrachtungsweise heraufzuziehen. Ist jede Ausdrucksgestalt der Liturgie gleich-gültig, wenn sie nur der Zeitkultur entspricht? In der Studie wird in einer Anmerkung (S. 204 Anm. 432) am Rande gesagt, daß das 19. Jh. in seinen Trauerbekundungen von heutigen Psychologen als hysterisch bewertet werde. Warum wird nirgendwo gefragt, wie es damit in den Texten der katholischen Aufklärung steht? Es wäre nach Meinung des Rez. nicht schwer, Beispiele dafür in der Studie zu finden. Auch müßten die schlechte sprachliche Qualität mancher Texte sowie ihre moralische Überfrachtung als Negativa deutlicher herausgestellt werden. Trotz einer etwas zu positiven Sicht der Reformergebnisse leistet diese Studie einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der katholischen Aufklärungsliturgie und der Prämissen, auf denen sie beruht.

Vallendar

Manfred Probst

Dahl-Keller, Ulrike Marga: Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung. – Berlin: Duncker & Humblot 1994. 231 S. (Staatskirchenrechtliche Abhandlungen 23), kart. DM 98,00

Die vorliegende, 1992 von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fak. der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Univ. Bonn angenommene Diss. stößt auf ein aktuelles Interesse, da 1994 die Errichtungsverträge für die Bistümer Görlitz, Erfurt und Magdeburg sowie für das Erzbistum Hamburg abgeschlossen wurden, in denen über die Frage des staatlichen Treueids der Bischöfe verhandelt werden mußte. Während alle beteiligten Länder auf die Ableistung des Treueids verzichteten, hat nur das Land Sachsen-Anhalt (nicht aber die auch beteiligten Länder Brandenburg und Freistaat Sachsen) am Treueid hinsichtlich des Bischofs von Erfurt festgehalten. Der in Art. 16 des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 20. Juli 1933 vorgesehene bischöfliche Treueid lautet:

„Vor Gott und auf die heiligen Evangelien schwöre und verspreche ich, so wie es einem Bischof geziemt, dem Deutschen Reich und dem Lande ... Treue. Ich schwöre und verspreche, die verfassungsmäßig gebildete Regierung zu achten und von meinem Klerus achten zu lassen. In der pflichtmäßigen Sorge um das Wohl und das Interesse des deutschen Staatswesens werde ich in Ausübung des mir übertragenen geistlichen Amtes jeden Schaden zu verhüten trachten, der es bedrohen könnte.“

D. legt im ersten Teil „die gegenwärtige staatskirchenrechtliche Grundproblematik und die geschichtliche Entwicklung des bischöflichen Treueids“ dar.

Während Staatsbeamte (Staatsoberhaupt, Ministerpräsident, Minister, Beamte, Richter; vgl. auch Fahneneid) sich mit ihrem politischen Diensteid ausschließlich dem Staat gegenüber zu Loyalität, Treue und gewissenhafter Erfüllung ihrer Amts- und Dienstpflichten verpflichten, stellt der Treueid gegenüber dem Staat die Diözesanbischöfe in eine doppelte Loyalitätspflicht; denn primär ist das Bischofsamt ein kirchliches Amt mit einer Loyalitätspflicht gegenüber der Kirche und dem Papst, die durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses und des Treu- und Dienstesides gem. c. 833 n. 3 zum Ausdruck kommt (vgl. dazu Heribert Schmitz in AKathKR 157, 1988, 353–429, bes. 378ff). Letzterer hat seine Wurzeln bei P. Gregor d. Gr. und fand Eingang in seine Dekretalsammlung (c. 4 X 2,24). Vf.in legt dar, daß der „staatliche Treueid“ die Bischöfe zwingen wollte, den staatlichen Loyalitätsobliegenheiten im Konfliktfall Vorrang vor den kirchlichen Treuepflichten zu geben. D. legt das Eidesverständnis der katholischen und evangelischen Kirche dar, den religiösen und weltlichen Eid, die Rechtsprechung des BVfG zu Eidesverständnis und -pflicht sowie die Sonderstellung des bischöflichen Treueids.

Im ältesten päpstlichen Kanzlei- und Formularbuch, dem sog. Liber diurnus Romanorum Pontificum, dessen älteste Teile auf P. Gregor d. Gr. zurückgehen, findet sich beim Obödienzeid, den ein Bischof dem Papst zu leisten hat, auch eine Treueverpflichtung gegenüber dem Herrscher (Kaiser v. Byzanz, König der Langobarden). Bischöfliche Eide unmittelbar gegenüber weltlichen Herrschern weist D. in merowingischer und karolingischer Zeit nach, worin auch schon früh auf das geistliche Amt beschränkende Formeln auftauchen. Die im Wormser Konkordat von 1122 gefundene Differenzierung der Übertragung weltlicher und geistlicher Aufgaben an die Bischöfe mit entsprechenden eidlichen Obödienzpflichten hat im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation (und darüber hinaus) bis zur Säkularisation 1803 gegolten.

Im zweiten Teil untersucht D. „Historische Erscheinungsformen des bischöflichen Treueids gegenüber dem Staat“.

Vf.in behandelt den englischen Suprematseid, den bischöflichen Treueid in der Habsburger Monarchie, in Frankreich, in Bayern, in Preußen und in den übrigen deutschen Ländern: eine spannende, kenntnisreiche, detaillierte Darlegung dieses Rechtsinstituts im Geschick der jeweiligen Staat-Kirche-Beziehungen.

Im dritten Teil untersucht D. die „Bestimmungen über den bischöflichen Treueid in den außerdeutschen älteren und gegenwärtigen Konkordaten“.

D. kommt zu dem Ergebnis, daß zwar die Konkordate die Verpflichtung zum bischöflichen Treueid enthalten, daß es aber dem beherrschenden Bemühen der vatikanischen Politik seit P. Pius XI. gelungen ist, „daß in der Gegenwart in keinem ausländischen Konkordat mehr eine Verpflichtung zur Leistung eines bischöflichen staatlichen Treueids enthalten ist“ (148) und daß lediglich die (Erz-)Bischöfe der Republik Haiti und der Bischof von Basel konkordatsrechtlich verpflichtet sind, „dem Staat gegenüber ein säkularisiertes, d. h. ohne Anrufung Gottes zu leistendes Treueversprechen abzugeben“ (148). Insofern steht der bischöfliche Treueid des Reichskonkordats singulär da.

Im vierten Teil untersucht D. den „bischöflichen Treueid im Reichskonkordat vom 20. 7. 1933“.

Während in den Länderkonkordaten mit Bayern (1924), Preußen (1929) und Baden (1932) ein bischöflicher Treueid nicht vorgesehen und auch nicht verhandelt worden war, enthält das Reichskonkordat in Art. 16 einen Treueid, der sich textlich eng an das Italienische Konkordat (Art. 20) von 1929 anlehnt, der aber auch schon in den Reichskonkordatsentwürfen von 1922 enthalten und von der Fuldaer Bischofskonferenz nicht beanstandet worden

war. Das Interesse Hitlers an „politischer Klausel“ und bischöflichem Treueid würdigt Vf.in den Zusammenhang mit der Entpolitisierung des Klerus (Art. 32) und der Beschränkung des staatlichen Schutzes auf die katholischen Organisationen und Verbände, die ausschließlich religiösen, rein kulturellen und karitativen Zwecken dienen (Art. 31), als ein Herausdrängen der Kirche aus der Verantwortung für das politische Gemeinwesen und die Verpflichtung der Bischöfe auf die Staatsgesetze und letztlich auf den nationalsozialistischen Weltanschauungsstaat.

D. untersucht die Fortgeltung des Reichskonkordats nach 1945 und beantwortet die Frage mit der Entscheidung des BVerfG von 1957; leider unterläßt sie eine detailliertere Untersuchung der (Fort-)Geltung des Reichskonkordats in den neuen Bundesländern nach Beitritt der DDR zur Bundesrepublik 1990. In der staatspolitischen Praxis der Bundesländer wurde seit 1945 der bischöfliche Treueid stets abgelegt (lediglich das Land Hessen erkannte die Fortgeltung des Reichskonkordats nicht an), während die DDR nach anfänglichem Schwanken die Fortgeltung der Konkordate bestritt und der Heilige Stuhl sich daraufhin mit einer Anzeige des Ernannenen dem Staat gegenüber aus Höflichkeitsgründen beschränkte (auf S. 181f fehlt in der Aufzählung, daß der Erzbischof von Paderborn den Eid gegenüber den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Hessen und der Bischof von Münster gegenüber den Ministerpräsidenten von Nordrhein-Westfalen und Niedersachsen abzu legen hat). Vf.in erörtert die Frage, daß vor Amtsantritt des Bischofs der Treueid heute vor dem/den Ministerpräsidenten des Landes bzw. der Länder seines Bistums abgelegt werden muß, der Bundespräsident indes nur hilfsweise in Frage kommt und daß sich heute die Eidesformel „Deutschland und dem Land . . .“ durchgesetzt hat.

Zutreffend stellt Vf.in nach Darstellung der unterschiedlichen Positionen die verfassungsmäßige Unbedenklichkeit des bischöflichen Treueids und die Nützlichkeit zu Aussagen über das kooperative Verhältnis von Staat und Kirche bei grundsätzlicher Trennung anläßlich der Eidesleistung heraus („symbolträchtige Handlung“). Das zeigt auch die Geschichte: Bischof Clemens August Graf von Galen legte als erster Bischof in Deutschland am 19. Oktober 1933 den Treueid vor dem preußischen Ministerpräsidenten Hermann Göring ab; auf diesen seinen Treueid, Schaden vom deutschen Volk abzuwenden, hat von Galen sich mehrfach öffentlich berufen.

Andererseits sieht D. im Blick auf die Weltlage im staatlichen Treueid der Bischöfe ein „aussterbendes Rechtsinstitut“ und beurteilt ihn „angesichts der verfassungsrechtlich verbürgten Unabhängigkeit der Kirchen (als) einen Anachronismus“ (202). Angesichts der geänderten Verfassungswirklichkeit in der Bundesrepublik (Kooperation zwischen Staat und Kirche bei grundsätzlicher Trennung) sei er in der Gegenwart nicht mehr zeitgemäß und angemessen. D. schließt: „Ein gutes und harmonisches Verhältnis zwischen Staat und Kirche hat das Rechtsinstitut des bischöflichen Treueids nicht zur Voraussetzung“ (205).

Die Diss. bietet eine sehr lesenswerte, ausgewogene und zutreffende Untersuchung über das Rechtsinstitut des staatlichen Treueids der Bischöfe in Geschichte und Gegenwart in der Welt und besonders in Deutschland. Die neuen Bistumserrichtungsverträge in Deutschland spiegeln den von D. aufgezeigten Beurteilungsrahmen.

Aachen

Heinz Mussinghoff

van der Helm, Ad: *Un Clergé Parallèle? Étude socio-juridique de l'activité des laïcs dans l'église catholique en France et aux Pays-Bas.* – Straßburg: CERDIP-PUBLICATIONS 1993

Der Vf. geht an die Probleme der Laien im kirchlichen Verkündigungsdienst in Frankreich und in den Niederlanden soziologisch und juristisch heran. Er schildert zunächst den Umbruch durch das Konzil, den nachkonziliaren Enthusiasmus und die Enttäuschung, als Paul VI. das niederländische Pastoralkonzil beendete, bevor es sich zur Rolle der Laien im einzelnen äußern konnte.

Ausführlich beschreibt der Vf. seine Recherchen und legt damit die methodischen Grundlagen seiner Arbeit offen. Er führte in Frankreich und in den Niederlanden eingehende Befragungen durch, die weitgehende Rückschlüsse zulassen, allerdings keine sicheren statistischen Unterlagen geben können. Die Ausgangslage ist in den Niederlanden wesentlich anders als in Frankreich. In beiden Ländern gilt das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat. In den Niederlanden konkurrieren jedoch sehr viele Religionsgemeinschaften, zwischen denen die Gleichheit zu wahren ist, während in Frankreich, wo die Bevölkerung im wesentlichen katholisch ist, eine ursprünglich kirchenfeindliche, heute positiver gewendete Trennung von Kirche und Staat herrscht.

In den Niederlanden ist die Neigung, pastorale Dienste an Laien zu übertragen, deutlich größer als in Frankreich. Die niederländische Kirche beschäftigt auch eine erhebliche Zahl laizierter Priester. Eine geordnete akademische Ausbildung der Laien führt zu einer Professionalisierung ihrer Dienste. Priester und pastorale Mitarbeiter ohne Weihen betrachten sich vielfach schon als Kollegen. Auch die Beteiligung an Predigt und Sakramenten-spendung ist in den Niederlanden häufiger als in Frankreich.

Die persönliche und arbeitsrechtliche Stellung der Laien im kirchlichen Dienst zeigt erhebliche Unterschiede zwischen beiden Ländern. Während in Frankreich die nebenamtliche Beschäftigung auf Zeit dominiert und weit überwiegend Frauen bestellt werden (nur in den konkordatären Gebieten von Elsaß und Lothringen ist die Lage etwas anders), überwiegen in den Niederlanden die hauptamtlichen Vollzeitkräfte auf Dauer, die in einem beamtenähnlichen Verhältnis stehen. Arbeitsrechtliche Probleme stellen sich wegen der Inkongruenz zwischen kirchlichen Vorstellungen und staatlichem Arbeitsrecht insbesondere in Frankreich.

Das allgemeine Kirchenrecht des Codex kennt die von H. geschilderte Form der Laienmitarbeit im pastoralen Dienst nicht. Der Vf. hält aber angesichts des Priestermangels die Entwicklung für so weit fortgeschritten, daß sie nicht mehr umzukehren ist. Die Frage nach einem Clergé Parallèle ist zwar provozierend gestellt, das Buch ist aber in seinen Thesen keineswegs revolutionär. Es regt zum Nachdenken an, zeigt auch den Willen, die pastorale Arbeit der Laien zu bejahen, ist aber im ganzen eher eine Bestandsaufnahme als eine Programmschrift. Ähnliche Bestandsaufnahmen für andere Länder wären wünschenswert.

Köln

Wolfgang Rüter

Loretan, Adrian: *Laien im pastoralen Dienst.* Ein Amt in der kirchlichen Gesetzgebung: Pastoralassistent/-assistentin – Pastoralreferent/-referentin. – Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag 1994. 405 S. (Praktische Theologie im Dialog 9), kart. DM 74,00

Um es gleich vorwegzunehmen, es steht mir von meinem Fach her eigentlich nicht zu, diese an der kirchenrechtlichen Fak. der päpstlichen Univ. Gregoriana vorgelegte Diss. zu besprechen. Doch das ohne Zweifel, wenigstens für das deutschsprachige Gebiet, recht aktuelle Thema muß jeden interessieren, der am kirchlichen Leben persönlich Anteil nimmt. Dazu mag es gerade von besonderem Interesse sein zu sehen, wie ein Außenstehender an eine kanonistische Arbeit herangeht und sich darüber seine Gedanken macht.

Es geht in dieser Studie um die kirchenrechtliche Stellung jener Seelsorgshelfer, welche in der Bundesrepublik als Pastoralreferenten, in der Schweiz hingegen als Pastoralassistenten bezeichnet werden.

Diese Frage wird im ersten Teil vom ortskirchlichen Standpunkt aus erhoben. Dabei unterscheidet der Vf. die deutschen und die (deutsch-)schweizerischen Verhältnisse, geht jedoch in den betreffenden Paragraphen ähnlich vor, spricht von der jeweiligen historischen Entwicklung, von den in Frage stehenden Synoden und den diesbezüglichen Beratungen in den Bischofskonferenzen. In der Zusammenfassung dieses Teiles stellt er schließlich einen Vergleich zwischen der Bundesrepublik und der Schweiz an. Dabei verweist er nicht bloß auf das verschiedene Vorgehen der betreffenden Beratungsgremien, sondern hebt vor allem hervor, daß in der Bundesrepublik die Tendenz, den Amtsbegriff auf die Geweihten allein anzuwenden, viel ausgeprägter war als in der Schweiz (188f).

Der zweite Teil ist der Entwicklung in der Gesamtkirche gewidmet. Im Vordergrund stehen die Beratungen und Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dazu kommt die nachkonziliare Gesetzgebung, im besonderen der CIC von 1983. Konkret wird gezeigt, wie auf diesen drei Ebenen die Pastoralreferenten und Pastoralassistenten als Christgläubige, als Nichtkleriker, als Amtsträger und als Jurisdiktionsträger gesehen werden. In der Zusammenfassung des zweiten Teiles werden diese vier Gesichtspunkte nochmals herausgestellt; dazu wird ein Vergleich zwischen der partikular-kirchlichen und universalkirchlichen Ortsbestimmung unternommen.

In der allgemeinen Zusammenfassung wird unter dem Titel „Theologisch-kanonistische Perspektiven“ die These vertreten, daß die Laien, welche vom Bischof die entsprechende Sendung im Namen der Kirche erhalten, amtlich handeln; dazu wird darin aufgezeigt, wie diese These im Verhältnis zum geweihten Amt und zu den Schwierigkeiten des Priestermangels zu sehen ist.

Mit den hier nur kurz skizzierten Ausführungen hat der Vf. sein Ziel im wesentlichen ohne Zweifel erreicht. In seinen eingehenden, sehr nuancierenden Darlegungen ist es ihm gelungen, die vielen Möglichkeiten aufzuzeigen, welche in der heutigen Rechtslage dem Wirken der Pastoralreferenten und Pastoralassistenten offen stehen. Im besonderen hat er klar herausgestellt, wie schwierig es ist, von den „Laien“ und ihrer Stellung in der Kirche zu sprechen, wie sehr darum die verschiedenen Beratungsgremien um eine größere Klarheit in dieser Frage ringen mußten.

Man kann sich indes fragen, ob die Unterscheidung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt, auf die L. so großes Gewicht legt, für seinen Beweisgang wirklich nötig ist. Man hätte vielleicht noch mehr vom konkreten kirchlichen Leben ausgehen können, von der Tatsache nämlich, daß die Leute die Pastoralreferenten und Pastoralassistenten praktisch als Seelsorger („Pfarrer“) betrachten. Der Zweifel an der Beweiskraft der genannten Unterscheidung führt zugleich zu einer Reihe von weiteren Fragen, welche sich gerade einem Außenstehenden aufdrängen.

Wäre der Beweisgang nicht überzeugender ausgefallen, wenn der universalkirchliche dem ortskirchlichen Teil vorangestellt worden wäre? Schließlich ging das Zweite Vatikanische Konzil den in Frage stehenden Synoden voraus. Man hätte so auch gewisse, recht ermüdende Wiederholungen vermeiden können.

Weiter muß es einen Kirchenhistoriker und Patristiker etwas befremden, daß auch in wichtigen Fällen Zeugnisse aus den ersten Jh.en offensichtlich nicht nachgeprüft worden sind.

Ein besonders eklatantes Beispiel findet sich in einem Hinweis auf die donatistische Polemik des Augustinus (282). Der Bischof von Hippo unterschied nicht, wie behauptet wird, zwischen dem Sakrament der Weihe und deren Ausübung, sondern zwischen der Gültigkeit der Weihe und ihrer Gnadenwirkung (vgl. L. Ott, *Das Weihesakrament*: HDG IV,5, Freiburg 1969, 29f). Dazu müßte man in diesem Zusammenhang loyalerweise auch angeben, daß Innozenz I., der Papst jener Zeit, die Weihe der Häretiker als ungültig betrachtete (vgl. L. Ott, op. cit. 32f).

Es könnten leicht andere ähnliche Beispiele angeführt werden (vgl. 212, mit dem Hinweis auf die *Traditio Apostolica*; 223, wo der von Eusebius überlieferte Brief des Cornelius [DS 108] nicht erwähnt, hingegen der aus den Fälschungen des Pseudo-Isidor stammende und darum später zu datierende Brief des Papstes Caius zitiert wird [vgl. schon Coustant, in PL 5, 181–184 abgedruckt]; 224, wo die Synode von Sardica für den Osten als maßgebend hingestellt wird; 271; 282ff: Elemente einer Unterscheidung zwischen Weihe- und Jurisdiktionsgewalt im ersten Jahrtausend). – Wenn im übrigen argumentiert wird, die Kirche, welche die Trennung von Jurisdiktions- und Weihenvollmacht guthieß, hätte sich nicht während Jh.en irren können (289), ist dieses Argument höchst zweischneidig. Man könnte sich nämlich fragen, ob die katholische Kirche sich dann geirrt hat, wenn sie während tausend Jahren auch ohne die Verleihung der bischöflichen Jurisdiktion durch den Papst auskam.

Schließlich mag es einem Außenstehenden Schwierigkeiten bereiten, wenn er sehen muß, mit welcher Leichtigkeit Kanonisten auf Gegebenheiten der Tradition verweisen, ohne sie theologisch weiter nachzuprüfen.

Das gilt etwa von der Lehre von den drei Ämtern Christi, welche in der katholischen Theologie erst unter dem Einfluß des Protestantismus systematisch entfaltet worden ist (vgl. LThK² 1 [1957] 457ff), und das oft unter Mißachtung des metaphorischen Charakters der drei Titel König, Prophet und Priester (vgl. etwa 123, wo vom prophetischen Amt der Laien die Rede ist; 193f, mit dem Hinweis auf *Lumen Gentium*, n. 31, auf den Augustinustext, in dem von den Propheten nicht die Rede ist, sowie auf die einschlägigen Kommentare; vgl. vor allem 203ff, wo die *Tria-Munera*-Terminologie thematisiert und dabei behauptet wird, sie hätte eine lange Tradition, sowie 294ff).

Was heißt ferner „im Namen der Kirche“ (vgl. etwa 238f; 345)? Wird nicht vielleicht doch zu unbedacht immer wieder von „der Kirche“ gesprochen? So etwa, wenn gesagt wird: „Andererseits nehmen Laien am amtlichen Auftrag der Kirche teil“ (74. Vgl. weiter 80f; 131; 133; 243; 272; 327; 334). Was ist mit der Kirche gemeint: die Hierarchie oder die gesamte Kirche, Gläubige und Hirten zusammen? Was ist, kann man weiter fragen, theologisch und praktisch unter Jurisdiktions- und Leitungsgewalt zu verstehen (vgl. etwa 341, wo die Ausübung des Richteramtes als Teilhabe an der Leitungsvollmacht umschrieben wird)? Müßte man der Frage nicht mehr nachgehen, warum gewisse deutsche Theologen das Amt eng mit der Weihe verbinden wollten (vgl. 88ff; 263ff; 266)? Steht dahinter nicht etwa die Furcht, daß die Bischöfe ansonsten nur als Delegaten des Papstes betrachtet werden und damit die Lehre des Konzils von der bischöflichen Kollegialität in Frage gestellt wird? Übrigens zeigt sich gerade in diesem Zusammenhang, wie man sich gern auf das Konzil beruft, ohne im weiteren nachzuprüfen, welche Autorität den einzelnen Konzilstexten zuzuschreiben ist (vgl. etwa 100).

All diese Bedenken betreffen weniger die hier besprochene Arbeit, die ohne jeden Zweifel auf einer umfassenden Kenntnis der einschlägigen synodalen und kanonistischen Texte beruht und mit Fleiß und Umsicht abgefaßt worden ist. Sie richten sich vielmehr gegen das dahinterstehende, offenbar noch heute gängige, allzu positivistische, nicht weiter reflektierende Vorgehen von Kirchen-

rechtlern, auch solcher mit gutem Namen. Es mag sein, daß solche Fragezeichen ihren Grund in der Ignoranz eines Nicht-Fachmannes haben. Vielleicht ist jedoch das Unbehagen, das in ihnen zum Ausdruck kommt, doch nicht ganz unberechtigt.

Rom

Basil Studer

Sun, Johannes Hsiao-chih: Heiligt die gute Absicht ein schlechtes Mittel? Die Kontroverse über Teleologie und Deontologie in der Moralbegründung unter besonderer Berücksichtigung von Josef Fuchs und Robert Spaemann. – St. Ottilien: EOS 1994. V, 308 S. (Dissertationen. Philosophische Reihe, 12), kart. DM 34,00

Die vorliegende Arbeit wurde an der Hochschule für Philosophie, Philosophische Fak. S.J. in München als Diss. angenommen. Erklärte Absicht der Arbeit ist es, einen Beitrag zur Kontroverse um teleologische und deontologische Theorie zu leisten. Anhand zweier bekannter Exponenten der Diskussion, des Teleologen Josef Fuchs und des dezidierten Kritikers einer teleologischen Theorie Robert Spaemann will der Vf. die entsprechende Debatte veranschaulichen und seinerseits eine vertretbare Lösung vorlegen (2). Die Auswahl der Autoren wird neben dem Verweis auf Übereinstimmungen in metaethischen Fragen damit begründet, daß diese beiden Autoren trotz ausführlicher Beschäftigung mit der entsprechenden Debatte kaum aneinander direkte Kritik geübt hätten, was eine sachliche Untersuchung fördere und Mißverständnisse vermeide (3).

S. gelangt in seiner Arbeit zu dem etwas überraschenden Ergebnis, Teleologie und Deontologie seien „keine eigentlichen Alternativen der Moralbegründung“ (294). Man fragt sich, ob hier einmal mehr der Versuch unternommen wurde, der Kontroverse Deontologie/Teleologie durch den Entwurf einer Mittelposition zu entgehen? Dem ist nicht so. S.s Position ist eindeutig eine teleologische. Die neu erscheinende These ergibt sich schlicht aus einer Neudefinition der Termini.

Die Arbeit gliedert sich in 9 Kap., die zu zwei unterschiedlich langen Hauptteilen zusammengefaßt sind.

Der erste Abschnitt der Arbeit ist als *Einführung* in die normierungstheoretische Kontroverse gedacht und bietet im wesentlichen eine Präzisierung ihres Gegenstandes in drei Schritten: Zunächst wird die Wichtigkeit der Unterscheidung sittlicher Gutheit und Richtigkeit gezeigt. Darauf folgt eine Skizze der Kontroverse und ihres Hintergrundes sowie eine durchaus eigenwillige Definition von Teleologie und Deontologie.

Fuchs unterscheidet, wie in der neueren Ethik üblich, zwischen den Termini „sittlich richtig bzw. falsch“ und „sittlich gut bzw. schlecht“. S. legt in Kap. 1 zunächst relativ ausführlich Verständnis und Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung dar. Wie Fuchs verwendet er sie zur Differenzierung der Beurteilung von Handlungen im Sinn von der Person gegenüberstehenden Tätigkeiten (14) und von Personen bzw. deren Absichten. Anhand einiger Zitate von Spaemann zeigt S., wie etwa Ausführungen zum irrigen Gewissen durch eine nicht konsequente Verwendung dieser Unterscheidung schwierig und mißverständlich werden können. Richtig ist die Feststellung, daß sich die Kontroverse zwischen Teleologie und Deontologie auf die Fragen sittlicher Richtigkeit von Handlungen bezieht. Bemerkenswert ist jedoch eine weitere These: S. meint, sittliche Richtigkeit sei „nur im analogen Sinn als sittlich zu betrachten, denn die eigentliche Sittlichkeit ist die sittliche Gutheit der Person“. Die Frage der sittlichen Richtigkeit sei dagegen „zunächst eine rein sachliche und insofern sittlich neutrale Frage“ (16).

S. scheint hier nicht deutlich genug zwischen zwei möglichen Verwendungen der Wörter „sittlich“ und „Sittlichkeit“ zu unterscheiden. Beide können als Wertungswörter bedeutungsgleich mit sittlicher Gutheit verstanden werden. Versteht man das Adjektiv „sittlich“ von hier aus, so wäre der entsprechende Gegensatz „unsittlich“. S. scheint hier nur an diese erste Bedeutung zu denken. „Sittlichkeit“ und „sittlich“ können aber auch in einem deskriptiven, nicht wertenden Sinn dazu dienen, Realitäten als in einer Relation zu einer unbedingten Verbindlichkeit stehend zu kennzeichnen. In diesem Sinn ist „sittlich“ in der Rede von „sittlicher Richtigkeit“ zu verstehen und bezeichnet dann gewöhnlich einfach den Standpunkt, den Maßstab, von dem aus das Urteil „richtig“ gefällt wird. In diesem Sinn wäre nach dem vorausgesetzten Maßstab zwischen sittlicher Richtigkeit und Richtigkeit in einem nichtsittlichen Sinn, etwa technischer Richtigkeit zu unterscheiden. Für sittliche Richtigkeit in diesem Sinn steht bei S. „objektiv richtig“. Anders als Fuchs versteht er beides aber nicht als gleichbedeutend (89).

Aus diesem Verständnis sittlicher Richtigkeit ergeben sich dann Widersprüche in S.s Ausführungen. Die von Fuchs übernommene These, daß die Gesinnung des Handelnden für die Beurteilung der sittlichen Richtigkeit irrelevant sei (16 u. 31), steht im Gegensatz zu S.s Bestreitung der Möglichkeit, daß jemand zugleich sittlich schlecht und sittlich richtig handle. Im Fall eines solchen Wohltäters mit schlechter Gesinnung könne man zwar von „objektiv

richtig“ sprechen, nicht aber von „sittlich richtig“, „weil die sittliche Richtigkeit nur im Zusammenhang mit der sittlichen Gutheit als der eigentlichen Sittlichkeit sittlich genannt werden kann“ (21). Hier scheint S. eine gute Gesinnung als Kriterium sittlicher Richtigkeit zu betrachten. Ebenso, wenn er schreibt: „Die sittliche ‚Richtigkeit‘ ist also insofern als ‚sittliche‘ Richtigkeit zu bezeichnen, als ihr Suchen und Finden und Verwirklichen von der eigentlichen Sittlichkeit bzw. der sittlichen Gutheit getragen sind.“ (16)

Richtig ist, daß das Urteil „sittliche Richtigkeit“ den sittlichen Standpunkt voraussetzt. Falsch ist, daß die „sittliche Richtigkeit“ einer Handlung von der sittlichen Gutheit des Handelnden abhängt. Der Maßstab des Urteils muß ein sittlicher im Unterschied zu einem nichtsittlichen sein, um von sittlicher Richtigkeit sprechen zu können, nicht die Gesinnung des Handelnden eine sittliche statt einer unsittlichen.

In Kap. 2 versucht S., einen kurzen Überblick über die unterschiedlichen Schwerpunkte der moraltheologischen und der philosophischen Kontroverse um Teleologie/Deontologie zu geben. Als Schwerpunkte der moraltheologischen Kontroverse nennt er die Frage der Allgemeingültigkeit von Normen und die Frage der Relevanz der Folgen für die sittliche Beurteilung von Handlungen, wobei er eine erste unzureichende Bestimmung von Teleologie/Deontologie vornimmt: Teleologie lege den Akzent auf das Telos und Deontologie auf die allgemein anerkannten Prinzipien. Darauf folgt noch die vereinfachte Zuordnung: Teleologen als Kritiker der Tradition, Deontologen als Anhänger der Tradition (36). S. identifiziert überdies die normativ-ethische Kontroverse um Teleologie und Deontologie mit der weitgehend metaethischen Kontroverse um autonome Moral und Glaubensethik und betrachtet erstere als eine Weiterentwicklung der letzteren (37f). Diese Zuordnung dürfte falsch sein: Deontologen wie Grisez oder Finnis lassen sich wohl kaum einem glaubensethischen Ansatz im Sinne Stoekles zuordnen. Dazu müßten sie auf den Anspruch vernünftiger Begründbarkeit ihrer sittlichen Urteile verzichten, den sie aber gerade verteidigen wollen.

Zum philosophischen Hintergrund bringt S. einige Anmerkungen zur Utilitarismusdebatte und verweist auf deren Hauptproblem, die Frage der Integrierbarkeit von Gerechtigkeitsprinzipien in das Prinzip des Wohlwollens. Dazu kommen einige Anmerkungen zur Geschichte der Ethik. – Es ist ihm zuzustimmen, daß die Ausrichtung einer Ethik an der Eudaimonia als letztem Ziel noch keine Auskunft über das Vorliegen einer teleologischen Normierungstheorie gibt. Verfehlt scheint mir allerdings die These, Kant sei trotz seiner bekannten Beurteilung der Falschsaussage kein Deontologe, weil diese sich nicht notwendig aus seiner Ethik ergebe (46). Es sind doch wohl zwei verschiedene Dinge, ob man einen Argumentationstyp als deontologisch einordnet oder ihn für konsistent hält.

Um einer „babylonischen Sprachverwirrung“ (55) zu entgehen, legt S. für sein Verständnis von Teleologie und Deontologie in Kap. 3 eine stipulative Definition vor, mit der er der Vielfalt der Bedeutungen der beiden Termini noch eine weitere hinzufügt. Auf Fuchs und Spaemann zugeschnitten verwendet er zwei *principia divisionis*, wodurch er natürlich zwei Unterscheidungen erhält: Teleologie und Anti-Teleologie, Deontologie und Anti-Deontologie. Deontologie und Teleologie bezeichnen damit nicht mehr wie bei Bruno Schüller, der die Unterscheidung in die moraltheologische Diskussion eingeführt hat, in Form einer vollständigen Disjunktion zwei gegensätzliche Typen der Begründung sittlicher Normen, sondern werden als Positionen zu zwei unterschiedlichen normativ-ethischen Fragen definiert: Teleologie und ihre Ablehnung beziehen sich auch bei S., so wie der Terminus weitgehend verwendet wird, auf die Frage nach den Kriterien zur Beurteilung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen. Deontologie wird jedoch bei S. nicht als Gegenposition in dieser Frage, sondern als These zur Möglichkeit ausnahmsloser Normen definiert. Das bereits erwähnte überraschende Ergebnis, zwischen Teleologie und Deontologie bestehe kein wirklicher Gegensatz, ergibt sich aus der eben genannten semantischen Operation. Der Gegensatz verschwindet durch Umbenennung. Allerdings ist S. selbst nicht konsequent: Einmal bestimmt er Deontologie mit Schüller und Fuchs als Theorie, die wenigstens einige Handlungen ohne Berücksichtigung ihrer Folgen verurteilt (60f), an anderer Stelle behauptet er, Deontologie habe nichts mit Moralbegründung zu tun, sondern sei allein eine These zur Frage der Ausnahmslosigkeit von Normen (63, 293 u. a.). Die babylonische Sprachverwirrung, die S. in der Diskussion vermutet, scheint auch an ihm selbst nicht ganz ohne Wirkung geblieben zu sein.

Der erste Abschnitt schließt mit einem Überblick zur Genese der ethischen Theorie von Josef Fuchs, womit zum zweiten Teil übergeleitet wird. S. zeichnet die gedankliche Entwicklung im Werk von Fuchs in der Zeit bis zur Formulierung seiner teleologischen Position 1971 nach.

Der zweite Teil der Arbeit ist als systematische Diskussion einer teleologischen Ethik gedacht. Den Ausgangspunkt bildet dabei die teleologische Theorie von Josef Fuchs. In Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Thesen von Robert Spaemann versucht S., diese Theorie zu verteidigen und als gut begründet zu erweisen, wobei er auch einige Korrekturen an Fuchs anbringt.

In Kap. 5 beginnt S. mit einer Erörterung von „Verständnis und Wesen der sittlichen Richtigkeit“ im Anschluß an Fuchs (84). Hier und in Kap. 6 folgen sowohl Ausführungen zu den Kriterien für Urteile über die sittliche Richtigkeit von Handlungen als auch metaethische Überlegungen zur Erkennbarkeit der sittlichen Forderung. Bedauerlicherweise wird beides in der unterschiedslosen Rede von „Eigenschaften der sittlichen Richtigkeit“ (88, 133) nicht hinreichend deutlich unterschieden.

Zunächst (Kap. 5.1) wird festgehalten, daß sittliche Richtigkeit auf die Verwirklichung des wahren Wohles des Menschen im vormoralischen Sinn ausgerichtet ist bzw. in der bestmöglichen Verwirklichung desselben besteht (98, 180). Deshalb kommen auch nur vormoralische Werte/Unwerte als Kriterien zur Beurteilung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen in Frage. Darauf folgen ausgehend von der bei Fuchs zu findenden Auseinandersetzung mit dem traditionellen Verständnis von Naturrecht Überlegungen zu inhaltlicher Bestimmung und erkenntnistheoretischem Status der zugrundezulegenden Werttheorie (Kap. 5.2). S. bestimmt hier die *ratio* bzw. die von ihr erkannte Gesamtnatur als letzten Maßstab sittlicher Richtigkeit. Damit legt er sich auf die Position eines metaethischen Kognitivismus fest. In Kap. 6 kommen zur Ausrichtung auf das wahre Wohl der Menschen und auf die menschliche Gesamtnatur als weitere „Eigenschaften der sittlichen Richtigkeit“ Subjektivität, Objektivität, Geschichtlichkeit und Pluralismus.

S. nennt zwar die grundlegenden Probleme der Berufung auf die Natur. Allerdings wird weder in der Einteilung der Kap. noch in der Argumentation hinreichend deutlich, daß er sich hier auf unterschiedlichen Ebenen der Diskussion bewegt. So stellt er die „durch die *ratio* erkannte Gesamtnatur“, als letzter Maßstab der sittlichen Richtigkeit“ dem deontologischen Argument „*contra naturam*“ gegenüber, das nur von einem Einzelaspekt der menschlichen Natur ausgehe (122, 125). Wiederum ist einzuwenden, daß Deontologen wie Spaemann, Grisez oder Finnis ebenso wie die katholische Tradition ihre deontologischen Normen durchaus als Ergebnis einer vernünftigen Einsicht in die menschliche Gesamtnatur verstehen. Für die mangelnde Differenzierung dürfte nicht zuletzt die von S. bevorzugte substantivierte Rede von der sittlichen Richtigkeit und ihren Eigenschaften verantwortlich sein. Sie entspricht in ihrer Bedeutung etwa der allgemeinen Rede von der „sittlichen Forderung“, was metaethische Überlegungen nahelegt.

Ein ähnliches Problem ungenauer Terminologie dürfte in Kap. 6 zu S.s These in der Frage des irrigen Gewissens geführt haben (21 u. Kap. 6.4.). S. bestreitet dessen Möglichkeit und hält die Formulierung, jemand handle sittlich schlecht, jedoch sittlich richtig, für mißlungen. Diese eigenartige These läßt sich relativ leicht auflösen, sobald man S.s Definition sittlicher Richtigkeit in diesem Zusammenhang beachtet. Zuvor hat er ja Subjektivität und Objektivität als deren „Eigenschaften“ bezeichnet (133, 147, 296). Wenn er die Irrtumslosigkeit des Gewissens in Fragen der sittlichen Richtigkeit behauptet, meint er die „Richtigkeit für das Subjekt und von dem Subjekt hier und jetzt“ (173). Sittliche Richtigkeit meint hier also die konkrete sittliche Forderung, wie sie der einzelne in seinem Gewissen erkennt bzw. die Handlung, die er für sittlich richtig hält. In dieser Hinsicht sei die subjektive Sichtweise unentbehrlich bei der Bestimmung der sittlichen Richtigkeit (179).

Was die Terminologie betrifft, wäre zu entgegnen: Spricht man im Zusammenhang normativer Ethik von sittlicher Richtigkeit, meint man gerade nicht das faktische Urteil des Handelnden, sondern das auf der zum Zeitpunkt des Urteils vorhandenen vernünftigen Einsicht beruhende Urteil. Man meint nicht die subjektive Legitimität, sondern die vom Subjekt unabhängige universale Geltung eines Urteils. Die Möglichkeit zur differenzierten Beschreibung eines Gewissensirrtums ist ja gerade einer der wichtigsten Anwendungsfälle der Unterscheidung von sittlicher Güte und sittlicher Richtigkeit. Definiert man sittliche Richtigkeit wie S. es tut, so ist man so klug wie zuvor: „denn es gibt die sittliche Richtigkeit nicht“ (156). In der Sache wäre demnach festzuhalten: Zu tun, was mir mein Gewissen als sittlich richtig vortut, ist zweifelsohne sittlich gut. In dieser Hinsicht kann sich das Gewissen tatsächlich nicht irren. Aber die entsprechende Einsicht kann dennoch falsch sein. Wie sollte man sonst die Tat eines religiösen Fanatikers sittlich bewerten? Nach S.s Redeweise wäre sie „sittlich richtig“, weil er „sittliche Richtigkeit“ so definiert, daß sie lediglich über die sittliche Güte des Handelnden Auskunft gibt. Auf diesem Verständnis sittlicher Richtigkeit basiert dann auch eines der Argumente S.s für einen legitimen Pluralismus in Fragen des sittlich richtigen Handelns: Sind unterschiedliche Urteile durch unterschiedliche Reife bedingt, so könne man nicht von einem irrigen Gewissen sprechen (158, 163).

Kap. 7 handelt wieder von der normativ-ethischen Frage der Kriterien zur Beurteilung der sittlichen Richtigkeit von Handlungen. Fuchs fordert die Beachtung aller Elemente der Handlung, womit er die in den *fontes moralitatis* aufgezählten Handlungselemente meint, und stellt diese These als „Proportionalismus“ einem „Konsequentialismus“ entgegen, der allein die Folgen als relevant für die Beurteilung sittlicher Richtigkeit betrachte. Ausgehend von der bei W. Wolbert gefundenen Kritik an der Verwendung der Lehre von den *fontes moralitatis* im Zusammenhang der normierungstheoretischen Diskussion widerlegt S. erfolgreich die Kritik von Fuchs: Wenn „Folgen“, das Gesamt der durch die Handlung realisierten vormoralischen Werte bzw. Unwerte“ meint (194), so sind alle Elemente der Handlung relevant, insofern sie Realisierungen von Werten oder Unwerten sind. Zwischen dem von Fuchs kritisierten Konsequentialismus und dem von ihm vertretenen Proportionalismus besteht letztlich kein Unterschied.

In Kap. 8 folgt eine eigene Auseinandersetzung mit verschiedenen klassischen Argumenten gegen eine teleologische Theorie, wie sie bei Spaemann zu finden sind: Ausdrucks-handlungen, Überforderung, Rigorismus, Gerechtigkeit, Inkommensurabilität von Werten. In der Diskussion dieser Themen setzt S. der Kritik Spaemanns (abgesehen von einigen in dieser Rezension bereits genannten Eigenheiten) durchaus überzeugend Argumente von B. Schüller, D. Witschen und W. Wolbert entgegen.

Zuletzt wendet sich S. noch dem Problem der „Deontologie“ zu (Kap. 9), womit er die Frage nach der Möglichkeit von ausnahmslosen Normen meint. Er schließt sich gegen Spaemann der von Fuchs vertretenen These an, derzufolge Normen sittlich richtigen Handelns, die sich auf die Verwirklichung nichtsittlicher Güter und Übel beziehen, nur ausnahmslos gelten können, wenn sie so formuliert sind, daß alle relevanten Elemente genannt oder weitere relevante Elemente ausgeschlossen sind, oder wenn das durch die bezeichnete Handlung verursachte Übel so groß ist, daß es alle denkmöglichen nichtsittlichen Güter nicht aufwiegen könnten (Vernichtung der Menschheit). Sehr wohl könne es aber praktisch ausnahmslose Normen geben, deren Geltung mit moralischer Sicherheit feststeht. Was hier fehlt, ist die Unterscheidung von genereller und universaler Geltung einer Norm. So dürfte auch das Argument des legitimen Pluralismus in diesem Zusammenhang ungeeignet sein: S. wendet ein, mit der These vom *intrinsece malum* würde behauptet, daß eine Handlung für jedermann sittlich falsch sei (290). Ich weiß nicht, was S. überhaupt unter einer Norm versteht, wenn er in diesem Sinn ihre universale Geltung bestreitet.

Zuletzt wendet er seine These von der Unmöglichkeit eines irrigen Gewissens auch noch auf die normierungstheoretische Diskussion unter Moraltheologen an: Da müßte man doch tatsächlich einer von beiden Parteien ein irriges Gewissen vorwerfen (290). Gegenfrage: Was sonst?

S. diskutiert in dieser Arbeit sehr viele der Fragen, die im Zusammenhang der Diskussion um teleologische und deontologische Theorie relevant sind. Seine Position ist dabei deutlich von Fuchs geprägt, er setzt aber in der Darstellung seiner Gedanken durchaus eigene Akzente. Es gelingt S., auf diese Weise eine recht umfassende Darstellung einer teleologischen Theorie im Anschluß an Fuchs zusammenzustellen. Es gelingt ihm jedoch nicht immer, die anstehenden Probleme klarer als Fuchs selbst zu formulieren. Trotz Betonung der Wichtigkeit von Sorgfalt in der Verwendung grundlegender Termini nimmt S. seinerseits einige Definitionen vor, die ihn durch mangelnde Genauigkeit zu falschen oder trivialen Ergebnissen führen und die er selbst nicht konsequent durchhält. Zu bedauern ist neben solchen terminologischen Eigenheiten auch die Vermischung von normativ-ethischen und metaethischen Fragen, was nicht unbedingt zur Klarheit mancher Ausführungen beiträgt.

Salzburg

Andreas Weiß / Werner Wolbert

Freiheit im Leben mit Gott. Texte zur Tradition evangelischer Ethik. Eingel. und hg. v. Hans G. Ulrich. – Gütersloh: Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus. 478 S. (Theologische Bücherei, 86), kart. DM 68,00

1990 hat Ulrich Texte zur „Evangelischen Ethik“ aus dem Zeitraum von 1945 bis zur Gegenwart herausgegeben (vgl. ThRv 89, 1993, 146/147). Drei Jahre später veröffentlicht er Beiträge zum Thema Freiheit.

Die Einführung von U. hat den Titel: Die „Freiheit der Kinder Gottes“ – Freiheit in der Geschöpflichkeit. Zur Tradition evangelischer Ethik (9–40).

Unter sechs Gesichtspunkten sind die einzelnen Aufsätze gegliedert:

I. Freiheit in der Befreiung durch Christus. Die biblische Rede von der „Freiheit“: HEINRICH SCHLIER, Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis (42–59).

II. Das neue Gesetz der Freiheit. Diskurse über Thomas von Aquin aus reformatorischer Sicht: 1. ULRICH KÜHN, Das Gesetz des Neuen Bundes (62–77); 2. ders., Evangelische Anmerkungen zum Problem der Begründung der moralischen Autonomie des Menschen im Neuen Gesetz nach Thomas (78–88).

III. Die Freiheit eines Christenmenschen. Zur reformatorischen Theologie: 1. HANS JOACHIM IWAND, Christliche Freiheit (90–94); 2. ERNST WOLF, Libertas christiana und libertas ecclesiae (95–102); 3. GERHARD EBELING, Der in Befreiung befindliche Mensch. Die Überwindung von Sünde und Tod (103–107); 4. WILFRIED JOEST, Gesetz und Freiheit bei Luther (108–118); 5. ERNST WOLF, Politia Christi. Das Problem der Sozialethik im Luthertum (119–132); 6. OSWALD BAYER, Nachfolge-Ethos und Haustafel-Ethos. Luthers seelsorgliche Ethik (133–148); 7. ALFRED DE QUERVAIN, Autorität und Freiheit (149–153); 8. HANS JOACHIM IWAND, Calvin (154–168); 9. GERHARD EBELING, Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation (169–190).

IV. Christliche Freiheit und Freiheit des Menschen. „Freiheit“ im Diskurs über „Neuzeit“ und „Moderne“: 1. ERNST WOLF, Christliche Freiheit für die „freie Welt“ (192–212); 2. GERHARD EBELING, Der kontroverse Grund der Freiheit. Zum Gegensatz von Lutherenthiasmus und Lutherfremdheit in der Neuzeit (213–226); 3. WOLFGANG HUBER, Der Protestantismus und die Ambivalenz der Moderne (227–256); 4. OSWALD BAYER, Ethik als Kontroverswissenschaft am Beispiel des Freiheitsbegriffs (257–275).

V. Die sittliche Realisierung der Freiheit. Interpretationen zum 19. Jh.: 1. EILERT HERMS, Reich Gottes und menschliches Handeln (278–307); 2. WOLFHART PANNENBERG, Die Bedeutung des Christentums in der Philosophie Hegels (308–323); 3. CHARLES TAYLOR, Hegel heute (324–334).

VI. Gottes Freiheit und menschliche Freiheit. Kontroverspunkte und Entfaltungen im 20. Jh.: 1. KARL BARTH, Das Geschenk der Freiheit. Grundlegung

evangelischer Ethik (336–362); 2. TRUTZ RENDTORFF, Der Freiheitsbegriff als Ortsbestimmung neuzeitlicher Theologie am Beispiel der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths (363–381); 3. EBERHARD JÜNGEL, Anrufung Gottes als Grundethos christlichen Handelns. Einführende Bemerkungen zu den nachgelassenen Fragmenten der Ethik der Versöhnungslehre Karl Barths (382–398); 4. WOLF KRÖTKE, Gottes Anspruch und menschliche Verantwortung. Auslegung der II. These der Barmer Theologischen Erklärung (399–412); 5. GERHARD SAUTER, „Freiheit“ als theologische und politische Kategorie (413–430).

Bibliographie (431–478).

Die Fülle der Beiträge und das Spektrum der ausgewählten Autoren zeigen, wie zentral das Stichwort „Freiheit“ für die evangelische Ethik ist. Besonders informativ ist das III. Kapitel „Die Freiheit eines Christenmenschen. Zur reformatorischen Theologie.“ Hier wird die Bedeutung Luthers wie Calvins für das Thema „Freiheit“ gewürdigt. Das VI. Kapitel, das das 20. Jh. im Blick hat, ist sehr auf Karl Barth konzentriert. Es wäre hilfreich, den Kreis weiter zu ziehen. Das sorgfältig zusammengestellte und ausführliche Literaturverzeichnis bietet dazu eine gute Hilfe. Auch die in den letzten Jahren erschienenen evangelischen Ethiken (Frey, Honecker, Lange, Rendtorff) könnten zu Rate gezogen werden.

Was die aktuelle Diskussionslage angeht, so möchte ich aus katholischer Sicht der Auffassung von Oswald Bayer (Ethik als Kontroverswissenschaft am Beispiel des Freiheitsbegriffs) in seiner Einschätzung von Franz Böckles Fundamentalmoral widersprechen. Es geht Bayer um das Verhältnis von Gesetz und Freiheit bei Kant und seiner Einbeziehung in die Fundamentalmoral, die Kants Verständnis „umstandslos“ übernimmt. „Das früher im Schema von Natur und Gnade artikulierte Problem wird in ihr (Böckles Fundamentalmoral) nun als Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Freiheit gefaßt und die Freiheit Gottes als Bedingung menschlicher Freiheit ausgesagt“ (271/272). Bayer übersieht bei seiner Kritik die Verankerung der menschlichen Freiheit im Schöpfungsverständnis. Es geht gerade nicht darum, „den kategorischen Atheismus in Kants Grundlegung gründlich“ zu verkennen (272). Böckles Ansatz in seiner Fundamentalmoral der theologischen Legitimation sittlicher Autonomie ruht auf einem breiten theologischen Hintergrund. Auch das bei Bayer angemahnte Thema Sünde ist bei Böckle ausführlich behandelt. Die Diskussion über das Verhältnis menschlicher und göttlicher Freiheit und damit verbunden der Autonomie in der katholischen Moraltheologie ist gegenüber ihren Anfängen in den siebziger Jahren weitergegangen (vgl. zum gegenwärtigen Diskussionsstand u. a.: K.-W. Merks, Autonomie, in: J.-P. Wils / D. Mieth, Grundbegriffe der christlichen Ethik. Paderborn u. a. 1992. 254–281; Art. Autonomie, in: LThK 1³(1993) 1294–1298; Böckle selbst hat sich zum Thema noch einmal geäußert im Vorwort zu E. Gillen, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie. Würzburg 1989).

Nicht angesprochen in den Beiträgen ist ein Themenbereich, der in der katholischen Moraltheologie wieder zunehmend an Beachtung gewinnt: Freiheit und Bindung in Bezug auf die Lebenswahl bzw. die Grundentscheidung des Menschen (vgl. z. B. K. Demmer, Freiheit, in: NLChM, 1990, 188–194).

U. hat mit diesem Studienbuch eine qualifizierte Hilfe zur Kenntnis des Themas „Freiheit“ in der evangelischen Ethik gegeben. Neben den einzelnen Aufsätzen regt die gegliederte Literaturliste zum Weiterstudium an.

München

Herbert Schlögel

Lexikon der Wirtschaftsethik. Hg. v. Georges Enderle / Karl Homann / Martin Honecker / Walter Kerber / Horst Steinmann. – Freiburg, Basel, Wien: Herder 1993. VI, 1382 Sp., geb. DM 158,00

Das „Lexikon der Wirtschaftsethik“ ist aus einem breit angelegten mehrjährigen Dialogprogramm „Wirtschaft und Ethik“ der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart hervorgegangen. Es will „die zentrale Frage angehen, wie ethische Gesichtspunkte und Prinzipien in der modernen Wirtschaft zur Geltung gebracht werden können“ (Vorwort). Das Dialogprogramm und das Lexikon selbst sind Ausdruck einer in den letzten Jahren stark angewachsenen Diskussion über Wirtschaft und Ethik und ihr wechselseitiges Verhältnis zueinander. Die Thematik wurde zunächst geprägt von den amerikanischen Diskussionen über „business ethics“, die ausgelöst waren durch die Frage, wie sich Unternehmen wachsenden öffentlichen Herausforderungen stellen sollten (Boykottmaßnahmen gegen Südafrika, Umweltschutz, gerechte Weltwirtschaftsordnung etc.). Aus solchen aktuellen Fragestellungen ergibt sich das Problem des

rationalen Zueinanders von ethischen Prinzipien und wirtschaftlicher Effizienz. Eine Erkenntnis dieser amerikanischen Diskussion war jedenfalls, daß eine systematische Nichtbeachtung bestimmter Wertvorstellungen für ein modernes Unternehmen einen auch ökonomisch zu fassenden Nachteil im Sinne eines Imageverlustes bedeutet. Diese Debatte hat sich durch den Zusammenbruch der sozialistischen Systeme des Ostens mittlerweile auf die Frage zugespitzt: Wie ethisch ist der Kapitalismus? Welcher Kapitalismus – wenn er denn der Sieger des „Systemkampfes“ ist – ist sittlich zu rechtfertigen (vgl. Enzyklika *Centesimus Annus* 42)?

Natürlich findet eine solche Diskussion gerade im deutschen Sprachraum nicht voraussetzungslos statt; sie ist nicht im „luftleeren Raum“ angesiedelt. Gerade in Deutschland haben die ethischen Fragen bei der Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft immer eine große Rolle gespielt und die Katholische Soziallehre hat einen keineswegs geringen Einfluß auf die Entwicklung unseres Sozialstaates und auf das, was wir „Soziale Marktwirtschaft“ nennen, ausgeübt. Allerdings läßt sich wohl nicht bestreiten, daß in den letzten zwei Jahrzehnten der intensive Austausch von Ökonomie und Sozialethik nicht mehr auf dem Niveau der fünfziger Jahre stattgefunden hat. Das mag an „Theoriedefiziten“ auf beiden Seiten liegen: Die Ökonomie glaubte, ohne normative Grundlegung auszukommen, und die Katholische Soziallehre – bzw. allgemeiner – Christliche Sozialethik schien den Kontakt zur ökonomischen Rationalität verloren zu haben. Insofern ist es außerordentlich zu begrüßen, daß sich beide Wissenschaften und die Realitäten, die sie beschreiben, wieder aufeinander zubewegen. Das erfordert allerdings sowohl bei der Ökonomie wie bei der Christlichen Sozialethik, den Theoriebestand des anderen zu erreichen, um so einen wirklichen Dialog beginnen zu können. Daß ein solcher Dialog möglich ist und konstruktiv weiterführt, zeigt das vorliegende Lexikon. Es gelingt ihm, was im Vorwort als Ziel angekündigt wird, nämlich das Gespräch weiterzuführen, „abgeschottete Sprachsysteme (zu) öffnen und den Entscheidungsträgern und kritischen Bürgern interdisziplinäres Orientierungswissen auf hohem Niveau“ anzubieten (ebd.). Eine solche Dialogplattform, die dazu eine „Übersetzungsfunktion“ (ebd.) übernehmen will, kann nur „Werkstattcharakter“ haben, ist also Teil eines Prozesses, der noch nicht abgeschlossen ist, in dem noch vieles unverbunden und heterogen nebeneinander und gegeneinander steht, der aber gerade durch die Form des Lexikons zur Diskussion anregt. Bei manchen Artikeln hat man den Eindruck, mitten in einer kontroversen Diskussion zu sein; man fühlt sich in eine offene Diskussionsveranstaltung versetzt (z. B. WINFRIED VOGT, „Arbeitslosigkeit“).

Die mehr als 160 Autoren (Soziologen, Philosophen, Betriebs- und Volkswirte, Juristen, evangelische und katholische Sozialethiker etc.) schreiten in 200 Artikeln das gesamte Feld der ökonomischen und sozialethischen Fragestellungen ab. Zum Konzept des Lexikons gehört es, die unabgeschlossene Diskussion auch in den Artikeln zu dokumentieren und die verschiedenen Auffassungen nebeneinander stehenzulassen. Besonders deutlich wird dies bei Themenbereichen, die sich überschneiden, hier sollte bewußt nicht harmonisiert werden. Für den nicht in allen Problemen gleich intensiv bewanderten Leser ergibt sich daraus aber die Schwierigkeit der Bewertung, wenn er nicht bewußt auch die benachbarten Artikel zu Rate zieht und sich anschließend selbst eine Meinung bildet. Dies soll kein Vorwurf sein, denn eine Alternative gibt es beim derzeitigen Stand der Diskussion nicht.

Neben vielen Einzelproblemen, die weiterhin kontrovers diskutiert werden, zeigt sich die notwendige Weiterführung der Grundsatze debatte sowohl über den Ansatz der Ethik wie über die Frage, wie sich ethische Prinzipien im konkreten, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Alltag umsetzen lassen. Darüber hinaus wird weiter thematisiert werden müssen, wie das Verhältnis von Sozialethik und Individualethik in bezug auf Wirtschaft und Gesellschaft zu fassen ist.

Wenn KARL HOMANN zu Recht sagt, „daß der systematische Ort der Moral in der Marktwirtschaft die Rahmenordnung ist“ (Sp. 1291), dann sagt das noch nichts darüber aus, wo ethische Ressourcen gebildet und wie sie konkret zur Geltung gebracht werden können. In seinem Artikel zur „Demokratie“ versucht er eine „vertragstheoretische Rekonstruktion“, die ohne Zweifel argumentativ stark ist und die Schwächen nicht ausklammert (Sp. 186–196). Wenn man dazu dann die Ausführungen von FRIEDHELM HENGBACH zum Thema „Soziale Bewegungen“ liest (Sp. 963–968), der „ethische Lernprozesse“ für erforderlich hält, dann ist man mitten in einer spannenden Diskussion darüber, was Ethik ist, woher sie kommt und wie sie sich durchsetzen läßt.

Grundtenor des Lexikons ist jedenfalls die Überzeugung, daß das Spezifikum sozialethischer Argumentation die Bezugnahme auf Institutionen und Rahmenordnungen ist, ohne daß der Ausgangspunkt der individuellen Betroffenheit, der persönlichen Motivation zum Guten, der individuellen Wertüberzeugungen ganz ausgeklammert wäre, wenn auch die gegenseitige Zuordnung – auch das sei ohne Vorwurf gesagt – offenbleibt. Daß hier weiterhin erheblicher Diskussionsbedarf besteht, wird deutlich an der entschiedenen Feststellung Johannes Pauls II, daß die Soziallehre ein Teil der Moraltheologie sei (so in *Sollicitudo Rei Socialis* 41 und in *Centesimus Annus* 55).

Natürlich wäre es reizvoll, einzelne Artikel systematisch vorzustellen und einer Kritik zu unterziehen.

Wie am obigen Beispiel ausgeführt, würde man dann feststellen, daß ein unterschiedlicher Gebrauch des Begriffs „Solidarität“ zu konstatieren ist: ganz im Sinne der Katholischen Soziallehre bei HANS G. ULRICH (Sp. 959–963), stärker im Sinne der sozialistischen Tradition bei REINHARD KUHLMANN (Sp. 367). Etwas verwundert ist man über den Artikel „Arbeit“ von DIETMAR MIETH (Sp. 17–25), der einen wenig stringenten Eindruck macht, dazu nicht ein einziges Mal auf die Enzyklika *Laborem Exercens* Bezug nimmt, was für einen sozialethischen Artikel über Arbeit auch aus sachlichen Gründen eine Selbstverständlichkeit sein müßte. Das tut dafür der evangelische Sozialethiker GÜNTER BRAKELMANN in dem ausgezeichneten Artikel „Arbeitsethos“ (Sp. 38–42). Manche Artikel sind für einen Sozialethiker zu harmonisch (vgl. BERNHARD KÜLP, „Arbeitsmarkt“ [Sp. 66–71]). Da ist es dann ein „Aha-Erlebnis“, wenn der Ökonom GEORGES ENDERLE seinen Artikel „Arbeit“ mit dem Satz beendet: „Als Fazit kann das Armutsproblem wegen seiner hohen Bedeutung und Komplexität geradezu als Paradigma der Wirtschaftsethik verstanden werden“ (Sp. 100). Verwunderlich ist auch, daß der Begriff „Soziale Marktwirtschaft“ keinen eigenen Artikel hat, auch wenn natürlich die Sache vielfach angesprochen wird.

Insgesamt muß man dem Lexikon für Wirtschaftsethik attestieren, daß es eine wichtige und weiterhin fortzusetzende Diskussion auf hohem Niveau darstellt, so daß jeder, der in diesem Lexikon blättert, am aktuellen sozialethischen Diskurs teilhat. Es wäre zu wünschen, daß sowohl die Wirtschaftswissenschaften wie die Sozialethik sich dieses Lexikons intensiv bedienen, um ihre gegenseitigen „Blockaden“ zu überwinden und sich gegenseitig beim Ausgleich ihrer „Theoriedefizite“ zu helfen. An vielen Stellen bekommt man den Eindruck, daß zwischen Ethik und Effizienz kein Gegensatz bestehen muß, aber Reibungen bleiben werden und immer weiter erörtert werden müssen.

Das Lexikon für Wirtschaftsethik macht deutlich, daß die Kirche in ihren sozialethischen Beiträgen gefragt ist, wenn sie sich mitten in den Diskurs der Wissenschaften und der Praxis hineinbegibt, ja, daß die Sozialethik nicht ein Nebenfeld der Theologie ist, sondern zum Kernbestand gehört. Erfreulich und ermutigend ist, daß auf der lehramtlichen Ebene durch die Enzyklika *Centesimus Annus* ein Niveau erreicht ist, das es Ökonomen möglich macht, auch kirchenamtliche Stellungnahmen ernsthaft in die eigenen Überlegungen einzubeziehen.

Dortmund

Reinhard Marx

Zsifkovits, Valentin: *Wirtschaft ohne Moral?* – Innsbruck, Wien: Tyrolia 1994. 138 S., kart. DM 28,00

Dem wachsenden Interesse an Wirtschaftsethik trägt der Grazer Sozialethiker mit seinem als Einführung in Grundlagenfragen, nicht in konkrete wirtschaftsethische Problemfelder, konzipierten Bd Rechnung.

Der Vf. legt im ersten Teil (11–42) zunächst eine begriffliche und inhaltliche Klärung zu seinem Ethikverständnis dar, wobei er auch das in der Wirtschaftsethik wichtige Verhältnis von Individual- und Sozialethik behandelt. Dem schließen sich die näheren Bestimmungen von Wirtschaft sowie von Wirtschaftsethik an, um dann im dritten Schritt das Verhältnis von Ethik und Wirtschaftswissenschaften näher zu kennzeichnen. Z. spricht sich für eine relative Dominanz der Ethik gegenüber den Wirtschaftswissenschaften aus, weil Ethik auf der Basis anthropologischer Voraussetzungen umfassend über sinnerfülltes menschliches Leben reflektiert, während Ökonomie nur einen Teilaspekt ausmacht, der in eine umfassende Ordnung integriert werden muß. Um einem weltfremden Moralismus zu entgehen, muß aber der Ethiker empirische Erfahrungen möglichst umfassend berücksichtigen und sich um differenzierte ökonomische Kenntnisse bemühen.

Im zweiten Teil (43–127) werden dann wirtschaftsethische Grundaussagen behandelt, wobei es sowohl um anthropologische Voraussetzungen, wirtschaftsethische Grundprinzipien wie anschließend auch um Wirtschaftsordnungsfragen geht. Ausführlicher diskutiert Z. Fragen des Wettbewerbs, der sozialen Gerechtigkeit und der Ökologie. Z. sieht die ökonomische Marktwirtschaft als das den Prinzipien der katholischen Soziallehre nahekommendste Modell an.

Positiv ist hervorzuheben, daß Z. eine weitgehend allgemeinverständliche Darstellung seiner Überlegungen gelingt und er sich um differenzierte Urteile bemüht, wenn er z. B. Vorteile und Gefahren des Wettbewerbs abwägt. Daher ist das Buch als kurzgefaßte erste Einführung in wirtschaftsethische Problemfelder sowohl für Theologen wie Ökonomen gut geeignet. Konkrete Ordnungsfragen etwa der österreichischen oder der bundesrepublikanischen Wirtschaftsordnung bleiben ebenso ausgeklammert wie europäische und weltwirtschaftliche Fragen.

An die von Z. vertretene Position eines Vorrangs der Ethik über die Ökonomie ist die kritische Anfrage zu richten, ob es nicht in den letzten 200 Jahren eine Reihe von Innovationen zur Vermenschlichung der Gesellschaft (z. B. globale Märkte) gegeben hat, die von Natur- und Sozialwissenschaften ausgingen, und von denen auch die Ethik lernen konnte und an denen sie sich weiterentwickeln konnte. Ist nicht ein gleichberechtigter Dialog von Ethik und Natur- und Sozialwissenschaften generell das methodisch angemessenere Konzept der Sozialethik?

Kritisch ist anzumerken, daß es inhaltliche Überschneidungen gibt, wenn der Vf. sich mit den Positionen von Hoppmann (54ff) und Hayek (88ff) an verschiedenen Orten auseinandersetzt, bloß weil diese ihr identisches systematisches Argument, nämlich die Ablehnung kollektiver gesellschaftlicher Wertvorstellungen, in geringfügig abweichender Terminologie („Moral“ oder „soziale Gerechtigkeit“) vortragen.

Z. ist der dritte deutschsprachige katholische Sozialethiker, der in jüngster Zeit eine Wirtschaftsethik vorgelegt hat. Bedauerlicherweise finden die beiden anderen (Friedhelm Hengsbach, Franz Furger) nicht einmal im Literaturverzeichnis Erwähnung, obwohl ein Dialog nicht nur zwischen christlicher Ethik und Wirtschaftswissenschaft, sondern auch innerhalb der Christlichen Sozialethik über wirtschaftsethische Fragen wünschenswert wäre.

Osnabrück

Joachim Wiemeyer

Kissling, Christian: *Gemeinwohl und Gerechtigkeit*. Ein Vergleich von traditioneller Naturrechtsethik und kritischer Gesellschaftstheorie. – Freiburg i. Ue. / Freiburg i. Br.: Universitätsverlag / Herder 1993. 576 S. (Studien zur Theologischen Ethik 48), kart. sFr. 59,00

In jüngster Zeit ist innerhalb der Christlichen Sozialethik ein neues Interesse an wissenschaftstheoretischen Untersuchungen zu verzeichnen. Daß ein entsprechender Nachholbedarf besteht, läßt sich auch bei einer wohlmeinenden Prüfung der traditionellen Paradigmen sozialethischer Theoriebildung kaum leugnen. Vor allem das Naturrechtsdenken ist angesichts der Dominanz „nachmetaphysischen“ Denkens immer weniger in der Lage, jene Plausibilität herzustellen, ohne die weder im Bereich der Begründung ethischer Normen noch im Bereich der ethisch motivierten Analyse sozialer Strukturen und Prozesse gesellschaftliche Akzeptanz zu erzeugen ist. Es liegt nahe, das Gespräch mit den gegenwärtig einflußreichsten Ansätzen der philosophischen Ethik und Gesellschaftstheorie zu suchen, um auf diesem Weg die Anschlußfähigkeit christlich motivierter und inspirierter Konzepte für den sozialethischen Diskurs der Gegenwart zu sichern.

K. unternimmt in seiner Studie den breit angelegten Versuch, den Paradigmenwechsel von einer naturrechtlich ausgerichteten Sozialethik zu einer handlungs- bzw. diskursethisch konzipierten Ethik sozialer Systeme zu beschreiben.

Im ersten Teil der Studie (26–276) wird das Werk von Johannes Messner kritisch rekonstruiert. Die Wahl dieses Autors bedarf kaum einer umständlichen Begründung. In Messners umfangreichem Schrifttum finden sich neben der elaborierten Grundlegung einer Naturrechtsethik zahlreiche Erörterungen konkreter sozialethischer Problemstellungen, so daß sich hier Reichweite und Grenzen dieses Ethiktyps sehr prägnant studieren lassen. K. analysiert in diesem Zusammenhang vor allem das anthropologische Fundament der Ethik Messners, von dem her auch dessen Sicht der Gesellschaft, die sich im Begriff des Gemeinwohls als naturgegebener Ordnung konkretisiert, verständlich wird. Daran schließt sich eine kurze Darstellung von Messners Staatstheorie und seiner Einschätzung des modernen Sozialstaates an, die mit anderen rechtstheoretischen Positionen (z. B. E.-W. Böckenförde) verglichen wird.

Der zweite Hauptteil der Arbeit ist dem Entwurf einer Sozialethik als kritisch-normativer Gesellschaftstheorie gewidmet, welche auch einige unabgeholte Denkmotive der Naturrechtsethik unter den Bedingungen einer postmetaphysischen Philosophie aufzunehmen vermag (277–551). Zunächst wird das von K. O. Apel und J. Habermas in verschiedenen Versionen vorgetragene Konzept einer kommunikationstheoretischen Rekonstruktion der praktischen Vernunft vorgestellt. Die in diesem Kontext entwickelte Diskursethik referiert K. ausführlich, wobei er auch auf kritische Einwände gegen diesen Ansatz (u. a. Formalismus, Universalis-

mus, Begründungsstatus) eingeht. Schließlich versucht K. eine Fortschreibung und sozialethische Spezifikation dieses Konzeptes, indem er im Anschluß an Habermas' kritischer Diagnose der spätkapitalistischen Gesellschaft und seiner zweistufig angelegten Sozialtheorie („System und Lebenswelt“) das Programm einer Sozialethik als Synthese von ethischer Theorie und empirisch verankerter Gesellschaftstheorie entwirft. Eine gewisse Konkretisierung finden K.s Überlegungen in den abschließenden Reflexionen zum rechts- und sozialstaatlichen Charakter moderner Sozialsysteme.

Obwohl in K.s Untersuchung der Anteil referierender bzw. rekonstruierender Passagen den weitaus größten Teil ausmacht, ist die Arbeit nicht nur unter theoriegeschichtlichen, sondern auch unter systematischen Aspekten aufschlußreich. In historischer Perspektive leistet sie einen wichtigen Beitrag zur Aufhellung der „Theoriebiographie“ J. Messners. K. zeichnet nach, aufgrund welcher erkenntnistheoretischer Probleme Messner gezwungen war, seinen ersten Ansatz einer Naturrechtsethik (Kulturethik, Innsbruck 1954) zu revidieren und zu einem verstärkt metaphysisch argumentierenden Ansatz überzugehen (Naturrecht, Innsbruck 1958), der sich gleichwohl in neue Aporien verstrickte (z. B. Deduktion sittlicher Verpflichtungen aus einer unterstellten Finalität der menschlichen Natur). In systematischer Hinsicht gelingt K. der überzeugende Nachweis der prinzipiellen Verschiedenheit sozial-ethischen Denkens von einer Reflexion der ethischen Handlungs- und Entscheidungssituation von Individuen. Zustimmung verdient K.s Kritik an einem methodologischen Individualismus, der soziale Strukturen und Zustände aus den Resultaten individuellen Verhaltens ableiten will. K. plädiert für einen Theorietyp, der soziales Handeln als institutionell bzw. strukturell vermittelt begreift. Er trägt damit der Tatsache Rechnung, daß sich die Sozialethik heute mit Problemen konfrontiert sieht, die nicht aus interpersonellen Interessenkonflikten emergieren, sondern „bei denen zweckrational organisierte Institutionen und gesellschaftliche Subsysteme bestimmend sind; deren Systemlogik und Eigendynamik haben weit größere Auswirkungen als die Intentionen der beteiligten Akteure, die kaum mehr Verantwortung für die Auswirkungen ihres Handelns empfinden können“ (286). Einige Wünsche läßt K. jedoch offen, wenn man in seiner Studie nach dem Beitrag von Christentum und Theologie für das von ihm umrissene Programm sucht. Besonders auffallend ist dies im Kontext von K.s Beschäftigung mit der Diskursethik, wo entsprechende kritische Stimmen aus dem Raum der Theologie in ihrer Intention und Aussage nur verzerrt wiedergegeben werden (vgl. 292f). Es wäre interessant gewesen, K.s Kompetenz zu intellektuell scharfer Analyse und Kritik im selben Maße auf die Entwürfe von J. Habermas zu einer nachmetaphysischen Ethik angewandt zu sehen, wie von ihm die Synthese von Ethik und Metaphysik im Werk J. Messners problematisiert wird. Im ganzen: eine perspektivenreiche Arbeit, welche die Grundlagenreflexion zu einer Christlichen Sozialethik einen beträchtlichen Schritt voranbringt.

Köln

Hans Joachim Höhn

Reschke, Thomas / Thiele, Michael: *Predigt und Rhetorik*. – St. Ottilien: EOS 1992. 392 S. (SPT 39), kart. DM 48,00

Ein vielversprechendes Buch – wenigstens auf den ersten Blick: die Aktualität des Themas ist unbestritten; die Kap.-Überschriften lassen Interessantes erwarten, u. a.:

Zum Gebrauch von Predigtvorlagen (105–112); Die Predigt und der Fünfschritt (113–124); Verkündigung als Verfremdung (163–182); Predigt und Politik (183–204); Der Unterhaltungswert der Predigt; Spannung, Humor und Entertainment? (205–218); Die Poesie der Predigt (219–240); Die Poesie des Sprechens: Sprechkundliches (241–258).

Das Buch enthält theoretische Erörterungen und eine Reihe praktischer Anregungen. Der Sprachstil schwankt zwischen Fachterminologie und einer Alltagssprache, wobei die Vorliebe für saloppe Formulierungen störend wirkt. Die Urteilsbildung ist in der Regel ausgewogen wie etwa die Überlegungen zur Neuordnung der Laienpredigt durch die deutsche Bischofskonferenz von 1988, zum Einsatz von Predigtvorlagen oder zum Verhältnis von Predigt und Politik.

Vielversprechend ist auch die Absicht der Vf., „aus vorwiegend rhetorischer und sprechpädagogischer Sicht eine Untersuchung zu den Voraussetzungen einer überzeugenden christlichen Predigt“ (24) vorzulegen. R. und T. erörtern also vor allem die „empirisch-kommunikative“ (31) Dimension der Predigt, wobei ihnen bewußt ist, daß es „unzureichend ist“, diese „als allein kommunikatives Ereignis anzusehen“ (30). In ihren eigenen Worten:

„Schaffen wollen wir eine Praxistheorie, die das Wort in den Brennpunkt ihrer Bemühungen rückt.“ (44)

Zum Aufbau und Inhalt ihres Buches äußern sich die Autoren wie folgt:

„Im ersten Teil wollen wir versuchen, den Begriff Predigt abzuklären und abzugrenzen von dem der Homilie. Anschließend werden in einem zweiten Schritt einige grundlegende Überlegungen zur Predigtvorbereitung skizziert, verbunden mit Gedanken zu einem gelungenen Predigtaufbau und zur Sprache der Predigt. Danach folgen Gedanken zum Verhältnis von Verkündigen und Verfremden, aus denen die Frage nach den politischen Implikationen des Predigens sich wie von selbst ergibt. Predigen kommt ohne spannendes Erzählen nicht aus; somit stellen wir die Frage nach dem Unterhaltungswert der Homilie und nach ihren poetischen Qualitäten. Die schönsten Worte nutzen nichts, wenn sie nicht adäquat gesprochen werden; diesem Gesichtspunkt widmet sich ein sprechkundliches Kap. Auf Breitenwirkung zielen die Multiplikatoren Rundfunk- und Fernsehhomilie. In einem weiteren Abschnitt zeigen wir die Beziehung zwischen Prediger und Predigt auf. Der darauf folgende Teil legt die Hörsituation und die Hörerwartungen dar. Der nächste kommt auf die vier verschiedenen Sprechakte geäußelter Rede zu sprechen.“ (44f)

Dieser Aufriß macht stutzig. Verwunderlich ist nicht nur seine stilistische Aufmachung, sondern auch die Konzeption selbst. Wenn der Anfangsteil des Buches bereits Einzelthemen wie „Kerygmatische Kommunikation“ (21–46) und „Sprechakte: Predigtakte“ (81–104) behandelt, dann ist zu fragen, warum im letzten Kap. noch einmal vier Sprechaspekte der Rede (295–300) thematisiert werden? Ähnliches gilt für das vorletzte Kap. über die Hörsituationen und Hörerwartungen (283–294). Das Thema ist bereits im Kontext der Überlegungen zur Predigtvorbereitung kurz angeschnitten worden. Daß die ausführliche Erörterung erst im Schlußteil des Buches erfolgt, kann nicht überzeugen. Der Verdacht drängt sich auf, daß die Beiträge der beiden Autoren nicht sorgfältig genug aufeinander abgestimmt wurden.

Die detaillierte Lektüre führt zu weiteren Irritationen.

Ein Beispiel: „Eine Predigt erarbeiten“ (57–73) ist der Titel des Kap.s IV. Was erwartet den Leser? Zunächst ein Plädoyer für den Dialogcharakter der Predigt. Die Autoren empfehlen, die Vorbereitung solle im Dialog stattfinden, der Prediger könne „nur auf der Basis lange geschulten Zuhörermögens . . . wirklich richtig verkünden“ (60). Auch wenn die Predigt selbst monologisch sei, müsse sie eine „innerlich dialogische Tendenz haben“ (62). Anschließend geben die Autoren mit einem kurzen Hinweis zu bedenken, daß „jede Predigt auch von der Basis her eine biblische Predigt“ (64) sein sollte. Es folgt ein Schaubild, in dem das Modell der Predigtvorbereitung nach H. Luther dargestellt ist. Der Kommentierung dieses überaus beziehungsreichen Schaubildes widmen die Autoren ganze zwölf Zeilen! Knappe Bemerkungen zum nichtlinearen Verlauf der Predigtvorbereitung und zur Kasualpredigt sowie ein Plädoyer für die freie Rede schließen das Kap. ab.

Bereits ein flüchtiger Vergleich mit der gängigen Predigtliteratur zur Predigtvorbereitung macht deutlich, wie schwer sich beide Autoren tun, dieser Thematik gerecht zu werden. Gewiß werden in späteren Abschnitten weitere Hinweise nachgereicht, so etwa die Überlegungen zum Predigt Kern, in dem das pastorale Anliegen der Predigt formuliert wird (vgl. 118–120). Wie es jedoch möglich sein soll, ohne diesen Schlüsselbegriff der Homiletik ein Kap. zur Predigtvorbereitung vorzulegen, ist mir schlechthin unverständlich. Wieder stellt sich die Frage, ob für die Endredaktion des Buches genügend Sorgfalt aufgebracht wurde.

Fazit: Das Buch hat durchaus sympathische Züge. Die Ausführungen zur freien Rede z. B. kann ich nur unterstreichen. Insgesamt scheint mir das Buch jedoch eher buntes Potpourri zu sein, das nicht nur flott geschrieben, sondern auch flüchtig zusammengeflickt wurde. Daß die Autoren dem von ihnen selbst gesetzten Anspruch, die „Prämissen für eine wirklich überzeugende christliche Predigtunterweisung“ (44) offenzulegen, gerecht geworden sind, vermag ich leider nicht zu bestätigen.

Münster

Ferdinand Schumacher

Simon, Maurice: *Un catéchisme universel pour l'Eglise catholique*. Du Concile de Trente à nos jours. – Leuven: University Press / Uitgeverij Peeters 1992. IV, 461 S. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 103), kart. bfr 2200

Im selben Jahr 1992, als der „Katechismus der Katholischen Kirche“ veröffentlicht wurde, erschien auch die o. g. Monographie „Ein Weltkatechismus für die katholische Kirche. Vom Trienter Konzil bis heute“ von dem französisch-belgischen Theologen Maurice Simon. Sie behandelt im Grunde dieselbe Thematik eines „Weltkatechismus“ und dessen Geschichte von der Zeit des Tridentinums über das Vatikanum I und II bis hin zur außerordentlichen Bischofs-

synode von 1985 wie die schon 1987 veröffentlichte Monographie des spanischen Theologen J. Martín Giménez Ribes mit dem Titel: *Un Catecismo para la Iglesia universal. Historia de la iniciativa desde su origen hasta el Sínodo Extraordinario de 1985* (Publicaciones de la Facultad de teología de la Universidad de Navarra. Colección teología, Bd 52. Pamplona 1987, 239 S.).

Die jetzt von M. Simon vorgelegte Untersuchung ist nicht nur doppelt so umfangreich, sondern auch insgesamt ausführlicher und präziser erarbeitet als die von J. M. Giménez Ribes. (Zum letzteren vgl. die Rezension in: *cristianesimo nella storia*, Bologna, Bd 12, 1991, 217–219.)

Die Publikation von M. Simon behandelt das Thema eines „Weltkatechismus“ (catéchisme universel) von der Zeit des Tridentinums bis zur Gegenwart in vier Teilen.

Der erste Teil (1–62) beschäftigt sich hauptsächlich mit der bekannten Entstehungsgeschichte des Dekrets zur Herausgabe des für die Pfarrgeistlichen bestimmten „Catechismus Romanus“ während der drei Sitzungsperioden des Trienter Konzils (1545–1563), auf dem erstmals im Februar 1546 die Frage nach einem „Weltkatechismus“ gestellt wurde.

Der zweite Teil (63–129) geht der Forderung des I. Vatikanums (1869/1870) nach, einen in der Gesamtkirche geltenden „Weltkatechismus“ für die Kinder herauszugeben.

Der dritte und zugleich umfangreichste Teil (131–284) untersucht den Themenkomplex „Katechese“ während der vier Sitzungsperioden des II. Vatikanums (1962–1965), das in seinem Dekret „Christus Dominus“ (Nr. 44) die Herausgabe eines Direktoriums für die katechetische Unterweisung des Volkes als Auftrag für die nachkonziliare Zeit beschloß, welches dann im Jahr 1971 als „Directorium catechisticum generale“ veröffentlicht wurde.

Der vierte Teil (285–419) beschäftigt sich mit dem Thema „Katechismus“ von der Zeit der 1. ordentlichen Bischofssynode (1967) bis zur außerordentlichen Bischofssynode (1985). Letztere Synode – aus Anlaß des 20. Jahrestages des Abschlusses des II. Vatikanums einberufen – hatte in ihrem Schlußdokument einen nachkonziliaren „Weltkatechismus“ vorgeschlagen, in dem die Ergebnisse des vatikanischen Konzils verdeutlicht werden sollten.

Da die vorliegende Monographie am 27. Dezember 1991 abgeschlossen wurde (vgl. Vorwort S. VIII), konnte der endgültig approbierte Text des für die Bischöfe bestimmten „Katechismus der Katholischen Kirche, der im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil verfaßt wurde“ – wie die Überschrift der beigedruckten Apostolischen Konstitution „Fidei depositum“ formuliert –, und dessen Veröffentlichung am 11. Oktober 1992, also genau am 30. Jahrestag der Eröffnung des II. Vatikanums, Papst Johannes Paul II. durch die gen. Konstitution angeordnet hatte, leider nicht mehr berücksichtigt werden.

Auf jeden Fall jedoch vermißt der Leser die Berücksichtigung der von Februar 1987 an dem endgültig approbierten Katechismustext vorausgegangenen neun aufeinanderfolgenden Textfassungen sowie der Voten und Stellungnahmen der Bischöfe und Theologen zu diesen verschiedenen Textfassungen, eine Berücksichtigung, die dem Vf. leicht möglich gewesen wäre. Leider ist die während dieses Zeitraums von 1985 bis 1991 erfolgte „Erarbeitung des Weltkatechismus durch die [Redaktionskommission der sieben Diözesan-Bischöfe]“ nur in dem letzten (X.) Kap. auf „mageren“ 11 S. abgehandelt, obgleich der Untertitel dieser Monographie eine geschichtliche Untersuchung „bis in unsere Tage“ – also bis Dezember 1991 – verspricht. Für diesen bezüglich der Entstehungsgeschichte des neuen „Weltkatechismus“ so bedeutsamen Zeitraum bietet also M. Simon im Jahr 1991 nicht viel mehr als die bereits 1986 abgeschlossene Forschungsarbeit von J. M. Giménez Ribes. Mit letzterem ebenfalls gemeinsam hat ersterer die fehlerhafte Schreibweise des Namens E. Foscarari (unrichtig: Foscari) auf den S. 56 und 454.

Insgesamt jedoch stellt diese gründliche und überwiegend sorgfältige Forschungsarbeit von Maurice Simon eine wertvolle Erhellung eines bedeutsamen Kap.s in der fast fünfhundertjährigen Katechismusgeschichte dar, und sie sollte deshalb in keiner größeren theologischen Bibliothek fehlen.

Münster

Gerhard J. Bellinger

Kuhn, Rudolf: *Gian Lorenzo Bernini*. Gesammelte Beiträge zur Auslegung seiner Skulpturen. – Frankfurt: Peter Lang 1993. 196 S. (Ars faciendi. Beiträge und Studien zur Kunstgeschichte, 5), kart. DM 65,00

Die in der vorliegenden Sammlung vereinten und überarbeiteten Beiträge des Münchener Kunsthistorikers Rudolf Kuhn aus den Jahren 1965–1971 und 1982, die sich mit der Person und dem Werk von Gian Lorenzo Bernini (1598–1680) befassen, sind ein eindrucksvoller Beleg für die Perspektiven, die sich auf, wenn kunst- und kirchengeschichtliche Horizonte gleichermaßen zur Interpretation auch frühneuzeitlicher Kunst herangezogen werden.

Die zentrale Abhandlung befaßt sich mit der inneren Beziehung zwischen Bernini und Franz von Sales, die in das Jahr 1642 zurückreicht, als Bernini aufgrund künstlerischer Mißerfolge in eine religiöse Krise geriet, in deren Verlauf er den soeben erschienenen „*Trattato dell'amor di Dio*“ des Franz von Sales kennenlernte. Dem Vf. zufolge legte Bernini seine Aufträge fortan so aus, daß er die von Franz von Sales theologisch ausgebreiteten Hauptzustände und Hauptgrade einer zur Unio mystica mit Gott sich erhebenden Seele in unterschiedlichen Heiligen dargestellt hat. Mit dem Schlüssel dieses einheitlichen Konzepts läßt sich der innere Zusammenhang der von Bernini zwischen 1642 und 1680 aus Marmor geschaffenen Heiligenfiguren lückenlos erfassen, wie der Vf. durch die kunstgeschichtlich geleitete und didaktisch einprägsame Beschreibung der Bernini-Skulpturen (Konstantin, Habakuk, Daniel, Magdalena, Hieronymus, Therese, Urban VIII Barberini) sowie vor dem Hintergrund der ausführlich zu Wort kommenden und ins Deutsche übersetzten Texte des Franz von Sales dartut [28–71].

Mit der Ausrichtung am salesianischen Heiligenbild änderte Bernini auch seine künstlerischen Ausdrucksformen [72–137]; zum Zeichen der inneren Empfänglichkeit z. B. werden die Falten in den Gewändern der Heiligen ausschließlich gemuldet [92]; mehr noch: Der Heilige „ist der Sinnlichkeit des Körpers entkleidet und mit einem neuen Gewande, dem Gewand (...) seiner Demut angetan, einem Gewande, das seinen Leib nicht verhüllt, sondern sein neuer Leib ist [132]“.

Ohne hier auf weitere, theologisch durchaus tiefenscharf zu nennende, Interpretationen des kunstgeschichtlichen Befundes einzugehen (z. B. die eucharistietheologische Erschließung von Berninis Hl. Therese in S. Maria della Vittoria in Rom [135f] oder die Diskussion um den möglichen Einfluß ignatianischen Gedankengutes auf des Künstlers letzte Schaffensphase [139–161]), ist der weithin neuen und um inneres Verstehen bemühten Sicht des Vf.s auf die Persönlichkeit des Gian Lorenzo Bernini lebhaft zuzustimmen: „Je näher man der geistigen Welt des Künstlers Bernini zu kommen versucht, um so mehr tritt neben Berninis seit langem schon gefeierter Kunst und seinem architektonischen Inszenierungsvermögen auch seine Theologie, der seine Kunst dient, sichtbar hervor [161].“

Münster

Hubertus Lutterbach

Gaucher, Guy: Georges Bernanos ou l'invincible espérance. Nouvelle édition. Préface de Jean-Loup Bernanos. – Paris: Ed. du Cerf 1994 (1er édition 1962). 190 S. (épiphanie-biographies), kart. FF 110

Der Vf., ehemaliger Studentenseelsorger an der Sorbonne, heute Weihbischof von Bayeux und Lisieux, wurde vor allem durch seine in 13 Sprachen übersetzte Biographie der hl. Therese von Lisieux bekannt. Zu dieser Heiligen kam er durch die Lektüre von Bernanos, dessen Werk immer wieder auf Therese verweist und über den er 1953 seine Examensarbeit schrieb, die zuerst 1955, in erweiterter Fassung 1967, als Buch erschien: „*Le Thème de la mort dans les romans de Georges Bernanos*.“

Ein weiteres Buch über Bernanos schrieb er 1958, das keinen wissenschaftlichen Anspruch erhob, sondern junge Menschen für den Weg zur Heiligkeit begeistern wollte; es erschien 1962 und liegt nun in einer neuen Auflage vor, vermehrt um ein Vorwort des jüngsten Sohns des Dichters, ein Nachwort des Vf.s und 30 Fotografien von Bernanos, von denen einige hier erstmals veröffentlicht sind.

G. erzählt weniger das äußere, mehr das spirituelle Leben des Autors, den er häufig selbst zu Wort kommen läßt. Überall in dieser gefallenen Welt sah Bernanos das Böse verbreitet; trotzdem verzweifelte er nicht. Er war keineswegs, wie einige Interpreten meinten, ein Manichäer, der Satan für ebenso mächtig hielt wie Gott; aber er war ein illusionsloser Realist, der den Optimisten für einen glücklichen Schafskopf, den Pessimisten für einen unglücklichen Schafskopf hielt. Das ganze Leben und Werk von Bernanos war von Therese v. Lisieux beeinflusst. In abgrundtiefen Qualen hat den Dichter wie die Heilige nur eins vor Verzweiflung bewahrt: Die Hoffnung. In der Betonung dieser Verwandtschaft stimmt G. mit H. U. v. Balthasar überein, der über beide ebenfalls Bücher schrieb.

Aachen

Gisbert Kranz

Hohoff, Curt: Veritas Christiana. Aufsätze zur Literatur. – Köln: Communio, Verlag für christliche Literatur 1994. 203 S., kart. DM 28,00

Der Nestor der katholischen Literaturkritiker geht in seiner neuen Essaysammlung in schnörkelloser, klarer Sprache den mehr oder weniger deutlichen Spuren nach, welche die christliche Wahrheit in einigen Werken der Literatur vom Anfang des 17. Jh.s bis zum Ende des 20. Jh.s hinterlassen hat.

Cervantes schuf mit seinem Don Quijote einen Helden, dessen Krankheit lediglich in der fixen Idee besteht, er müsse den Armen und Bedrängten

bei Tag und Nacht und in jedem Fall beistehen; seinen Persiles-Roman ließ er in „die Verherrlichung des katholischen Glaubens als Inbegriff der Menschlichkeit“ münden. Des Christen Johann Georg Hamann Briefe, in sieben Bden veröffentlicht, werden als die schönsten und reichsten unserer Geschichte gewürdigt. Goethes religiöse Entwicklung wird skizziert. Nikolai Lesskow wird als geistlicher Autor gesehen, bei dem die Orthodoxie weitgehend intakt war. Bei Rilke erscheint das Christliche parodistisch verfremdet. Bei Thomas Mann glaubt H. einen religiösen Grundzug zu erkennen. Im Werk der katholischen Amerikanerin Flannery O'Connor dominieren die Themen Gewalt, Tod und Erlösung. Umberto Eco schuf in seinem Roman „Der Name der Rose“ ein Spiel, in dem alles auswechselbar wird: „Man amüsiert sich über Religion und Ketzerei ... Häresie und Orthodoxie heben sich gegenseitig auf ... Die Rückkehr zur Vergangenheit des Mittelalters hat nichts zu tun mit der romantischen Sehnsucht nach einem christlichen Glauben.“

Aachen

Gisbert Kranz

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden. – München: Pfeiffer / Wewel 1994. 152 S., kart. DM 26,00

In Deutschland werde heute eine Frau „eher vom Blitz erschlagen als mächtig“. So stand es in „Focus“ zu lesen. Wenn das stimmt, überrascht uns das Mittelalter noch mehr. Frauen von einer Machtfülle wie die Kaiserin Theophanu und Hedwig von Schlesien oder Frauen mit einer gewaltigen Bildung wie Hildegard von Bingen, solche – man darf wohl sagen: atemberaubenden – Frauen darf es angesichts des feministischen Dogmas von der geschichtlich prinzipiellen Unterdrückung der Frau, zumal im Christentum, gar nicht gegeben haben. In ihrem neuen Buch „Freundinnen“ porträtiert Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sechs „christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden“. Es sind auch jüngere dabei. Bei Annette von Droste-Hülshoff leuchtet das künstlerische Genie, bei Ida Friederike Görres die intellektuelle Kultur. Frauen – Macht – Erfüllung: in diesem Dreieck bewegt sich ein nun 25jähriger öffentlicher Diskurs über die Frau in der modernen Gesellschaft, und er hat in tiefsitzenden Verkrampfungen geführt. Da geben die „Freundinnen“ von G. einen Blick nach innen und ins Weite frei.

Dann ist da „unter den Freundinnen“ noch – wiederum im angeblich so finsternen Mittelalter – diese Katharina von Siena (65–87), die Tabubrecherin, die alle gewohnten Maßstäbe sprengt – damals wie heute. Einer vordergründigen feministischen Theologie muß diese heilige Frau wohl einfach quer im Halse steckenbleiben. Ohne die Macht einer Theophanu oder Hedwig, ohne die Bildung der Hildegard, ohne das künstlerische Talent der Annette schreitet Katharina, das einfache Mädchen aus dem Volk, über alle natürlichen Grenzen hinweg und verändert die große Politik. Katharina: ein Geheimnis göttlicher Berührung? Gewiß. Gerade deshalb läßt sie sich nicht archivieren. Diese Katharina darf als Zumutung empfunden werden.

Einen Schlüssel zu dieser faszinierenden, ebenso fremden wie vertrauten Gestalt, wie überhaupt zu allen „Freundinnen“, liefert G. dort, wo man ihn am wenigsten zu finden erwartet: in ihrem Porträt der gepeinigten Künstlerin Annette von Droste-Hülshoff (89–105) – gepeinigt vom Sog der Natur, der Erde, des Alls und der von ihnen verweigerten Erfüllung, von der Todessehnsucht alles Lebendigen. „Hingabe, nicht Preisgabe“ lautet in aller Kürze der Schlüssel. Annettes Rettung vor der Selbstpreisgabe seien, so die Vf.in, die Evangelien. Sie „zelebrieren nicht das Fortgleiten ins Untermenschliche, ekstatische Tödlische. Sie bilden vielmehr den Menschen heraus, der Antwort, Entscheidung, Einsatz formulieren kann. Sie fordern Hingabe, nicht Preisgabe. Nicht: verschlungen vom Göttlichen, sondern erhöht zu Gott.“ (102)

An den Herrscherinnengestalten Theophanu (23–36) und Hedwig (51–62) arbeitet die Vf.in eine gewisse Unnahbarkeit heraus. Die Person in ihrer Subjektivität geht in einer Weise, die unseren Vorstellungen von Menschlichkeit kaum noch zugänglich ist, in ihrer Autorität auf, einer im ontologischen Sinne heiligen auctoritas (von „augere“, im Sinne von Mehrerschaft, wie die Vf.in anmerkt). Das mag als vorneuzeitliches Selbstverständnis oder Quellenbild mittelalterlicher Geschichtsdokumente verstanden werden. Es ist aber auch – vielleicht um so mehr – Ausdruck einer gänzlichen Hingabe an die Aufgabe. Das Persönliche hat schlechthin zurückzutreten. Zugeständnisse an die eigene Person werden als Verrat an der Aufgabe empfunden. Und Verrat an der Aufgabe als Verlust der Identität. Untreue ist Selbstpreisgabe der Person. Die Treue zu dem Ruf, den sie vernommen haben, scheint auch für Hildegard und Katharina wie für Ida Friederike Görres zugleich die Gewähr ihrer persönlichen Erfüllung zu sein. Bei jeder von ihnen auf eigene Weise ist es ein Ruf der Liebe, der unentwegt Antwort, Entscheidung und Einsatz (mindestens des Herzens) verlangt. Diesem Ruf gegenüber stumpf zu werden, scheint als Untreue, Identitätsverlust, als Selbstpreisgabe verstanden zu werden.

In drei ergänzenden Essays, von denen jeder beanspruchen darf, eine Tür in heute eher verschlossene Wahrnehmungswelten aufzustoßen, gelingt es G., die ferne Welt der „Freundinnen“ ins Heute zu holen, sie sozusagen alltagstauglich zu machen, tauglich insbesondere auch für die Anfechtungen unseres Alltags.

In „Die Nähe der Frau zu Magie und Erlösung“ (133–152) geht die Vf.in, angelehnt an Werner Bergengruen, der Fortwirkung noch keineswegs überwundener heidnischen Traditionen in der Gegenwart nach. Allerdings verfällt sie nicht jener vordergründig feministischen Neigung, intellektuell in archaischen Matriarchaten und bei animistischen Muttergott-heiten herumzustreuen. Ihr Thema bezieht seine Aktualität auch nicht aus jugendlichen Moden in der esoterischen New-Age-oder Okkultismus-Szene. Vielmehr steigen allenthalben in unserem postmodernen Polytheismus, besonders sichtbar in der Kunst, die archaisch-heidnischen Bilder und Zeichen aus den Untergeschossen der Kultur wieder auf und besetzen die Etagen, aus denen die christlichen Glaubensbestände verdunsten – und mit ihnen die Erlösungsgewißheit der Offenbarung. Selbst die Theologie ist nicht gefeit vor mancherlei „mythopoetischer Bastelei“ (Claude Levy Strauss).

Ein anderer Essay macht vertraut mit den sparsamen Äußerungen Romano Guardinis zur Frau und zum Geschlechterverhältnis (107–119). Hier begleitet die Vf.in den Leser behutsam zur Schau einer gestörten Entfaltung des Menschseins. Der Sündenfall ist die *condition humaine*. Der Riß geht durch Geist und Leib. Und er entzweit den Trieb, Begierde und Widerwillen, geschlechtliche Anziehung und Ablehnung der anderen Person gehen sehr wohl zusammen. Guardinis Gedanken zum Selbstwiderspruch des

Triebes werfen unversehens blitzhelles Licht auf alle Sex-Rhetorik, die den Geschlechterkampf durchzieht. Eine fast vergessene Erkundung des allgegenwärtigen Bruchs der ursprünglichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau. Sexualität ist, würde man heute sagen, totalisierende Praxis, ähnlich der Sprache. Man kann sie nicht beschreiben, ohne schon zu praktizieren. Den Riß kann nur die personale Liebe heilen.

Der dritte Essay eröffnet das Buch, umschließt es in gewisser Weise auch, macht es vollends zu einem Buch für heute. Er ist eine Kontemplation über den Alltag Marias. Als deutsche Professorin meidet die Vf.in das Wort Kontemplation und überschreibt den Essay lieber mit „Nachdenken über den Alltag einer Frau: Maria“ (11–21). Auf wenigen S. werden Schätze modernster Spiritualität des Weltchristen gehoben. Der (graue) Alltag ist Ort des Miteinanders mit Gott. Die liebende Begegnung, der ständige Umgang mit ihm, wo auch immer, macht „aus der Prosa des Alltags epische Dichtung“ (Josemaría Escrivá). G. sagt das so: „Es ist in ihrer (Marias) Gestalt etwas gänzlich Unerwartetes vorgelegt worden. Nämlich die Tatsache, daß im irdischsten aller Alltage, im Weben, Wasserholen, Brotbacken, Feuermachen, im Empfangen und zur Welt Bringen, ja auch im Verlieren und Bestattenmüssen um die Welt Gottes gesorgt wird.“ (18)

Köln

Hans Thomas

Theologische Literatur

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

Theologie und Literatur / Kunst

- KRANZ, Gisbert: Die **Arthur-Gedichte** von **Charles Williams**. Einführung, Übersetzung, Kommentar, Konkordanz; Reihe XIV: Angelsächsische Sprache und Literatur. – Frankfurt: Peter Lang 1991. 237 S. (Europäische Hochschulschriften, 237), brosch. DM 69,00 ISBN: 3-631-44016-2
- VOLZ, Gunter: Sehnsucht nach dem ganz anderen. Religion und Ich-Suche am Beispiel von **Klaus Mann**. – Frankfurt: Peter Lang 1994. 307 S. (Europ. Hochschulschr. Reihe 23: Theologie, 519), brosch. DM 89,00 ISBN: 3-631-47687-6
- WIRTH-ORTMANN, Beate: Heinrich **Heines** Christusbild. Grundzüge seines religiösen Selbstverständnisses. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 244 S., kart. DM 68,00 ISBN: 3-506-73442-3
- Hermann **Hesse** und das Christentum, hg. u. kommentiert v. Helmut W. Ziefle. – Gießen / Wuppertal: Brunnen / Brockhaus 1994. 124 S. (TVG – Orientierung), kart. DM 24,80 ISBN: 3-417-29064-3
- KURZ, Paul Konrad: Osterpassion. Szenische Gedichte zu Kreuzweg und Auferstehung. Mit Bildern von **Georg Meistermann** aus dem Kreuzweg von **St. Fidelis Stuttgart**. – Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 128 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0758-6
- KURZ, Paul Konrad: Die Liebe ist ein Hemd aus Feuer. Mit Bildern von **HAP Grieshaber**. – Ostfildern: Schwabenverlag 1995. 123 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-7966-0769-1
- Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, hg. v. Walter Lesch. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994. VIII, 244 S., kart. DM 64,00 ISBN: 3-534-12222-4: S. 1–23: LESCH, Walter: Autonomie der Kunst und Theologie der Kultur. Zugänge zu theologischen Interesse an Kunst und Kultur; S. 25–47: WOHLMUTH, Josef: Bild- und Kunstkritik bei Emmanuel **Levinas** und die theologische Bilderfrage; S. 48–67: SILLER, Herrmann Pius: Handlungstheoretischer Gang zu einer theologischen Aussicht auf Kunst; S. 68–87: NORDHOFFEN, Eckhard: Zur Ästhetik des aufgeklärten Kults; S. 88–110: ZWICK, Reinhold: Pfade zum Absoluten? Zur Typologie des religiösen Films; S. 111–124: MIETH, Dietmar: Literarische Bildungsarbeit als Herausforderung für die Theologie; S. 125–144: LESCH, Walter: Theologisch-ethischer Entwurf einer Ästhetik der Natur; S. 145–165: KUSCHEL, Karl Josef: Zur Möglichkeit theologischer Ästhetik in Auseinandersetzung mit George **Steiner**; S. 166–182: WILS, Jean-Pierre: Die Gegenwart des Mythos? Überlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Abwesenheit; S. 183–200: LENZEN, Verena: Sprache und Schweigen nach **Auschwitz**; S. 201–217: HAHNE, Werner: Liturgiewissenschaftliche Zugänge zur Begegnung von Kunst und Theologie; S. 218–233: HEUSER, August: Erfahrungen und Reflexionen zum Verhältnis von Kirche und **zeitgenössischer Kunst**
- KAPELLARI, Egon: Und haben fast die Sprache verloren. Fragen zwischen **Kirche und Kunst**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 199 S., brosch. DM 54,00 ISBN: 3-222-12312-8
- KANZ, Heinrich: Die Jakobswege als Erste Europäische Kulturstraße. Wanderpädagogische Reflexionen. – Frankfurt: Peter Lang 1995. 373 S., brosch. DM 98,00 ISBN: 3-631-48407-0
- GALLISTL, Bernhard: Die **Bernwardsäule** und die Michaeliskirche zu Hildesheim. – Hildesheim: Georg Olms 1993. 136 S. mit 42 Fotos von Johannes Scholz sowie 5 Rekonstruktionszeichnungen von Alberto Carpicci (Veröffentlichungen des Landschaftsverbandes Hildesheim, 3), Ln DM 78,00 ISBN: 3-487-09755-9

- BRUNS, Bernhard: Die Bernwardssäule – Lebensbaum und Siegesäule. – Hildesheim: Bernward 1995. 192 S. und 1 Beilage geb. DM 58,00 ISBN: 3-89543-002-1
- MARQUARD, Reiner: **Karl Barth** und der Isenheimer Altar. – Stuttgart: Calwer 1995. 176 S. (Arbeiten zur Theologie, 280), kart. DM 37,00 ISBN: 3-7668-3322-7
- HEIMBACH, Johannes: „Quellen menschlichen Seins und Bauens offen halten.“ Der Kirchenbaumeister **Emil Steffan** (1899–1968). – Altenberge: Oros 1995. 172 S. (MThA, 36), kart. DM 35,00 ISBN: 3-89375-108-4

Hagiographie

- WIMMER, Otto: Kennzeichen und **Attribute der Heiligen**. Völlig neu bearbeitet von Barbara Knoflach-Zingerle. – Innsbruck: Tyrolia 1995. 223 S., brosch. DM 26,00 ISBN: 3-7022-1982-X
- GRAPPE, Christian: **Images de Pierre** aux deux premiers siècles. – Paris: Presses Universitaires de France 1995. 349 S. (Études D'Histoire Et De Philosophie Religieuses, 75), kart. FF 150 ISBN: 2-13-047054-8
- Cahiers de Jésohologie 42, 1994, S. 173–216: MONGEAU, Marcel: Saint Joseph, époux «bien accordé» à Marie; S. 217–254: RAJAMANICKAM, S.: The Poem Tembavani by **Joseph Beschi**, S.J. A Tamil Epic on St. Joseph (Sequel); S. 255–270: OURY, Guy-Marie: A propos d'un tableau de la Sainte Famille à l'Hotel-Dieu de Montréal; S. 271–282: OURY, Guy-Marie: La dévotion à Saint Joseph dans la réforme des Carmes de Touraine; S. 287–292: BERTRAND, Guy-M.: Les récits de l'Enfance selon **Eugène Drewermann**; S. 293–304: BURKEY, Blaine: Pontificia Josephina
- GREGOR DER GROSSE: Der hl. **Benedikt**. Buch II der Dialoge lateinisch / deutsch. – St. Ottilien: Eos-Verlag 1995. S., geb. DM 35,00 ISBN: 3-88096-730-X
- SCHAD, Martha: **Afra**. Bilder einer Heiligen. Mit einem Vorwort von Bischof Dr. Viktor Josef Dammertz. – Augsburg: St. Ulrich 1995. 160 S., geb. DM 58,00 ISBN: 3-929246-03-1
- RUMMEL, Peter: **Ulrich von Augsburg**. Bischof, Reichsfürst, Heiliger. – Augsburg: St. Ulrich 1993. 2. Auflage. 230 S., geb. DM 34,80 ISBN: 3-929246-01-5
- BLACK-VELDTRUP, Mechthild: **Kaiserin Agnes** (1043–1077). Quellenkritische Studien. – Köln, Wien: Böhlau 1995. VI, 478 S. (Münstersche Historische Forschungen, 7), kart. DM 98,00 ISBN: 3-412-02695-6
- Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei **Hildegard von Bingen** als Herausforderung. Internationales Symposium in der Katholischen Akademie Rabanus Maurus Wiesbaden-Naurod vom 9. bis 12. September 1994, hg. v. Margot Schmidt. – Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995. VI, 238 S. (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Christliche Mystik, 10), Ln DM 39,00 ISBN: 3-7728-1702-5
- RUHRBERG, Christine: Der literarische **Körper der Heiligen**. Leben und Viten der Christina von Stommeln (1242–1312). – Tübingen: A. Francke 1995. IX, 487 S. (Bibliotheca Germanica, Bd 35), Ln DM 120,00 ISBN: 3-7720-2026-7
- STEIN, Elisabeth: Leben und Visionen der **Alpais von Cudot** (1150–1211). Neu-edition des lateinischen Textes mit begleitenden Untersuchungen zu Autor, Werk, Quellen und Nachwirkung. – Tübingen: A. Francke 1995. 249 S. (ScriptOra, Bd 77), geb. DM 94,00 ISBN: 3-8233-4567-2
- Księga Jadwizarska. Międzynarodowe Sympozjum Naukowe Święta Jadwiga w dziejach i kulturze Śląska / Das Buch von der hl. **Hedwig**. Internationale wissenschaftliche Konferenz „Die Heilige Hedwig in der Geschichte und Kultur Schlesiens“. Breslau-Trebnitz, 21–23. September 1993. Hg. v. Józef Swastek, Kazimierz Bobowski, Michael Kaczmarek, Antoni Kielbasa, Marek Ł. Wójcik. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersitetu Wrocławskiego 1995. (Acta Universitatis Wratislaviensis, 1720) DM 75,00 ISBN 83-229-1330-3 ISSN 0239-6661 (Bestellung über Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, ul. Szewska 49, 50-130 Wrocław, Polen)

- WEISS, Bardo: **Margareta von Magdeburg**. Eine gelähmte Mystikerin des 13. Jahrhunderts. – Paderborn: F. Schöningh 1995. 209 S., kart. DM 48,00 ISBN: 3-506-79721-2
- OTTAVO centenario della nascita di s. **Antonio di Padova** (1195–1995). – Rom: Pontificio Ateneo Antoniano 1995.
- ALBERGIO, Giuseppe: **Karl Borromäus**. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement. – Münster: Aschendorff 1995. 83 S. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 55), kart. DM 27,00 ISBN: 3-402-02976-6

Spiritualität

- Geschichte der christlichen Spiritualität**. Band 2: **Hochmittelalter und Reform**, hg. v. Jill Raitt in Verbindung mit Bernhard McGinn und Josef Meyendorff. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. – Würzburg: Echter 1995. 488 S. (Geschichte der christlichen Spiritualität, 2), kart. DM 78,00 ISBN: 3-429-01657-6
- Teologia duchowości katolickiej / Theologie der katholischen Spiritualität**, hg. v. W. Słomka / M. Chmielewski / J. Misiurek / A. J. Nowak OFM. – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1993. S. 414 ISBN: 83-228-0302-8
- MISIUREK, Jerzy: **Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej / Geschichte und Theologie der polnischen katholischen Spiritualität**. Band I, (10.–17. Jh.) / Geschichte und Theologie der polnischen katholischen Spiritualität. Tom I (10–17 wiek / 10.–17 Jh.). – Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995. 422 S.
- HEMMERLE, Klaus: **Wie Glauben im Leben geht**. Schriften zur Spiritualität. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 302 S. (Theologie und Glaube), geb. DM 38,00 ISBN: 3-87996-331-2
- BETTINGER, Armin: **Leben im Alltag der Gegenwart: Herausforderung an die christliche Spiritualität. Grundlegung und Kriterien gegenwartsbezogener Alltags-Spiritualität**. – Würzburg: Echter 1995. 256 S. (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 16), brosch. DM 39,00 ISBN: 3-429-01645-2
- FREDERKING, Volker: **Durchbruch vom Haben zum Sein. Erich Fromm und die Mystik Meister Eckharts**. – Paderborn: F. Schöningh 1994. 513 S., geb. DM 78,00 ISBN: 3-506-72613-7
- THURIAN, Max: **In Liebe zur Wahrheit. Ein Glaubensbuch**. – Graz, Wien, Köln: Styria 1995. 160 S., kart. DM 29,80 ISBN: 3-222-12310-1

- MARTINI, Carlo Maria: **Die Kirche. Anregungen zu einem tieferen Verständnis**. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 77 S. (Hilfen zum christlichen Leben), geb. DM 19,80 ISBN: 3-87996-326-6
- GREGOR DER GROSSE: **Von der Sehnsucht der Kirche. ausgewählt und übertragen von Michael Fiedrowicz**. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 252 S. (Christliche Meister, Bd 48), kart. DM 28,00 ISBN: 3-89411-326-X
- Urbild, Abbild, Spiegelung**. Das Schöne, das Wahre und das Gute in der **Schöpfung**, hg. v. Rita Briese / Otto Zsok. – München / Zürich: Claudius / NZN / Don Bosco Verlag 1995. 95 S., kart. DM 32,00 ISBN: 3-532-62183-5 / 3-85827-107-1 SCHMITZ, Kenneth L.: **Das Geschenk des Seins: die Schöpfung**. Übersetzt von Sebastian Greiner. – Freiburg: Johannes Verlag 1995. 156 S. (Kriterien, 91), kart. DM 18,00 ISBN: 3-89411-325-1
- KUHN, Wolfgang: **Alles nur Zufall? Schöpferglaube und Naturwissenschaft**. – Leutesdorf: Johannesbund 1994. 61 S. ISBN: 3-7794-1320-5
- KUHN, Wolfgang: **Groß sind deine Werke. Gottes Handschrift in der Schöpfung**. – Stein am Rhein: Christiana 1994. 112 S. 50 Farbtafeln, brosch. DM 25,00 ISBN: 3-7171-0972-3
- Die Schöpfungsgeschichte**. Nacherzählt in Bildern aus der Bibliotheca Apostolica Vaticana. Erläuterungen von Christoph Wetzel. – Stuttgart, Zürich: Belser Verlag 1995. 48 S. geb. DM 29,80 ISBN: 3-7630-5787-0
- ZIERL, Hubert / SCHWAIGER, Wilhelm / GRONEMEYER, Marianne: **Der Eigensinn der Schöpfung. Pilgernd nachempfunden von Maria Alm über das Steinerne Meer zum Königssee**. – Salzburg, München: A. Pustet 1995. 95 S., Ln DM 49,00 ISBN: 3-7025-0327-7
- DANIÉLOU, Jean: **Gebet als Quelle christlichen Handelns**. Vorwort von Hans Urs von Balthasar. Neu übertragen von Carl-Franz Müller und Cornelia Capol. – Freiburg: Johannes Verlag 1994. 171 S. (Theologia Romanica XX), kart. DM 27,00 ISBN: 3-89411-323-5
- MONIER, Prosper: **Ostern kann jeden Tag beginnen. Impulse**. – München, Zürich, Wien: Verlag Neue Stadt 1995. 84 S. (Saatkörner), kart. DM 19,80 ISBN: 3-87996-329-0
- Versöhnung der Völker**. Impulse aus der Friedensbotschaft von **Medjugorje**, hg. v. Dirk Grothues. – Altenberge: Oros Verlag 1995. 144 S. (Beiträge zu Medjugorje, 5), kart. DM 17,00 ISBN: 3-89375-110-6

Anschriften der Mitarbeiter

Dr. Béatrice Acklin-Zimmermann, Rue de la Neuve-Ville 44, CH-1700 Fribourg; Prof. Dr. Arnold Angenendt, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Henryk Anzulewicz, Albertus-Magnus-Institut Adenauerallee 19, D-53111 Bonn; Prof. Dr. Ernst Bammel, 56, Storey's Way, GB Cambridge, CB2 1TW; Prof. Dr. Gerhard J. Bellinger, Himmelsreichallee 25, D-48149 Münster; Prof. Dr. Otto Böcher, Carl-Zuckmayer-Str. 30, D-55127 Mainz-Drais; Prof. Dr. P. Pius Engelbert, Collegio S. Anselmo, Piazza Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Dr. Eva-Maria Faber, AB Dogmatik u. Ök. Theologie, Inst. f. Syst. Theologie, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, D-79085 Freiburg; Prof. Dr. Peter Fiedler, Langen Wangen 2, D-79112 Freiburg; Dr. Gerd Häfner, Buchenstr. 12, D-79108 Freiburg; Prof. Dr. Ludwig Hödl, Heinrich-König-Str. 38, D-44801 Bochum; Prof. Dr. Hans Joachim Höhn, Breitbacher Graben 2, D-53604 Bad Honnef; Dr. Bernd Jaspert, Ev. Akad. Hofgeismar, D-34362 Hofgeismar; Prof. Dr. Reiner Kaczynski, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München; Dr. Gisbert Kranz, Erster-Rote-Haag-Weg 31, D-52076 Aachen; Prof. Dr. Andreas Kraus, Nederlinger Str. 30a, D-80638 München 19; Prof. Dr. Michael Kunzler, Theologische Fakultät, D-33098 Paderborn; Prof. P. Dr. Lothar Lies, Tschurtschenthalerstraße 7a, A-6020 Innsbruck; Dr. Hubertus Lutterbach, Johannisstr. 8–10, D-48143 Münster; Dr. Reinhard Marx, Brakeler Hellweg 14, D-44229 Dortmund; Prof. Dr. Hans-Peter Mathys, 17, rue du Temple, CH-2900 Porrentruy; Bischof Dr. Heinz Mussinghoff, Ritter-Chorus-Str. 7, D-52062 Aachen; Prof. Dr. Hans-Peter Müller, Fb. 1, Evang. Theologie, D-48143 Münster; Prof. Dr. Gerhard L. Müller, Lindpaintner Str. 29, D-81247 München; Prof. Dr. Karl Heinz Neufeld, Sillgasse 6, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. M. Michel Parisse, 8, rue Call, F-75010 Paris; Prof. Dr. Manfred Probst, Pallottistr. 3, D-56179 Vallendar; Mechthild Pörnbacher, M.A., Landwehrstr. 72, D-82409 München; Prof. Dr. Karl-Josef Rivinius, Missionspriesterseminar, Arnold-Janssen-Straße 30, D-53743 Sankt Augustin 1; Prof. Dr. Wolfgang Rüfner, Hagebottenstraße 26, D-53340 Meckenheim-Merl; PD. Dr. Herbert Schlögel, Pferggasse 2a, D-80939 München; Prof. Dr. Raphael Schulte, Pötzleinsdorferstr. 108, A-1180 Wien 18; Dr. Ferdinand Schumacher, Waldeyerstr. 41, D-48149 Münster; Prof. Dr. Basil Stüder, S. Anselmo Piazza dei Cavalieri di Malta, 5, I-00153 Roma; Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster; Prof. Dr. Michael Theobald, Seminar für Kath. Theologie, Liebermeisterstr. 12, D-72076 Tübingen; Dr. Hans Thomas, Friedrich-Schmidt-Str. 20a, D-50935 Köln (Lindenthal); Prof. Dr. Jos Vercautysse, Waverseban 220, B-3001 Heverlee; Prof. Dr. Herbert Vorgrimler, Bülteweg 54, D-48341 Altenberge; Prof. Dr. Harald Wagner, Johannisstraße 8–10, D-48143 Münster; Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Summerland 20, D-49090 Osnabrück; Univ.-Ass. Andreas Weiß, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Prof. Dr. Werner Wolbert, Institut für Moraltheologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

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 34,- / öS 251,- / sFr 31,-	DM 178,- / öS 1317,- / sFr 165,-	DM 142,40 / öS 1053,- / sFr 132,-	7 % MwSt. inkl.

© 1995 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, 1995

ISSN 0040-568X